روبرت ج. هويلاند

الإسلام كما رآهُ الآخرون

مسح وتقييم للكتابات المسيحية و اليهودية والزرادشتية عن الإسلام المبكر



ترجمه عن الإنكليزية وقدّم له: هلال محمد الجهاد

GORGIAS ❖ PRESS

المركز الأكاديمي للأبحاث

رۆبرت ج. هۆيلاند

الإسلام كما رآه الآخرون

مسح وتقويم للكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية عن الإسلام المبكر

ترجمه عن الإنكليزية وقدّم له:
هلال محمد الجهاد

الإسلام كما رآه الآخرون

مسح وتقويم للكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية عن الإسلام المبكر

تأليف: روبرت ج. هويلاند
ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد
إخراج الكتاب وتصميم غلافه: القسم الفني

الناشر: المركز الأكاديمي للأبحاث، الطبعة الأولى: 2024

هذه هي التّرجمة العربيّة الكاملة لكتاب:
Seeing Islam As Others Saw It
A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam
صدر الكتاب بالإنكليزيّة عام 1998
تُنشر التّرجمة العربيّة بموجب اتفاق خاص مع مطبعة جورجياس -نيوجيرسي/ أمريكا
The Arabic translation is published under a special agreement
with Gorgias Press LLC

العراق/ تورنتو – كندا
The Academic Center for Research
TORONTO -CANADA
Library and Archives Canada /موثق بدار الكتب والوثائق الكندية
ISBN : 978-1-990131-61-5

naseer.alkaabi@uokufa.edu.iq

+964 780 226 2494 facebook.com/acadcntr www.acadcr.com info@acadcr.com



"الدافع الجوهري للأنثروبولوجيا التفسيرية هو ... أن تتيح لنا أجوبة كان قد قدّمها آخرون...، و تضمينها من ثَمَّ، في مدوّنة يمكن الرجوع إليها بشأن ما قاله إنسان ما."

(*Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, London 1993, 30*)

"الواجب على كل ذي تصنيف أن يورد جميع ما قاله سائر الفِرَق في معنى ما ذكَره."

(المسعودي، مروج الذهب، الباب 49، الصفحة 322)

مقدمة المترجم

1. قيمة الكتاب

هذا الكتاب جهد أكاديمي استثنائي يتناول بالجمع والتصنيف والنقد والتحليل التاريخي والنصي، ما كتبه غير المسلمين عن الإسلام، متضمنًا دراسة لما يزيد عن مئتين من النصوص الأصلية المنشورة والمخطوطة من المدونات التاريخية والشهادات والمناظرات والمدونات الفقهية والمراسلات واليوميات وأدب الرحلات والبرديات والوثائق والقصائد والعملات والنقوش الآثارية وحتى الإيصالات التجارية، التي كتبت بين سنتي 630 و780 ميلادية باثنتي عشرة لغة (السريانية واليونانية واللاتينية والقبطية والعبرية والفارسية والأرمينية والجورجية والفرنسية والهسپانية والصينية فضلًا عن العربية)، وتكشف عن طبيعة نظرة أتباع هذه الديانات الثلاث وغيرهم من الشعوب، إلى الإسلام والمسلمين في المئة وخمسين سنة الأولى من عمر الإسلام. وهي حقبة تاريخية شهدت تحولات عنيفة تمثلت في انهيار العالم القديم وانتهاء الصراع الذي استمر لأكثر من ألف سنة بين الإمبراطوريتين الفارسية واليونانية -الرومانية وظهور إمبراطورية جديدة قضت على الأولى وحكمت أجزاء واسعة من أراضي الثانية ودخلت معها في صراع مستميت سيستمر لمئات السنين القادمة. لكن التحول الأهم كان تدشين عصر غير مسبوق من الصراع الديني الإيديولوجي أثاره خصم عنيد واثق من معتقداته، مدعوم بسلطة سياسية قوية ونجاحات عسكرية ساحقة، والأخطر أنه كان يقدم نفسه بديلًا شاملًا وكليًّا لكل ما سبقه، الأمر الذي انعكس في النصوص التي شكلت مادة هذا الكتاب.

وتكمن أهمية الكتاب القصوى في أنه يكشف من خلال استقصائه لكل النصوص المكتوبة عن الإسلام المبكر، عن ردود الفعل المتنوعة لغير المسلمين على الفتوح الإسلامية والإسلام بصفته دينًا جديدًا، وعقيدة دخلت في صراع أحيانًا، وفي حوار أحيانًا أخرى، مع الديانات الكبرى في القرنين السابع والثامن للميلاد، وكل ذلك عن طريق شهادات

حية وواقعية محايثة للأحداث والشخصيات، وتهتم كثيرًا بالتفاصيل الإنسانية، إضافة إلى الجوانب السياسية والدينية والاجتماعية، الأمر الذي يوفر للقارئ العربي المسلم بالذات - وهو أمر يحدث للمرة الأولى ربما - وجهات نظر فريدة ومختلفة عن المصادر التاريخية الإسلامية التي يعرفها. هذا إلى جانب أنه يكشف عن أن بعض هذه الكتابات قد سبقت ما كتبه المؤرخون المسلمون أنفسهم في التأريخ للفتوحات الإسلامية وللعلاقات بين المسلمين وغيرهم، بزمن طويل قد يزيد عن مئتي سنة، وأنها تختلف عنها أحيانًا، في عرض شهادات وأحداث لم تذكرها المصادر الإسلامية، وبهذا يحصل القارئ على إمكانية المقارنة بين زوايا نظر سابقة أو لاحقة حول موضوع تاريخي واحد تسبب في إحداث تغيير جذري في بنية عالم القرون الوسطى الثقافية والسياسية والاجتماعية. وثمّة فائدة أخرى لهذا الاستقصاء والتصنيف إذ يرسمان خطًّا بيانيًّا لتطور العلاقة التفاعلية بين المسلمين وغير المسلمين عبر هذه الحقبة، حتى وصلوا إلى نوع من التفهم عبر الجدل والحوار والمناظرة، إلى جانب العلاقات السياسية والمعاهدات والسفارات بين دولة الخلفاء الراشدين والدولتين الأموية والعباسية وبين الإمبراطوريات والممالك والدول المجاورة، ولعل ما قد يبدو الأطرف بينها للقارئ العربي، ما كتبته المصادر الصينية من شهادات عن الإسلام والمسلمين من خلال الوفود والسفارات والأفراد الصينيين الذين عاشوا مع المسلمين في تلك الحقبة.

بتقديري، لم يكن هدف المؤلف من هذا الاستقصاء جمع هذه النصوص المتناثرة في موضع واحد يسهّل على الباحثين الاطلاع عليها كلها معًا فحسب، وهو هدف كبير في حد ذاته، بل توفير رؤية شاملة لهذه النصوص تصنفها في مجموعات أجناسية على نحو يسهّل عملية الفحص والمقابلة ورصد التأثر والتأثير والتطور الذي أصابها وهي تتعامل مع واقع متغير بعنف. يضاف إلى ذلك أن المؤلف يحاول في عمله الاستقصائي هذا أن يزيل الحدود بين التخصصات التاريخية الأكاديمية التي تعاني من القصور في عتادها التاريخي حين تبقى منعزلة عن غيرها. فالمتخصص في البيزنطيات يعجز بمفرده عن بناء تصور شامل لموضوعه حين يعزل نفسه عن المتخصص في الإسلاميات أو الفارسيات أو اليهوديات، وكذلك يفعل غيره مع غيره، والجمع بين هذه التخصصات بحيث يطّلع كل واحد من هؤلاء على ما لدى الآخر ويبني عليه في عمل جماعي مشترك، هو السبيل الوحيد لرسم صورة متكاملة أقرب إلى الموضوعية للحقبة التي تواجدت فيها هذه الجماعات الدينية

والقومية والثقافية معًا، وهي حقبة إشكالية من الناحية التاريخية وصفت بأنها "ثغرة كبيرة"، وأثارت جدلًا عميقًا بين الباحثين الغربيين المعاصرين، كان من آثاره مثلًا بروز ظاهرة "التنقيحيين/ Revisionists" الذين حاولوا ملء هذه الثغرة عن طريق الاعتماد على المصادر الدينية والتاريخية غير الإسلامية بشكل حصريّ تقريبًا، وخرجوا بتحليلات وتصورات عن القرآن والإسلام وتاريخه بدت للقارئ العربي المسلم جريئة أو غريبة أو حتى صادمة، واتُّهمت بسوء فهم المعطيات التاريخية والنصية، والقصور المنهجي، والافتقار إلى الموضوعية والحياد. وقد أوضح المؤلف في خاتمة مقدمته لهذه الترجمة، أن هذا المنظور يفتقر إلى المرونة اللازمة لتشكيل رؤية شاملة لكتابة تاريخ الإسلام، وكان يجب الانطلاق من فكرة أن المسلمين وغير المسلمين عاشوا في العالم ذاته، وجمعتهم ثقافة عامة مشتركة أدت إلى حدوث نوع من التأثير المتبادل بينهم.

هذه المرونة هي ما ينقص دائمًا في معالجة موضوع شديد الحساسية مثل الإسلام وعلاقته بالديانتين اليهودية والمسيحية، ولعل الباحثين الغربيين مثل هويلاند وغيره الذين تجاوزوا طروحات التنقيحيين الآن صاروا يعون أهمية هذه المرونة تمامًا. وفي هذا الشأن، ربما حان الوقت لأن يتجاوز الباحثون في هذا الميدان، تحيزهم المعرفي ويوجهوا جهدهم إلى تنويع زوايا نظرهم إلى موضوعهم. ومن ذلك مثلًا، التوقف عن البحث في أوجه تأثير اليهودية والمسيحية في الإسلام، وأن يدرسوا تأثير الإسلام فيهما؛ أعني أن الكثير من مفاهيم الإسلام تسربت بالضرورة، إلى العتاد المفهومي والعقائدي لهاتين الديانتين، و/ أو أعيد تشكيلها نتيجة هذا التفاعل الثقافي المذكور آنفًا، والذي بدأ منذ ظهور الإسلام على مسرح التاريخ، وما زال مستمرًا إلى الآن بطرق متنوعة. الباحثون المسلمون أيضًا تقع عليهم مسؤولية مماثلة، إذ حان الوقت لأن يتوقفوا عن اتخاذ الموقف الدفاعي الرافض لأية طروحات تخالف معتقداتهم وتصوراتهم عن تاريخهم، والتي عادة ما يواجهونها بسلبية أدت بهم إلى العزلة عن مسار البحث التاريخي في المراكز المتقدمة الفاعلة، ولا حل أمامهم إلا إدراك أن عالم اليوم عالم ثقافات تتفاعل بقوة، والتحرك على قدم المساواة مع زملائهم الغربيين في الميدان المشترك الذي يجمعهم، بغض النظر عن مدى الاتفاق أو الاختلاف، وبالتالي تكريس فكرة المنظور المرن المشترك لدراسات تاريخية مثمرة حقًّا.

الجانب الأساسي الثاني من عمل المؤلف هو الجانب النقدي، فهو يتناول بالنقد والتحليل

النصي والتاريخي ما يعرضه من الطروحات والتصورات التي تتضمنها كتابات المسيحيين واليهود والزرادشتيين وغيرهم، من أفكار ومواقف موضوعية أو مسبقة أو عدائية أو مغلوطة أو ساذجة أحيانًا، وطريفة في أحيان أخرى، عن الإسلام والمسلمين. ويبين هذا المنظور النقدي أن التحيز والتمركز حول الذات يحكمان النصوص ورؤيتها وبنيتها المعرفية بحيث انطوت على تناقضات داخلية ومفارقات تاريخية تصل إلى حد النحل والتزييف والأسطرة في قراءة الواقع والتاريخ إسقاطيًا. ويهدف المؤلف من هذا النقد إذ يتناول أصل كل نص وتأليفه وتاريخه ومحتوياته إلى تبيين القيمة التاريخية الحقيقية لهذه النصوص باعتبارها عناصر تكوينية شكّلت رؤية منتجيها للعالم بإزاء الآخر المختلف الذي كان يجب فهمه إسقاطيًا أيضًا. ويتضح جهد المؤلف النقدي من خلال المقارنة والمقابلة بين هذه النصوص والنصوص التي كتبها المسلمون أنفسهم عن أحداث بعينها ليظهر التوازيات والتقاطعات بينها، فضلًا عن مقابلة بعض النصوص بمصادرها الأصلية التي استُمِدّت منها وبلغات مختلفة أحيانًا، كاشفًا عن استراتيجيات الخطاب الديني في تمية نفسه وتكييفه مع الواقع المتغيّر. هذا المنظور النقدي ذو أهمية حاسمة في فهم هدف الكتاب، فهو ينبه الباحثين إلى وجوب الحذر في التعامل مع بعض هذه النصوص لأن ما قد يبنى عليها من تصورات وأحكام قد يفتقر إلى الأساس الضروري لتأسيس كتابة تاريخية واعية بظروف إنتاج النصوص والوثائق ودوافعها وطبيعة مادتها وبنيتها المعرفية.

هنا، يتضح جانب من أهمية هذا العمل الحاسمة، ذلك أن السنوات الأخيرة شهدت اهتمامًا كبيرًا بنشر بعض النصوص التي تناولها الكتاب مترجمة إلى العربية، فضلًا عن عدد من الدراسات الغربية الحديثة عن الإسلام وتاريخه، وفي أجواء التوتر الطائفي والعرقي التي انتشرت في العالم العربي والإسلامي مؤخرًا، تلقف البعض هذه الترجمات والدراسات بغوغائية متحيزة محاولين إثبات وجهات نظر معينة تخص الإسلام والمسلمين، دون وعي موضوعي بالظروف التي أنتجت هذه النصوص وما يحيط بها من شكوك تاريخية ومعرفية. ومن يقرأ هذا الكتاب بتمعن سيكتشف أن ما يقدمه لكل مهتم بهذه النصوص، هو رؤية شاملة مدعومة بمئات الدراسات والبحوث الأكاديمية الرصينة التي تضع كل نص في سياقه التاريخي الحقيقي، ومنظور نقدي متبصر يكشف عن بنيات التحيز المعرفي والسياسي وحتى العنصري التي يتأسس فيها كل نص. ومن وجهة نظر حيادية، يتعلم المرء من هذا وضع

الإسلام في سياقه الأشمل وهو العالم الذي وجد فيه؛ أي عالم العصر القديم المتأخر والعصور الوسطى ليدرك من خلال هذا المنظور الواسع طبيعة المعوقات والفرص والمحدِّدات التي تكيّف معها واستغلها وعايشها من صراعات سياسية ودينية وعسكرية مع قوى منافسة لا تقل عنه طموحًا في تكريس وجودها والحفاظ على تماسكها ومكتسباتها الدينية والسياسية والجغرافية والثقافية.

وفيما يخص خارطة الكتاب، فالمؤلف يقسمه إلى أربعة أجزاء تشتمل على أربعة عشر فصلًا، وستة ملحقات. ففي الجزء الأول تناول بشكل تحليلي الخلفية التاريخية والأدبية للمصادر التي سيدرسها وطبيعتها. وفي الجزء الثاني وعبر خمسة فصول درس النصوص التي ورد فيها ذكر الإسلام عرَضًا وهي نصوص يونانية وسريانية غربية وشرقية وقبطية ويهودية وأرمينية وفارسية ولاتينية وصينية، وفي الجزء الثالث يركز على النصوص التي ألفت عن الإسلام حصرًا، ويصنفها إلى أربعة أنواع أو أجناس أدبية هي: النبوءات والرؤى، وسير الشهداء، والحوليات والتواريخ، والدفاعات والمناظرات، وهي بلغات عديدة منها السريانية واليونانية واللاتينية والقبطية والعبرية والعربية. أما الجزء الرابع فقد خصصه لكتابة تاريخ الإسلام المبكر من وجهة نظر غير المسلمين محددًا كيفية الإفادة من كتاباتهم في هذا الشأن. ويأتي الفصل الأخير (الرابع عشر) ليعيد تقويم كتابات غير المسلمين من الناحية التاريخية والموضوعية، وهو فصل مهم للغاية في نظري على الرغم من قصره، لأنه يحض القارئ على أن يكون غاية في الحذر عندما يتعامل مع هذه الكتابات التي لا تقدم صورة موضوعية واقعية عن الإسلام، بقدر ما تكشف عن اهتمامات من يكتبها، وعن محددات رؤيته لموضوعه. ويضيف المؤلف إلى دراسته المسحية التقويمية ستة ملحقات، تتضمن نصوصًا نادرة ذات علاقة بالإسلام دينًا وتاريخًا وصراعًا عسكريًّا وعلاقات سياسية، ثم يضيف فهرسين موسعين شاملين يجمع فيهما كل المصادر العربية وغير العربية حول موضوع الكتاب ليحصر هذه المصادر ويجعلها في متناول دارسي الإسلاميات. وبتقديري، يكشف هذان الفهرسان، ولا سيما الثاني منهما، عمق الاهتمام الغربي الأكاديمي الرصين بالتاريخ الإسلامي، الأمر الذي سيدفع المتخصصين العرب إذا ما لقي اهتمامهم الحقيقي ترجمة ونقدًا وتحليلًا، إلى تطوير دراساتهم التاريخية التي غالبًا ما تركز على منظور تقليدي محدود المدى.

2. عن الترجمة

رجائي من القارئ الكريم أن يتنبه إلى الأمور التالية التي تخص عملي في ترجمة هذا الكتاب:

1. عنوان الكتاب الأصلي هو (*Seeing Islam as Others Saw it*)، وترجمته الحرفية (رؤية الإسلام كما رآه الآخرون). لكن تكرار كلمتي "رؤية" و "رأى" فيه يجعله يبدو ركيكًا نوعًا ما، فاقترحت على المؤلف أن يكون عنوان الترجمة العربية (الإسلام كما رآه الآخرون)، فوافق عليه، وفضّله على الأول، وهذا هو التغيير الوحيد الذي أحدثته على نص الكتاب الأصلي.

2. يركز عملي الترجمي على فهم فكر المؤلف ورؤيته ومنهجيته العلمية المحايِثة لنصّه، وإيصال ذلك إلى القارئ العربي بأكبر قدر ممكن من الدقة والأمانة. وقد تطلب هذا التدقيق في بعض الأحيان، عدم الالتزام بحرفية النص، والتركيز على صياغة الجمل العربية على النحو الذي يؤدي المعنى المقصود بأدق ما يمكن. وبهذا الشأن، أريد أن أقول إني راجعت النص المترجم ودققته مع النص الأصلي ما لا يقل عن ثلاث مرات، فضلًا عن مراجعة التجارب الطباعية مرتين، رجاءَ أن يخرج النص دقيقًا سليمًا، لكن هذا لن يعفيني من الوهم والسهو والخطأ.

3. أسلوب ترجمتي يكاد يكون صفريًّا، أي أنني حرصت على التعبير عن معنى كل جملة في النص الأصلي للكتاب كاملًا، لكن دون السماح للهوية العربية الأسلوبية بالطغيان على هوية النص. فمن ذلك مثلًا، أني ربما أكثرت من الجمل الاسمية ليس تأثرًا بالبناء الإنكليزي للجملة، بل لأني شعرت أنها أكثر دقة من الجمل الفعلية في التعبير عن المعنى المقصود في بعض من الأحيان. إلى ذلك، تجنبت قدر الإمكان استعمال أسلوب توكيدي يتمثل في جمل تبدأ بـ (لقد) أو (إنّ) ما عدا في الجمل القولية. ومع أن استعمال هذا الحرف (إن) في الكلام لم يعد يفيد التوكيد دائمًا، إلا أن إقحامه بكثرة في نص مترجم عن الإنكليزية يبدو لي غاية في الغرابة، لأن توكيد الكلام في هذه اللغة نادر، في حين أنه شائع في العربية. ويبدو أنه تحول إلى عادة تعبيرية يلجأ إليها الكتاب والمتحدثون والمترجمون العرب كل الوقت، ولكثرة ما اعتادت الأذن والعين العربيتان على هذا الأسلوب التوكيدي، ربما يشعر القارئ بوجود خلل ما في صياغة جمل النص في هذه الترجمة، لكني أدعوه إلى التروّي ريثما

يعتاد على هذا الأسلوب البسيط.

4. درج المترجمون العرب غالبًا على حذف العبارات والأوصاف والأفكار التي تتعارض مع معتقدات المسلمين في كتابات غير المسلمين قديمًا وحديثًا، مثل العبارات التي تنتقد القرآن أو الرسول محمد أو تصفهما بصفات قاسية. والأمثلة على هذا كثيرة طالت حتى الأعمال الأدبية (منها المثال الشهير عن قيام المترجم حسن عثمان بحذف مشهد من النشيد الثامن والعشرين من الكوميديا الإلهية يخص لقاء الشاعر دانتي ودليله فيرجل بالرسول محمد وعلي لاحتوائه على أوصاف صادمة لمشاعر المسلمين). ومع الاحترام الكامل للمعتقدات الإسلامية، ترجمت هذه العبارات والأوصاف التي وردت في بعض كتابات غير المسلمين كما هي تمامًا، لأن هذا يتصل بأمانة الترجمة، وبوجوب أن تكون شفافة، بمعنى أن ترجمة نص ما لا يجب أن تجعله نصًا عربيًا ولا إسلاميًا، بل يشفّ دائمًا عن هويته الأصلية كما هي. وهنا، أريد الإشارة إلى أن أحد أهم أهداف هذا الكتاب كما يتضح من تحليلاته والنقدية المفصلة للنصوص، كان إظهار بِنى التحيز والتمركز حول الذات الدينية والعرقية والسياسية الفاعلة في فهم الإسلام والمسلمين، في الحقبة التاريخية التي يتناولها.

5. يطلق المؤلفون اليهود والمسيحيون والزرادشتيون عمومًا على المسلمين في هذه الحقبة التي يغطيها الكتاب سبع تسميات (ساراكين[1] وعرب وإسماعيليون وهاجريون ومهاجرون وأهل التيمن ومسلمون) وفي الترجمة قمت بذكر كل تسمية كما هي في الأصل دون محاولة توحيد التسميات أو تعديلها. والسبب في ذلك تاريخي دلالي، ذلك أن التسمية الشائعة لدى البيزنطيين (والأوربيين عمومًا) كانت الساراكين، ولدى السريان والقبط والأرمينيين والفرس العرب والمهاجرون، ولدى اليهود إسماعيلون وهاجريون، واستعمل المسيحيون العرب مصطلح أهل التيمن. أما الاسم

(1) كلمة ساراكين يونانية الأصل (*Sarakēnos*) ومعناها الحرفي (سارة- فارغ اليد) وهي إشارة إلى قيام سارة بطرد هاجر وابنها إسماعيل فارغَي اليد (بلا إرثٍ) كما تذكر قصة الكتاب المقدس (التكوين، 21: 10) (انظر ص 486 من الأصل أدناه) وبالتالي، دمغ نسلهما بهذه الصفة. ومن الناحية التاريخية، أطلق الرومان هذه التسمية أولًا على سكان إقليم البتراء الصحراوي والأنباط في البادية السورية، ثم أطلقها البيزنطيون على العرب وعلى المسلمين بشكل عام، وكذلك فعل الأوربيون خلال الحروب الصليبية. وواضح أنها تسمية تحمل معنى الازدراء الناتج عن التعالي العنصري الذي يستند إلى موروث ديني.

(المسلمون) فلم يبدأ بالظهور في كتابات هؤلاء حتى أواخر القرن الثامن (حوالي سنة 775 كما يذكر ذلك مؤلف الكتاب في أكثر من موضع، منها مدخله عن يوحنا النقيوسي أدناه).

6. حرصت على إظهار هوية المؤلفين الذين درس المؤلف كتاباتهم كلٍ حسب انتمائه عن طريق ذكر أسماء الأعلام كما هي في أصلها قدر الإمكان، فمثلًا، يذكر المؤلف اسم العلم جوْن الإنكليزي للجميع، لكنه باليونانية يوّانيس، وباللاتينية يوْهانيس، وبالأرمينية هوْڤانيس، ويصبح يوحنا عند القبط والسريان، ويحيى عند العرب. وكذلك أسماء سيموْن وپيتر وپوْل تصبح لدى السريان والقبط والعرب شمعون وبطرس/ پطرس وبولس/ پوْلس ، وكذلك الأمر مع جيْكوْب الذي يرد في الكتاب كثيرًا، فهو يعقوب بالعربية والسريانية... إلى آخره. وهنا أريد أن أنبه إلى أن أسماء الأعلام تختلف من حيث التهجئة عند السريان والأقباط، فحاولت مراعاة ذلك بالرجوع إلى بعض المصادر مثل اللؤلؤ المنثور لأفرام برصوم وغيره من المؤلفات التاريخية والدينية ذات الصلة. هذا إلى جانب أني بحثت عن كل علم ورد اسمه في الكتاب لأعرف سيرته وتاريخه، ما عدا القلة التي لم أتمكن من العثور على شي يخصها فيما بين يدي من المصادر.

7. بشأن الإملاء الدقيق لأسماء الأعلام والمدن والأماكن وبعض المصطلحات التي وردت في الكتاب، فقد استخدمت في كتابتها حروفًا غير موجودة في الإملاء التقليدي العربي وهي: پ = p، گ = g (يلفظ مثلما في الكلمة الإنكليزية go)، چ = ch (يلفظ مثلما في كلمة chill)، ڤ = v، مع صوتي المد المائلين: ىْ = e، وْ = o، لأني أعتقد أن الوقت قد حان لكي تنفتح اللغة العربية على موجة التغيير الكاسحة التي تجتاح كل شيء في عالم اليوم، وأن أحد أوجه هذا الانفتاح إدراج حروف جديدة تستطيع التعبير بدقة عن أسماء الأعلام والمصطلحات الأجنبية بدلًا من تشويهها وتحريفها عند كتابتها بما يقاربها من حروف عربية تقليدية.

8. سيجد القارئ أرقامًا متسلسلة باللون الأحمر أدخلتها أنا في متن النص المترجم، هي أرقام الصفحات من النص الأصلي للكتاب (موضع الرقم يؤشر بداية الصفحة من الأصل)، كي تكون دليلًا لي عند تدقيق الترجمة، وهي متاحة لمن يريد فعل ذلك. كما أنها هي التي أثبتّها في الفهرس العام نهاية الكتاب لمن أراد الاستفادة منه.

9. يمتاز النص الأصلي للكتاب بسعة هوامشه. فالمؤلف لم يكتف بالإحالة إلى المصادر التي يقتبس منها معلوماته، بل أورد تعليقات تحليلية ونقدية مطولة عن معلوماته ومصادره بشكل موسع حتى بلغت هذه التعليقات ما يزيد على ربع النص الأصلي. والسبب في ذلك أن المؤلف، فيما يبدو، كان معنيًا بأن يكون عمله استقصائيًا شاملا يحصر كل المادة المرجعية الأساسية لموضوعه، ونقديًا يخضع هذه المادة للتحليل والإيضاح والمناقشة قدر الإمكان. وقد ترتب على هذا أني لم أعلق على أفكاره التي تحتاج إلى المناقشة والتعليق خشية إثقال هوامش الصفحات بآرائي الخاصة، واقتصرت على التعليقات التي تهدف إلى الإيضاح والتفسير، ووضعتها بين عضادتين [...] كي لا تتداخل مع النص الأصلي، وأضفت كلمة "المترجم" عند نهاية كل تعليق، مشيرًا إلى موضعه بالعلامة * في المتن والهامش. وفي بعض الأحيان أدخلت على المتن كلمات أو عبارات تفسيرية بين عضادتين، ولم أجد مبررًا لذكر كلمة المترجم معها، لأن الهدف منها تيسير الفهم على القارئ العربي.

10. لم أترجم ترجمة المؤلف للنصوص العربية التي اقتبسها في كتابه، بل رجعت إلى مصادرها ونقلت النصوص كما هي، لتوثيقها وتدقيقها. واستثنيت من ذلك بعض النصوص العربية التي كتبها كتّاب غير عرب (سريان وأقباط) لأن لغتها ركيكة وتحتاج إلى إعادة صياغة، فاكتفيت بترجمة ما أخذه المؤلف منها.

3. اعتراف بالفضل

أخيرًا، أود أن أتوجه بالشكر لمؤلف الكتاب رؤبرت ج. هوْيلاند الذي أبدى في مراسلاته معي تشجيعًا ودعمًا كنت أحتاج إليهما في مراحل العمل المتعب. وقد كتبت له رسائل عديدة عن أكثر من جانب لعملي في الترجمة، مستفسرًا أحيانًا، عن حل لمشكلة ما، أو عما يقصده بفقرة أو جملة أو عبارة ما بالضبط، وكان يجيب عنها بود وصبر وأناة، الأمر الذي ارتقى بعملية الترجمة إلى إلفة حوارية بين المؤلف والمترجم، لا مجرد نقل نص غريب من لغة إلى أخرى. وعندما طلبت منه كتابة مقدمة للترجمة موجهة إلى القارئ العربي، عبر عن سعادته بذلك، فكانت المقدمة التي كتبها بالإنكليزية، ذات قيمة علمية شكّلت إضافة مهمة لمادة الكتاب، إذ رصدت التحولات الكبيرة التي طرأت على ميدان الدراسات الإسلامية في الغرب خلال المدة بين تأليف الكتاب الأصل وترجمته، فضلًا عن المنظور النقدي

الذي تعامل به المؤلف مع كتابه بعد أكثر من عقدين من البحث والتأمل، منبّهًا القارئ إلى مواطن تقصيره فيه. هذا، وقد راجع النص العربي بنفسه ونبهني على بعض الأخطاء، وأضاف إليه بعض الملاحظات التقويمية، واهتم بنفسه بالبحث عن ناشر للكتاب، بعد أن عرضته على عدد من دور النشر العربية التي لم يكلف أغلبها نفسه حتى عناء الرد بالرفض، واتفق بالنيابة عني مع دار جوّرجياس، وتابع عملية النشر وإعداد التجارب الطباعية، إلى أن اتفقت الدار الأخيرة مع المركز الأكاديمي للأبحاث على نشره شِركة.

الروح الطيبة التي تعامل بها البروفسر هوّيلاند مع عملي الترجمي جعلته في مرحلة معينة من مراسلاتنا، يتحدث عن "كتابنا"، أي أنه أشركني بتواضع ودود في جهده العلمي، وهذا أمر يمثل مكافأة حقيقية جعلتني أشعر بامتنان وتقدير عميقين.

أتقدم بالشكر أيضًا للدكتور جوّرج كيراز مدير دار جوّرجياس للنشر على تعاطفه النبيل، وثقته بترجمتي، ودعم نشرها بالاشتراك مع المركز الأكاديمي للأبحاث، وللدكتورة ميلوّني شْميرر- لي المحررة الأولى في دار جوّرجياس على جهدها في إعداد التجارب الطباعية الأولى، والملاحظات التصحيحية الثمينة التي نبهتني إليها بشأن المصطلحات والأسماء السريانية، وللدكتور نصير الكعبي الذي أبدى حماسًا مخلصًا لا يبديه إلا من يعرف قيمة المعرفة الرصينة، لنشر الكتاب لدى المركز الأكاديمي للأبحاث الذي يديره.

ولأسرتي الصغيرة، زوجتي إسراء وولدي الحُرّ وابنتي آيات، أقول إني عاجز عن مكافأة صبرهم على عزلتي طيلة ما لا أستطيع إحصاءه من ساعات العمل التي قضيتها في ترجمة الكتاب وتحريره وتدقيقه، وتفهّمهم وتحمّلهم تقصيري في واجباتي الأسرية تجاههم في ظروف النزوح التي طالت عليهم وأتعبتهم، مع الحاجة المؤلمة إلى أبسط الأشياء أحيانًا. وأنا لا أملك الآن إلا أن أهديهم هذا الإنجاز آملًا أن يكون رصيدًا لهم يعزز قيم المعرفة والتسامح والإنسانية لديهم.

أما قبلُ؛ فلهذا الكتاب قصته الخاصة معي، إذ كنت قد قرأت بعض فصوله سنة 2014، وأثار اهتمامي الشديد. كان ذلك قبيل سيطرة تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) على مدينتي الموصل. غير أن الأحداث المفزعة التي وقعت بعد ذلك من تهجير المسيحيين، ومأساة السبي والإبادة المروّعة التي نكّلت باليزيديين، ونزوح سائر الأقليات الدينية والعرقية

من المدينة وضواحيها، فضلًا عن التنكيل الدموي بكل من عارض سلطة "الخلافة على منهاج النبوّة" من رعاياها الذين غلبوا على أمرهم، والتجييش الطائفي من كل الأطراف المتصارعة، ونذر الحرب الوشيكة التي كانت تدق طبولها في الآفاق؛ كل ذلك دفعني إلى العمل على ترجمة الكتاب لأني رأيت فيه نوعًا من المقاومة لهذه الموجة المظلمة التي كنت شاهد عيان على عنفها في القضاء على النسيج الاجتماعي للموصل، وتقويض ما تبقى من هوية متحضرة لمدينة عرفت بتاريخها العريق، وبكونها حاضنة للتعايش بين أطياف دينية وعرقية متنوعة. وقد واصلت العمل لمئات الليالي في السنتين اللاحقتين حتى اندلاع الحرب في تشرين الأول 2016، أنجزت فيها ترجمة ما يقارب نصفه في ظروف غاية في الصعوبة، ليس أسوأها العيش على أقل من الكفاف، والانقطاع التام عن أي نوع من التواصل مع العالم الخارجي كرهًا، في ظل تنظيم دموي وحشي اتخذ سكّان المدينة رهائن واستعدى عليهم الجميع. وخلال الأعمال الحربية الطاحنة التي جرت لتحرير الموصل أواخر سنة 2016 وأوائل 2017، فقدت وحدة التخزين الخارجي (USB) التي كنت أحفظ عليها عملي- أو نسيت تمامًا أين خبأتها بسبب فظائع الحرب التي عايشناها لحظة بلحظة. وبعد بضعة أشهر وفي ظروف لا تقل قسوة، هي ظروف التغرّب عن المدينة المنكوبة المدمرة، قررت أن أعاود ترجمة الكتاب من جديد، معتبرًا إنجاز ترجمته تحديًا واختبارًا لا بد من اجتيازه، ورسالة لا بد من إيصالها.

من وجهة نظري، وفي خضم ما نشهده من تعصب ديني وصراعات طائفية وعرقية دفعنا ثمنها فادحًا من الدماء والخراب، تؤدي ترجمة هذا الكتاب بطريقتها الخاصة، رسالة إضافية للقارئ العربي إلى جانب رسالتها العلمية التاريخية، فالمشهد البانورامي الذي يرسمه الكتاب يفيد أن تاريخ الأديان في منطقة الشرق الأوسط، هو تاريخ الصراعات بينها - وهي صراعات سياسية في أصلها - ولذلك فإن النصوص الدينية ولا سيما الثانوية والشارحة والدفاعية، ليست مجرد كلمات أو معتقدات، بل خطابات سرعان ما تتحول إلى إيديولوجيات ومؤسسات وممارسات سلطوية ترى في الآخر المختلف تهديدًا يجب إخضاعه أو تسفيهه أو تشييئه أو حتى محوه. وقد حان الوقت كي يعي المتديّنون من كل الطوائف، تاريخهم هذا ويتنازلوا قليلًا عن الادعاء أنهم وحدهم من يمتلك الحقائق المطلقة، وأن يتحرروا من العقلية الدفاعية التي تلجأ إلى الجدل الفوضوي والمحاججة المبنية على مغالطات

منطقية وتاريخية لا حصر لها، هادفة إلى تطمين الأتباع المحبطين على صحة إيمانهم عكسياً، بالكشف عن أوجه القصور في المعتقدات المخالفة. ولا حاجة للقول إن من يفعل ذلك يتجاهل حقيقة حاسمة هي أن إثبات خطأ معتقدٍ ما لا يعني أبدًا صحة معتقد آخر، وأن الإصرار على هذه الممارسات والادعاءات لن يؤدي إلا إلى المزيد من توحّش التدين ولاعقلانيته ولاإنسانيته. والخلاص الوحيد الممكن هو أن يبحث الجميع بجد ومسؤولية، عن طريق للتعايش والتسامح وتقبّل المختلف، أو تركه وشأنه على الأقل، وهو أمر ممكن حقًّا، لو كان الإنسان هو الدين.

المترجم

أربيل

4/ 5/ 2019

(بعض التعديلات في 27/ 12/ 2022)

تنويه

عندما كتب إليّ الدكتور هلال في أغسطس 2018 ليخبرني أنه على وشك الانتهاء من ترجمة كتابي "*Seeing Islam as Others Saw it*" إلى اللغة العربية، كنت مندهشًا تمامًا، لأنه من الواضح أنها مهمة صعبة للغاية. ففضلًا عن حجمه الكبير (895 صفحة)، يعالج الكتاب العديد من الثقافات والأديان واللغات والآداب المختلفة، وغالبًا ما تكون المناقشات مفصلة معقدة. فأعجبت جدًا بمثابرته، خاصة في هذه الظروف الصعبة، وبمعرفته الواسعة بالموضوع، وأنا ممتن له كل الامتنان لإتاحته عملي للجمهور الناطق بالعربية. في النهاية، استغرق الانتهاء من الترجمة ثمانية عشر شهرًا أخرى إذ كان يجب ترجمة الببليوغرافيات والفهرس أيضًا وإعادة كتابة المراجع غير العربية بسبب الافتقار للعلامات التشكيلية في عملية النسخ. آمل أن تحقق هذه الترجمة أمنية الدكتور هلال، التي عبّر عنها في أول رسالة إلكترونية لي، أن تؤثر إيجابيًا على نظرة القارئ العربي- المسلم لتاريخه.

روبرت ج. هويلاند

نيو يورك

2020 /3 /17

مقدمة المؤلف للترجمة العربية

يمنحني نشر هذه الترجمة العربية لكتابي «*Seeing Islam as Others Saw it*»، بعد عقدين من نشره لأول مرة سنة 1997، الفرصة لتأمل التحولات في ميدان التاريخ الإسلامي المبكر خلال هذه المدة. فبعض التغيرات في ميدانٍ ما ربما يكون متوقعًا، لكن في حالتنا هذه حدث تحول شامل. فحين تقدمت إلى باتريشياً كرُون سنة 1990 للإشراف على أطروحة عن الإسلام المبكر، حذرتني من أنه ليس هناك اهتمام بالموضوع وأنه سيعرقل فرصي في الحصول على وظيفة أكاديمية. لكن أحداث الحادي عشر من سبتمبر الصادمة في الولايات المتحدة، إضافة إلى الغزو التالي لأفغانستان والعراق بقيادة أميْركية، وردّ الفعل العنيف لبعض الجماعات الإسلامية عليه، لفتت الأنظار إلى الإسلام، ولا سيما إلى السؤال عما إذا كان في أصله ومنذ بداياته، معاديًا لقيمتي الحرية والديمقراطية الغربيتين، وفجأة صارت دراسة الإسلام نبيًّا وأسسًا «موضة» سائدة. وإذا كانت أسباب هذه الزيادة المفاجئة في الاهتمام محزنة، فالاهتمام المتزايد صار مرحَّبًا به وأدى إلى تطورات مثيرة في العديد من فروع الميدان. وإذا كان إصدار طبعة ثانية لكتاب ما، مناسبة لإضافة القليل من المنشورات الجديدة وإجراء بعض التعديلات الدقيقة للمناقشات الاصلية، فإن بإمكاني الإشارة إلى مسارات جديدة كليًّا وابتكارات كبرى في البحث، لكن هذا يجعلني أواجه مشكلة: إذ يستحيل أن أتمكن من ذكر كل هذه التطورات، ولا تعداد كل الطرق التي عُدلت أو صُحّحت بها الصورة التي قدمتها في كتابي. لذلك سأوضح ببساطة، المجالات التي شهدت التقدم الأعظم فيما يخص تحليل المصادر والموضوعات التاريخية، وسأختم ذلك بالتعليق على تحولين كبيرين في المنظور الذي أثّر في أطروحة كتابي.

مصادر

1. القرآن

لم أعط القرآن مدخلًا منفصلًا في مسحي للمصادر، مفترضًا أن المرء لن يستطيع بالتأكيد

دمجه وهو النص التأسيسي للإسلام، في دراسة لكتّاب غير المسلمين. إلا أنه بمعنى معين، نص قبل إسلامي، بمعنى أنه وُجد قبل دخول الإسلام إلى المراكز الرئيسة للشرق الأوسط، وأصبح مكشوفًا للتقاليد الثقافية القديمة للشرق الأدنى التي شكّلته على هيأة الإسلام الذي ندركه اليوم. أو للتعبير عن ذلك بطريقة أخرى، القرآن نص من العصر القديم المتأخر، وهذا التصور كما ناقشته أنگيليكا نويويْرث (2010) أدى إلى ظهور عدد من الدراسات لباحثين مثل گابريّل رينوْلدز (2010 و2018) وعمران البدوي (2013) وهوْلگر زيْلنتن (2013) التي سعت إلى وضع القرآن في حوار مع نصوص أخرى ترجع إلى العصر القديم المتأخر، وقدمت منظورات مدهشة جديدة عن عالم هذا الكتاب المقدس وعن الذين يصورهم. وقد ناقش هذا بطريقة مختلفة، كريستوْف لوكسنبيْرگ (2000) الذي سعى إلى إظهار أن القرآن اعتمد على الأدب الشعائري السرياني الذي يرجع إلى العصر القديم المتأخر، وجوْزيْف فيتزتوم (2011) الذي أكد أن قصص الكتاب المقدس وصلت إلى القرآن على الأغلب عبر الإرث المسيحي السرياني.

كان الافتراض السائد أن عالم القرآن عالمٌ واجه فيه واعظ موحِّد هو محمد، معارضين وثنيين شديدي المراس متشبثين بآلهتهم القديمة. لكن جيرالد هوْتنگ (1999) جادل في أن (مشركي) القرآن كانوا موحدين نوعًا ما، بما أنهم مُثلوا بصفتهم يعبدون الله الإله الواحد، رغم وجود بقية ولاء لبعض آلهتهم الصغرى السابقة. هذه الفكرة اعتنقها بعض الباحثين بحماس بمن فيهم پاتريشيا كروْن التي نشرت سلسلة من المقالات الرائعة (2016)، محاوِلةً التوسع أكثر في «المشهد اللاهوتي» لجزيرة محمد العربية. إن قُبلت أطروحة هوْتنگ، فستغير إدراكنا للمكان الذي ولد فيه الإسلام: من منطقة نائية وثنية معزولة عن التطورات الدينية للشرق الأوسط الأوسع إلى منطقة وثيقة الصلة، مشاركة في الثورة الدينية التي شهدتها المسيحية، وإلى مدى أقل اليهودية، وانتشرت عبر الشرق الأوسط في القرن الرابع إلى القرن السادس.

إلى هذه التغيرات في المنظور، كان ثمّة تركيز مكثف على مادة القرآن ونقله: أي المخطوطات، وممارسات نسّاخها، والاختلافات في التعبير وغيرها. وهذا أيضًا لم يغير فهمنا للتفاصيل عن القرآن فحسب، بل عن نشأة الأمة المسلمة أيضًا. وقد تم تحديد تاريخ النصوص الأقدم، ولا سيما مجموعة من الطروس المشوهة، بالكاربون المشع بالنصف الأول من القرن

السابع، وهي إن صح أمرها، تعني أن أتباع محمد كانوا قد جمعوا القرآن ونقحوه ونشروه بعد وفاته بمدة قصيرة، لذا، واضح أنه كان مهمًا لهم منذ البداية. إلى ذلك، الاختلافات في التعبير ثانوية وثابتة، مما يوحي أن النقل كان مكتوبًا لا شفهيًا، وأن هناك سلطة مركزية قادرة على ممارسة درجة معينة من السيطرة على العملية. المساهمون في معرفتنا بالتاريخ المبكر لنقل الكتاب المقدس الإسلامي كُثر، لكن انظر على سبيل المثال، مايكل كوك (2004)، وفرانسوا ديرؤشىٚ (2014) وبهنام صادقي وپو بيّرگان (2010)، وألبا فيديلي (2011)، وآلن جوّرج (2011)، ونيكوّلاي سيناي (2014).

2. البرديات

رغم أن المتخصصين في الإسلاميات يتحسرون غالبًا على نقص المصادر من القرن الأول أو ما يقاربه من الحكم الإسلامي، إلا أننا محظوظون بأن لدينا عددًا كبيرًا من الوثائق البردية أصدرها مسلمون وغير مسلمين، بين جماعاتهم وفيما بينهم. والكثير منها مؤرخ، والعربية منها تبدأ بسنة 22 هـ/ 642 م. وقد استخدمت أنا البرديات بالفعل من أجل بعض المعطيات الخاصة، لكنني لم أستنفد إمكاناتها على الإطلاق. قامت پيّترا سيپستاين بالكثير من أجل تعزيز قيمتها للمؤرخين، في كل من منشوراتها الخاصة ومشاريعها البحثية، وفي الدور الذي أدته في تأسيس الجمعية العالمية لعلم البرديات العربية (2002) التي فتحت تخصصًا محدودًا لجمهور أوسع بكثير. البرديات ممتازة على وجه الخصوص للنظرات الفاحصة في العمليات الإدارية للحكم الإسلامي المبكر، وكتاب سيپستاين عن مصر (2013) تبيان رائع لهذا، مثل مقالات وداد القاضي الآسرة (مثلًا 2008). لكن هذا ليس بالتأكيد منتهى قيمتها، فقد وُظفت بنجاح لاستكشاف العواطف (راينفانت 2012)، والتفاعل بين القوى المركزية والمحلية (فوّس 2009- 10، وپاپاكوّستانتينوّ 2015)، وتطبيق نظام العدالة (تيلِير 2014)، وإعادة التنظيم الإداري والمالي (گاسكوّ 2014، وليّجندر 2014) وطرق الكتابة (گرّوب 2010). إضافة إلى ذلك، بقي الكثير من البرديات غير محقق، ولذلك، ثمة سبب لكوني متفائلًا جدًا بشأن مساهمتها المستقبلية في التاريخ الإسلامي المبكر.

3. النقوش

كان محرك التغيير في هذا المضمار الكمّ الكبير من المواد التي ظهرت في السعودية. بعضها مواد قديمة تنتشر الآن بشكل أسهل في العصر الرقمي، وبعضها مواد جديدة من العدد المتزايد من المسوحات الاحترافية التي قام بها محليون وأجانب نتجت عن الانفتاح السعودي في العقد الأخير، والكثير أنتجه هواة متحمسون يتجولون في الأنحاء بعربات رباعية الدفع باحثين عن كنوز نقوشية. وإذا كانت هذه المواد غير منشورة من قبل على الإطلاق، أو أنها تنشر في كتب صعبة المنال وببطء شديد، فهي الآن تُبث فورًا إلى العالم عبر تطبيقي الواتساب وتويتر وأنواع مواقع الإنترنت ومنتدياتها. وما سيُفعل بهذا العتاد المادي من النصوص الجديدة ما يزال موضع تفكير، لكنه أسهم بالفعل في موضوعات من قبيل نشأة اللغة العربية والخط العربي وتطورهما (روّبن 2006، ونهمي 2010 و2015، والجلاد 2012) والتديّن (إمبرت 2011) وصِلتها بالحقبة السابقة للإسلام (هاريّوماكي وليندشتيت 2016)، وحالة الحرب والهوية (ليندشتيت ستصدر قريبًا).

4. مصادر غير إسلامية

لم يكن ثمة في الحقيقة، أية اكتشافات جديدة كبرى من النصوص المسيحية واليهودية والزرادشتية لتنمية المدونة التي جمعتها، لكن ظهر العديد من الدراسات التي أضافت إلى الصورة التي قدمتُها أو عدّلتْها. على وجه الخصوص، كان هناك طبعات وترجمات جديدة (مثلًا تاريخ سِبّيوّس لتوّمسن وهاورد- جوّنستن، حوليات خوزستان لنصير الكعبي، مناظرة راهب بيْث حالىّ لديڤد تايلر، قصص أنستاسيوس السيناوي التوعوية لأندرىّ بنكّلي، سيرة حياة تيماثيوس الكاكوشتائي/ العامودي للاموّرو وكيّرالا)، ودراسات عن نصوص بلغات معينة (مايكل پن عن الكتابات السريانية) أو متعلقة بنوع أدبي خاص (كريستيان سانر عن سير الشهداء، ديڤد بيّرتيّنا عن المناظرات، وميوريل ديّبي عن كتابة التاريخ السرياني)، ودراسات عن مؤلفين بأعيانهم (پوّلين آلن عن سوّفروّنيوس، وپيتر شادلر عن يوحنا الدمشقي، وباس تير هار روّمني عن يعقوب الرّهاوي، وتوّماس أوّلوّلين عن أدوّمنان/ أركولف) ونصوص بأعيانها (فِلِپ بوث عن حوليات يوحنا النقيوسي، وتِم گرينوود عن تاريخ گيڤوّند، فِلِپوود عن حوليات إسْعَرْد)، وتحليل لمواد تكميلية (مثلًا

سيؤنيؤنگ كيم عن النسخ العربية للمراسلات بين عمر وليؤن).

موضوعات تاريخية

سآخذ في الاعتبار أدناه أربعة موضوعات عولجت في كتابي أعدُّها الأكثر أهمية، وتطورت جوهريًا في العقدين الماضيين:

1. الإسلام والعصر القديم المتأخر

سبق لبيتر براون سنة 1971 أن أدرج الإسلام في العصر القديم المتأخر، مناقشًا نشأته في الفصل الأخير من كتابه "عالم العصر القديم المتأخر". واتفقت كرؤن وكوك معه مؤكدَين في مقدمتهما لكتابهما "الهاجرية" أنهما يأخذان بجدية كبيرة حقيقة أن "تشكيل الحضارة الإسلامية حدث في العصر القديم المتأخر". وأنا أحذو حذوهم مشددًا على أن الإسلام "اتفق تمامًا مع قالب العصر القديم المتأخر" (ص 15- 16). وقد استمر هذا بكونه المنهج المهيمن، وظهر الكثير من الدراسات الغنية الرائعة التي أكدت الطرق المختلفة التي فهم الإسلام بها بوصفه تطورًا داخل سياق العصر القديم المتأخر (مثلًا سيزگوريج 2004 و2009، ومؤرؤني 2004، ومارشم 2011، وفؤدن 2004 و2013، وفان بلاديل 2009، والعظمة 2014، وأنتؤني 2014 ودراسة له ستصدر قريبًا). المجلدات في السلسلة التي صدر فيها كتابي رؤية الإسلام (دراسات في العصر القديم المتأخر والإسلام المبكر، مطبعة دارون، التي ستستحوذ عليها مطبعة جؤرجياس قريبًا) مهمة أيضًا.

لكن ما يلقي بظلاله على هذه الصورة هو الطيف المثابر لأطروحة هنري پيرين: فكرة أن الغزو العربي كان انفصامًا في عالم البحر المتوسط/ الشرق الأدنى، وأنه على الأقل في الميدان المدني والتجاري، أشّر نهاية العصر القديم المتأخر. ثار هذا الجدل منذ نُشر كتاب هنري پيرين *Mahomet et Charlemagne* سنة 1939، على الرغم من أن دراسة مكؤرميك *Origins of the European Economy* (2001) فعلت الكثير لتبيان استمرارية التجارة والتبادل بين أوربا والشرق الأوسط خلال الحقبة الإسلامية المبكرة. لكن المسألة وبطرق عديدة، ليست ما إذا كان پيرين محقًا أم لا، بل ما إذا كان إطار الجدل مناسبًا أم لا. إذ ربما كان هذا الإطار ثنائيًا جدًا ومركّزًا للغاية على حاجزي أوربا والعالم العربي كما

تم تثبيتهما بصرامة، بينما قد يكون الأفضل التفكير أكثر في شأن التنوع والاختلاف المناطقي (باستخدام رؤية دراسة نيكولاس پيرسيل وپيرگرين هوردن *Corrupting Sea* التي نظرت إلى العالم المتوسطي على أنه سلسلة من المناطق الصغيرة المترابطة ولو أنها منفصلة، تمتد إلى غرب أوراسيا كله). وقد ظهر بعض الدراسات الممتازة عن مناطق معينة من العالم الإسلامي المبكر، مثل كورِساند فينويك (2013) عن أفريقيا الشمالية الغربية، وآلن ووِلمسلي (2007) عن سوريا، وأليسن فاكا (2017) عن القوقاز، وخودادا رضاخاني (2010) عن إيران/ آسيا الوسطى.

2. علاقات المسلمين / غير المسلمين

ردًّا على التوتر الناشئ بين المجتمعات الغربية والإسلامية في أعقاب الحرب التي قادتها أميركا على الإرهاب، كان هناك الكثير من التركيز على موقف المسلمين من غيرهم وعلى علاقاتهم بهم، في الحاضر خاصة، لكن في الماضي أيضًا. وأروع دليل أكاديمي على هذا التطور هو المشروع الضخم الذي أشرف عليه ديفد توماس *Christian-Muslim Relations: a Bibliographical History* [العلاقات المسيحية الإسلامية: تاريخ ببليوغرافي] (2009-) الذي يمدنا بقائمة شاملة مع وصف موجز، لنصوص تلقي الضوء على التفاعل الإسلامي-المسيحي، ماديًّا وفكريًّا، منذ القرن السابع حتى القرن العشرين. وكان هناك أيضًا عدد كبير من الأعمال التي نشرت عن الأوجه المتنوعة لهذا الموضوع، ولا سيما العلاقات الاجتماعية-القانونية بين المسلمين وغيرهم (فرِدمان 2003، وليڤي- روبن 2011، وسيمونسن 2011، وتيلير 2017)، والعلاقات الاجتماعية- الدينية (گريفث 2008، وتوماس 2003)، وظاهرة التحول من دين إلى آخر (سيمونسن 2013، وپاپاكونستانتينو 2018) والمناظرات اللاهوتية (گريفث 2002، وبيرتينا 2011). إضافة إلى ذلك، ظهر موضوع فرعي مثير للاهتمام، وهو الدراسات الإبراهيمية (سِلفرستاين 2015)، التي سعت إلى إيجاد أرضية مشتركة بين الفروع الإبراهيمية الثلاثة، كما أشار إليه بوضوح عنوان كرسي كيمبرج الجديد الذي حازه گراث فودن: أستاذ "الأديان والقيم الإبراهيمية المشتركة". وكان ثمة اهتمام أقل بشكل مثير، بالعلاقات الإسلامية مع الزرادشتيين، لكن دراسة آندرو ماگنوسن (2014) تمنحنا أساسًا ممتازًا، وبشأن السياق الإيراني السابق للإسلام، لدينا الآن العمل

النافذ البصيرة لريچارد پاين (2016).

3. الهوية

أصبحت الهوية موضوعًا ساخنًا في العديد من المجالات بعد أن كشف انهيار الاتحاد السوڤييتي عن عدد كبير من المجتمعات الصغيرة التي يبدو أنها حافظت على هوية مميزة رغم عقود الحكم السوڤييتي. وقد استغرق الأمر وقتًا قبل أن يصبح سائرًا في الدراسات الإسلامية، لكنه الآن يُدرس من عدد من المنظورات المختلفة. وقد تساءل فريد دوْنر (2012) وپيتر ويّب (2016) عما إذا كان بإمكاننا ببساطة أن نعرّف الفاتحين العرب بأنهم عرب و/ أو مسلمون؛ فأثبت الأول أن أتباع محمد عرّفوا أنفسهم جوهريًّا بمصطلحات دينية في المقام الأول، بصفتهم "مؤمنين" ولم يفكروا في أنفسهم بأنهم متميزون عن اليهود والمسيحيين؛ ولم يحدث الانفصال عن الأخيرين وتبني هوية مميّزة إلا مع نهاية القرن السابع. وتكمل نظريةُ ويّب نظريةَ دوْنر، مفترضة أن نشوء هوية عربية إثنية لم يبدأ إلا بعد منتصف القرن السابع، ولم تتطور من هوية عربية سابقة للإسلام. ولكلتا النظريتين مؤيدون ومعارضون أقوياء، لذا فالقضية ما زالت بعيدة عن الحسم، لكن الجدل الذي أثاراته كان مرحّبًا به ومفيدًا (هوْيلاند 2017). وعلى الرغم من أن طبيعة الهوية العربية الإسلامية انتزعت بريق الشهرة، إلا أن هويات أخرى للشرق الأوسط في القرون الوسطى قد جذبت بعض الاهتمام، مثل المسيحيين الشرقيين (روْمني 2009) والفرس/ الإيرانيين (آغا 2003) وسكان أواسط آسيا (دي لا ڤيْسيرْ 2007، كاريْف 2015)، مع فهم أن نشوء الحضارة الإسلامية لم يُفضِ إلى صياغة هوية عربية وإسلامية جديدة فحسب، بل أدى إلى إعادة تشكيل هويات أولئك الذين وجدوا أنفسهم الآن يعيشون داخلها (مثلًا؛ كيْنيْدي 2009، وساڤانت 2013 وساڤران 2017 عن أوجه الهوية الإيرانية الإسلامية).

4. انتقال المعرفة

داخل هذا الموضوع الكبير والصعب التناول، كان ثمة عدد من الحقول المتنامية الرئيسة. أولها، انتقال المعرفة العلمية للعصر القديم المتأخر إلى الدولة الإسلامية المزدهرة، حالما توطدت في العراق بشكل خاص، وحظي باهتمام استثنائي جزئيًا على الأقل، لأنه يمدنا

بقصة 'أنباء سارّة' عن كيفية قيام المسلمين بصيانة العلم القديم وإكماله، ومن ثَمَّ، أوصلوه إلى أوربا القرون الوسطى لحفّزوا نهضتها. كان التركيز بشكل رئيسي على المدخلات اليونانية (گوتاس 1998)، لكن المساهمات السريانية (تانوس 2018) والفارسية والسنسكريتية (فان بلادىٰ 2012 و2015) حظيت أيضًا ببعض الاهتمام. ثانيًا، هناك انتقال المعرفة الشرعية- اللاهوتية، وهنا كانت القضية الرئيسة التي على المحك هي كيف نقلت المواد من محمد وأصحابه إلى جامعي أقدم كتب الفقه الموجودة ورسائل القرن التاسع الدينية، ودرجة التحول والتغيّر التي أصابتها خلال العملية (مثلًا شوّماكر 2011، وگورّكي/ مؤنسكي/ شوّلر 2012، وگليّدهل 2012 وسكوّت لوكاس 2008). ثالثًا، جرى تقصي انتقال المعرفة التاريخية بشكل جوهري؛ فرغم كثرة تشكّي بعض المؤرخين وغيظهم من الشحة النسبية لمعرفة كهذه عن الشرق الأوسط في الحقبة 630- 780 (وهو ما كان السبب في اختياري لهذين التاريخين)، تم إنجاز بعض أعمال الاستقصاء المفيدة بهدف التثبت من ماهية المادة التي دُوِّنت، وكيف جرى تمريرها، وإلى أية درجة أُعيد تشكيلها وهكذا (مثلًا دوّنر 1998، والهبري 1999، وإيلاد 2003، وبوّروت 2010، وهوّيلاند 2011، وشاينر 2012، وكوّنتيّرنوّ 2014، وزيكوّفيچ- كوّگهيل 2017).

خاتمة

هناك العديد من التصحيحات اليسيرة على كتابي التي كنت سأقوم بها لو كنت أملك الوقت والمجال، لكني سأختم بذكر تغييرين في المنظور كنت سأتبناهما أو على الأقل أستكشفهما استرجاعيًا؛ أولهما رغم أني في كتابي (الإسلام كما رآه الآخرون) حاولت "أن أظهر التوازيات والتشابهات بين روايات الشهود المسلمين وغير المسلمين" (591 من الأصل)، إلا أنني قمت بتفرقة حادة بين المصادر الإسلامية وغير الإسلامية، متأثرًا بتوكيد كرّون وكوك أن بالإمكان "التحرك خارج" الإرث الإسلامي (1977، 3). وأنا الآن أشعر أن هذا ليس الخيار الصحيح حقًا، لأن كتابات مختلف الجماعات الدينية كانت مترابطة أكثر بكثير مما كان يُعتقد سابقًا، على الأقل بحكم حقيقة أن مؤلفيها عاشوا متقاربين من بعضهم لا منعزلين. وقد لمّح إلى هذا لوّرنس كوّنراد منذ وقت طويل (1990، 42- 44، و1992، 399)، ووسعه مؤخرًا أنتوّنيوّ بوّروت (2010، 137- 66)، وأنا من حينها قمت بدمجه في

منشوراتي اللاحقة، ولا سيما في كتابي (في سبيل الله *In God's Path*) (2015، 2- 3)، حيث أكدت أن "تقسيم المصادر (إلى إسلامية وغير إسلامية) تقسيم زائف. فالمسلمون وغير المسلمين عاشوا في العالم نفسه، وتفاعلوا مع بعضهم، بل قرأوا كتابات بعضهم بعضًا"، وقررت ببساطة، التفرقة بين المصادر المبكرة واللاحقة، مفضِّلًا "السابقة على اللاحقة بغض النظر عن الانتماء الديني لمؤلفيها".

ثانيًا، كان ثمة دفعة إلى حد ما، لتصنيف ثقافة الشرق الأوسط وسياساته في القرن السابع حتى القرن التاسع بوصفها "إسلامية"، مع أن الحكام كانوا أقلية صغيرة تمامًا من الناحية الديموغرافية، ولذلك كان الشرق الأوسط ما يزال مسيحيًّا وزرادشتيًّا ويهوديًا مع جماعات غير إسلامية أخرى، وفي كل الأحوال، استغرقت الحضارة الإسلامية وقتًا كي تتبلور. هذا واضح بالطبع: فلم تتخذ الخصائص المميزة لنظام عالمي جديد شكلًا وهيمنةً إلا عبر قرون، والتحول الشامل عملية بطيئة، ففي بعض المناطق لم يصبح المسلمون أغلبية إلا في أواخر العصور الوسطى. لكن يصح أن مضامين هذا لم يجر توسيعها لتصبح نهجًا في الكتابة عما نطلق عليه بشكل أكثر حيادية 'الشرق الأوسط في العصور الوسطى المبكرة'. وقد أوضحت بالتأكيد، دور غير المسلمين في كتابي (الإسلام كما رآه الآخرون)، لكن لأني كنت مهتمًّا بهم بصفتهم شهودًا على التاريخ الإسلامي؛ لم أصورهم بالكامل بوصفهم فاعلين في هذا التاريخ. وربما كان ما نحتاج إليه نهجًا أكثر تكاملًا، يأخذ في الاعتبار كل المساهمين المختلفين في صنع حضارة جديدة في الشرق الأوسط من القرن السابع حتى القرن التاسع، لأن غير المسلمين لم يتأثروا بأعمال الحكام الجدد فحسب، بل أثروا أيضًا في سياسات هؤلاء الحكام، وشاركوا ماديًّا وفكريًّا في التحول الديني والثقافي للمنطقة. ويمكن للمرء أن يحقق هذا بطرق عديدة؛ بإبراز أنه كان "عالمًا مشتركًا" (تانوّس 2010، القسم الثالث)، أو بالتعامل معه بصفته "مجتمعًا إمبراطوريًّا" (ڤايتس 2018، المقدمة)، يميل كما نعرف من إمبراطوريات أخرى، إلى أن يكون بوتقة انصهار للشعوب، يعتمد الحكام الجدد فيها على مواهب من كل قطاعات سكان بلادهم دون تمييز كثير. وكما عبّر مراقب معاصر للنظام المغولي بشيء من السخرية: "كل من يتقدم من المغول ويعرض عليهم أيّة ثروة من العالم، يقبلونها منه ويهبونه أي منصب يسعى إليه... كل ما يطلبونه التفاني في الخدمة والخضوع (مؤرگن 1982، 124). الشيء الملفت للنظر بشأن عقيدة الفاتحين العرب في القرن السابع

أنها لم تكن تفضل أو تستثني أيّة فئة اجتماعية ولم تقدس أية تراتبية، مما جعل الالتحاق بها سهلًا، وصارت وسيلة أمكن لأناس مختلفين للغاية استعمالها للاندماج والتعايش (هوّيلاند 2015، 162- 64، 228- 29). وليس مرجحًا أن يحل الوسم 'الشرق الأوسط في العصور الوسطى المبكرة' محل 'الإسلام المبكر'، لكن علينا على الأقل أن نأخذ في الاعتبار أنه كان أرضًا لتعددية مدهشة، ليس من الناحية الدينية فحسب، بل من الناحية الإثنية واللغوية أيضًا، وأن نسعى إلى تضمين هذا في رواياتنا التاريخية.

مؤلفات مرجعية جديدة مفيدة

Berg, Herbert. *Routledge Handbook on Early Islam* (London, 2018).

Howard-Johnston, James. *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century* (Oxford and New York, 2010).

Robinson, Chase. *Islamic Historiography* (Cambridge, 2003).

———, ed. *The New Cambridge History of Islam, vol. 1: The Formation of the Islamic World* (Cambridge, 2010).

Johnson, Scott, ed. *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (Oxford, 2012).

Kennedy, Philip, *et al.*, eds. *The Library of Arabic Literature* (New York, 2012-).

Milwright, Marcus, *An Introduction to Islamic Archaeology* (Edinburgh, 2010).

مؤلفات ذُكرت في هذه المقدمة

Agha, S.S.. *The Revolution Which Toppled the Umayyads: Neither Arab nor ʿAbbāsid* (Leiden, 2003).

Allen, Pauline. *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents* (Oxford, 2009).

Anthony, Sean. *Crucifixion and Death as Spectacle: Umayyad Crucifixion in its Late Antique Context* (New Haven, 2014).

———. *Muḥammad and the Empires of Faith* (Berkeley, forthcoming).

al-Azmeh, Aziz. *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People* (Cambridge, 2014).

Azzi, Joseph. *The Priest and the Prophet: The Christian Priest Waraqa Ibn Nawfal's Profound Influence Upon Muḥammad* (Leicester, 2005).

el-Badawi, Emran. *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (London, 2013).

Bertaina, David. *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Liter-*

ary Form in the Early Islamic Middle East (Piscataway NJ, 2011).

Binggeli, André. *Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme. Édition, traduction, commentaire* (PhD thesis; Paris IV/Sorbonne, 2001).

Booth, Philip, "Shades of Blues and Greens in the Chronicle of John of Nikiou", *Byzantinische Zeitschrift* 104 (2011), 555-601.

Borrut, Antoine, *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (Leiden, 2010).

Chrysostomides, Anna, *Ties that Bind: Social Dynamics of Family Networks and Conversion between Christianity and Islam in the 8th-10th centuries CE* (PhD; Oxford, 2018).

Conrad, Lawrence, "Theophanes and the Arabic Historical Tradition", *Byzantinische Forschungen* 15 (1990), 1-44.

——— "The Conquest of Arwad: a Source-Critical Study", in *id.* and Averil Cameron, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material* (Princeton, 1992), 317-401.

Cook, Michael, "The Stemma of the Regional Codices of the Koran", *Graeco-Arabica* 9-10 (Athens, 2004), 89-104.

Conterno, Maria, *La 'descrizione dei tempi' all'alba dell'espansione islamica. Un'indagine sulla storiografia greca, siriaca e araba fra VII e VIII secolo* (Berlin, 2014).

Crone, Patricia, *The Qur'ānic Pagans and Related Matters*, ed. H. Siurua (Leiden, 2016).

——— and Cook, Michael, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977).

De la Vaissière, *Étienne, Samarcande et Samarra: Élites d'Asie centrale dans l'empire Abbasside* (Leuven, 2007).

Debié, Muriel, *L'écriture de l'histoire en syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam* (Leuven, 2015).

Déroche, Francois, *Qurans of the Umayyads* (Leiden, 2014).

Donner, Fred, *Narratives of Islamic Origins* (Princeton, 1998).

——— *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge MA, 2010).

Elad, Amikam, "The Beginnings of Historical Writing by the Arabs: The Earliest Syrian Writers on the Arab Conquests", *JSAI* 28 (2003), 65-152.

Fedeli, Alba, "The Digitization Project of the Qur'ānic Palimpsest, MS Cambridge University Library Or. 1287, and the Verification of the Mingana-Lewis Edition: Where is Salām?", *Journal of Islamic Manuscripts* 2 (2011), 100-17.

Fenwick, Corisande, "From Africa to Ifrīqiya: Settlement and Society in Early Medieval North Africa (650–800)", *al-Masāq* 25 (2013), 9-33.

Foss, Clive, "Egypt under Mu'āwiya", *BSOAS* 72 (2009), 1-24, 259-78.

Fowden, Garth, *Qusayr 'Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria* (Berkeley, 2004).

——— *Before and After Muhammad: The First Millennium Refocused* (Princeton, 2013).

Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge, 2003).

Gascou, Jean, "Arabic Taxation in the Mid-Seventh Century Greek Papyri", *Travaux et Mémoires* 17 (2013), 671-77.

George, Alain, "Le palimpseste Lewis-Mingana de Cambridge, témoin ancien de l'histoire du Coran", *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 2011, 377-429.

Gibson, Dan, *Qur'anic Geography* (Saskatoon, 2011).

Gledhill, P.J., "Motzki's Forger: The Corpus of the Follower 'Ata' in Two Early 3rd/9th Century Hadith Compendia", *Islamic Law and Society* 19

(2012), 160-93.

Görke, A., Motzki, H., and Schoeler, G., "First-Century Sources for the Life of Muḥammad: A Debate", *Der Islam* 89 (2012), 2-59.

Greenwood, Tim, "A Reassessment of the History of Lewond", *Le Muséon* 125 (2012), 99-167.

Griffith, Sidney, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period* (Aldershot, 2002).

——— *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton, 2008).

Grob, Eva, *Documentary Arabic Private and Business Letters on Papyrus* (Berlin, 2010).

Gutas, Dmitri, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society* (Abingdon and New York, 1998).

Hawting, Gerald, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam* (Cambridge, 1999).

Harjumäki, J., and Lindstedt, I., "The Ancient North Arabian and Early Islamic Arabic Graffiti", in S. Svärd and R. Rollinger, eds., *Cross-Cultural Studies in Near Eastern History and Literature* (Münster, 2016), 59-94.

el-Hibri, Tayib, *Reinterpreting Islamic Historiography* (Cambridge, 1999).

Horden, Peregrine, and Purcell, Nicholas, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History* (Oxford, 2000).

Hoyland, Robert, *Theophilus of Edessa and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam* (Liverpool, 2011).

——— *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic State* (Oxford and New York, 2015).

——— "Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East", *al-'Usūr al-Wusṭā* 25 (2017), 113-40.

——— *The 'History of the Kings of the Persians' in Three Arabic Chronicles* (Liverpool, 2018).

Imbert, Frédéric, "L'Islam des pierres: l'expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129 (2011), 57-78.

al-Jallad, Ahmad, *Ancient Levantine Arabic* (PhD; Harvard, 2012).

al-Ka'bi, Nasir, *A Short Chronicle on the End of the Sasanian Empire and Early Islam* (Piscataway NJ, 2016).

Karev, Yuri, *Samarqand et le Sughd à l'époque 'Abbasside: Histoire politique et sociale* (Leuven, 2015).

Kennedy, Hugh, "Survival of Iranianness", in V.S. Curtis and S. Stewart, eds., *Idea of Iran IV: The Rise of Islam* (London, 2009), 13-29.

Kim, Seonyoung, *The Arabic Letters of the Byzantine Emperor Leo III to the Caliph 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz* (PhD thesis, Catholic University of America; Washington DC, 2017).

Lamoreaux, John, and Cairala, Cyril, ed.tr., "The Life of Timothy of Kākhushtā", *PO* 48 (2000), 9-183.

Legendre, Marie, "Islamic Conquest, Territorial Reorganization and Empire Formation: A Study of Seventh-Century Movements of Population in the Light of Egyptian Papyri", in A. Gnasso *et al.*, eds., *The Long Seventh Century: Continuity and Discontinuity in an Age of Transition* (Bern, 2014), 235-50.

Levy-Rubin, Milka, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire* (Cambridge, 2011).

Lindstedt, I., "Religious Warfare and Martyrdom in Arabic Graffiti (70s–110s AH/690s–730s CE)", in Fred Donner and Rebecca Hasselbach-Andee, eds., *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia, 500–700 CE* (Chicago, forthcoming).

——— "Early Arabic Epigraphic Evidence and Believer/Muslim Group

Identity", *JSAI* forthcoming.

Lucas, Scott, "Where Are the Legal Hadith? A Study of the *Muṣannaf* of Ibn Abī Shayba", *Islamic Law and Society* 15 (2008)), 283-314.

Luxenberg, Christoph, *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin, 2000; English trans., Amherst NY, 2007).

Magnusson, Andrew, *Muslim-Zoroastrian Relations and Religious Violence in Early Islamic Discourse, 600-1100 CE* (PhD; Santa Barbara, 2014).

Marsham, Andrew, "Public Execution in the Umayyad Period: early Islamic punitive practice and its late antique context", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 11 (2011), 101-36.

Morgan, David, "Who ran the Mongol Empire?", *JRAS* 1982, 124-36.

Morony, Michael, "Economic Boundaries? Late Antiquity and Early Islam", *JESHO* 47 (2004), 166-194.

Motzki, Harald, *Reconstruction of a Source of Ibn Isḥāq's Life of the Prophet and Early Qur'ān Exegesis: A Study of Early Ibn 'Abbās Traditions* (Piscataway NJ, 2017).

Nehmé, Leila, "A glimpse of the development of the Nabataean script into Arabic", in M.C.A. Macdonald, ed., *The Development of Arabic as a Written Language* (Oxford, 2010), 47–88.

——— "Aramaic or Arabic? The Nabataeo-Arabic Script and the Language of the Inscriptions written in this script", in A. al-Jallad, ed., *Arabic in Context* (Leiden, 2017), 75-98.

Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin, 2010); translated into English as *The Qur'ān and Late Antiquity: a Shared Heritage* (Oxford and New York, 2018).

Nevo, Yehudaa, and Koren, Judith, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State* (Amherst NY, 2003).

Ohlig, K-H, ed., *Early Islam: A Critical Reconstruction Based on Contemporary Sources* (Amherst NY, 2013).

———, and Puin, G-R, eds., *The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History* (Amherst NY, 2008).

O'Loughlin, Thomas, *Adomnan and the Holy Places* (London, 2007).

Papaconstantinou, Arietta, "The Rhetoric of Power and the Voice of Reason" in S. Procházka *et al.*, eds, *Official Epistolography and the Language(s) of Power* (Vienna 2015), 267-81.

——— *et al.*, eds., *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond* (Farnham, 2015).

Payne, Richard, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity* (Berkeley, 2015).

Penn, Michael, *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam* (Berkeley, 2015).

Powers, David, *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet* (Philadelphia, 2009).

al-Qadi, Wadad, "Population Census and Land Surveys under the Umayyads", *Der Islam* 83 (2008), 341-416.

Reinfandt, Lucian, "On Emotions in Early Muslim Administration: The Chancery of Qurra ibn Šarīk, Governor of Egypt", *Imperium and Officium Working Papers* 2012, 1-30.

Reynolds, Gabriel, *The Qur'ān and its Biblical Subtext* (London, 2010).

——— *The Qur'ān and the Bible* (New Haven, 2018).

Rezakhani, Khodadad, *Empires and Microsystems: Sasanian Economy in Late Antiquity and Beyond, 500-750* (PhD; UCLA, 2010).

Robin, Christian, "La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 59 (2006), 320-64.

Romeny, Bas ter Haar, ed., *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*

(Leiden, 2009).

——— ed., *Religious Origins of Nations: The Christian Communities of the Middle East* (Leiden, 2009).

Sadeghi, Behnam, and Bergmann, Uwe, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet", *Arabica* 57 (2010), 343-436.

Sahner, Christian, *Christian Martyrs under Islam: Religious Violence and the Making of the Muslim World* (Princeton, 2018).

Savant, Sarah, *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion* (Cambridge, 2013).

Savran, Scott, *Arabs and Iranians in the Islamic Conquest Narrative: Memory and Identity Construction in Islamic Historiography* (London, 2017).

Schadler, Peter, *John of Damascus and Islam* (Leiden, 2017).

Scheiner, Jens, "Writing the History of the *Futūḥ*: the *Futūḥ*-Works by al-Azdī, Ibn A'tham and al-Wāqidī", in P. Cobb, ed., *The Lineaments of Islam. Studies in Honor of Fred Donner* (Leiden, 2012), 151-76.

Schoeler, Gregor, *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read*, tr. by S. Toorawa (Edinburgh, 2009).

Shoemaker, Stephen, "In Search of 'Urwa's *Sīra*: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad", *Der Islam* 85 (2011), 257–344.

——— *The Death of a Prophet: The End of Muḥammad's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphia, 2012).

Sijpesteijn, Petra, *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official* (Oxford, 2013).

Silverstein, Adam, *et al.*, eds. *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions* (Oxford, 2015).

Simonsohn, Uriel, *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews Under Early Islam* (Philadelphia, 2011).

——— "Halting Between Two Opinions': Conversion and Apostasy in Islam", *Medieval Encounters* 19 (2013), 342-70.

Sinai, Nicolai. "When did the Consonantal Skeleton of the Qur'ān Reach Closure?", *BSOAS* 77 (2014), 273–292, 509–521.

Sizgorich, Thomas, "Narrative and Community in Islamic Late Antiquity", *Past and Present* 185 (2004), 9-42.

——— *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam* (Philadelphia, 2012).

Tannous, Jack, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers* (Princeton, 2018).

Taylor, David, "The Disputation between a Muslim and a Monk of Bet Hale", in Sidney Griffith *et al.*, eds., *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke* (Wiesbaden, 2015), 187-242.

Thomas, David, *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq* (Leiden, 2003).

——— ed., *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* (Leiden, 2009-).

Thomson, Robert, and Howard-Johnston, James, *The Armenian History Attributed to Sebeos* (Liverpool, 1999).

Tillier, Mathieu, "Dispensing Justice in a Minority Context: the Judicial Administration of Upper Egypt under Muslim Rule", in R. Hoyland, ed., *The Late Antique World of Early Islam* (Princeton, 2014), 133-56.

——— *L'invention du cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam* (Paris, 2017).

Vacca, Alison, *Non-Muslim Provinces under Early Islam: Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania* (Cambridge, 2017).

Van Bladel, Kevin, *The Arabic Hermes: from Pagan Sage to Prophet of Science* (Oxford, 2009).

——— "The Arabic History of Science of Abū Sahl ibn Nawbakht (fl. *ca* 770-809) and its Middle Persian Sources", in D. Reisman and F. Opwis, eds., *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas* (Leiden, 2012), 41-62.

——— "Eighth-Century Indian Astronomy in the Two Cities of Peace", in A. Ahmed *et al.*, eds., *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Patricia Crone* (Leiden, 2014), 257-94.

Walmsley, Alan, *Early Islamic Syria: An Archaeological Assessment* (London, 2007).

Webb, Peter, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam* (Edinburgh, 2016).

Witztum, Joseph, *The Syriac Milieu of the Qur'ān: The Recasting of Biblical Narratives* (PhD; Princeton, 2011).

Wood, Philip, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq* (Oxford, 2013).

Zellentin, Holger, *The Qur'ān's Legal Culture* (Tübingen, 2013).

Zychowicz-Coghill, Edward, *Conquests of Egypt: Making History in ʿAbbāsid Egypt* (PhD; Oxford, 2017).

في ذكرى أبي
رؤبرت

مختصرات

[هذا التوضيح للمختصرات يفيد القارئ في التعرف على بعض المصادر التي رجع إليها المؤلف في هوامش الصفحات وفي الفهرسين أ و ب. المترجم]

AB	*Analecta Bollandiana.*
BL	British Library (used in manuscript references).
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies.*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift.*
CCSG	Corpus Christianorum, series graeca.
CE	*Coptic Encyclopaedia*, ed. A.S. Atiya, 8 vols. (New York, 1991).
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.*
DOP	Dumbarton Oaks Papers.
EI[2]	*Encyclopaedia of Islam*, ed. H.A.R. Gibb et al. (Leiden and London 1960-).
EIr	*Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater (London 1985-).
GOTR	*Greek Orthodox Theological Review*
JA	*Journal asiatique.*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society.*
JE	*The Jewish Encyclopaedia*, ed. I. Singer et al. (New York 1901-6).

JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient.*
JJS	*Journal of Jewish Studies.*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies.*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society.*
JQR	*Jewish Quarterly Review.*
JSAI	*Jerusalem Studies in Arabic and Islam.*
JSS	*Journal of Semitic Studies.*
MGH	*Monumenta Germaniae Historica.*
OC	*Oriens Christianus*
OCP	*Orientalia Christiana Periodica.*
PdO	*Parole de l'Orient.*
PG	*Patrologiae Graecae cursus completus,* ed. J.P. Migne, 161 vols. (Paris 1857-66).
PL	*Patrologiae Latinae cursus completus,* ed. J.P. Migne, 221 vols. (Paris 1844-90).
PO	*Patrologia Orientalis.*
REA	*Revue des études arméniennes.*
RHR	*Revue de l'histoire des religions.*
ROC	*Revue de l'Orient Chrétien.*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

اعتراف بالفضل

يبدأ كثير من الكتّاب الذين يظهرون في هذا الكتاب مؤلفاتهم بالشكوى من ضخامة المهمة التي يواجهونها، ويتحسرون على مدى النقص لديهم. هذا التواضع الشخصي كان بالطبع وسيلة أدبية مهمتها أن تحبط أي اتهامات بالتهور، وتضخِّم الموضوع الذي جرت معالجته، لكنها قد تعكس أيضًا، كما هي الحالة هنا بالتأكيد، تحفظات حقيقية. فقد شعر جوّشوا العامودي وهو يشرع في الحوليات المنسوبة إليه، "مثل رجل أُمِر بأن ينزل إلى مياه عميقة، وهو لا يجيد السباحة" لكن صلاة راعيه "أنجته من الغرق وسحبته من البحر". وكنت محظوظًا مثله، فقد أنقذني من الخطأ والتحير المفرطين، كرم ولطف لا حد لهما من عدد من الخبراء في مجالاتهم الذين أزعجتهم باستمرار، طلبًا للمعلومات والنصيحة: سِبّاستيان بروك (اللغة السريانية)، وسيدني گريفث (العربية المسيحية)، وجيمس هاوَرد- جونستن وسيريل مانّو (التاريخ البيزنطي واللغة اليونانية) وروبرت توماس (اللغة الأرمينية). وعندما كنت في جامعة پرنستن سنة 1990- 1991، زميلًا زائرًا بمنحة جين إيلزا پروكتر، وباحثًا بمنحة فولبرايت، منحني پيتر براون ومايكل كوك وأفروم أودوڤچ توجيهًا سديدًا وترحيبًا دافئًا. وحين كنت في جامعة گرونِنگن سنة 1992، باحثًا بمنحة إيراسمُس، أفادني هان دريجفرز وگيريت رينِنك دون اعتراض، بسعة اطلاعهما وضيافتهما. ورغم الطريقة التي لا يمكن لمسها، كانت الأمسيات الممتعة التي قضيتها بصحبة پيتر أوبراين وشون هاسلهيرست وتيِري لابيكا الواسعي المعرفة والمحفِّزَين، مفيدة أيضًا.

ثمة آخرون أنا مدين لهم بدين أكثر تحديدًا. فقد قرأتْ أڤريل كامِرون مخطوطة الكتاب كلها، وقامت بتصحيحات كثيرة، وحفزتني على القيام بتحسينات عديدة. وأتاح لي برنارد فلوسن وأندريو پالمر النسختين التحضيريتين لكتابيهما اللذين لم يكونا قد نشرا بعد؛ حكايات أنستاسيوس السيناوي وسيرتي ثيودوسيوس الآمدي وشمعون الزيتوني على التوالي. وشجعني يهودا نيڤو على أن أكون أكثر اطلاعًا على الأدلة الآثارية، وأنا أتذكر بودّ، نقاشاتنا الحامية

الكثيرة في برية الرب حول أصول الإسلام. وساعدني آلن جوْنز الذي كان يعتني باهتماماتي منذ أيام ما قبل التخرج، في ترتيب الرحلات الدراسية والمنِح. وكرس نيتزان أميتاي-پرِنْس الكثير من الجهد في أوقات مختلفة وقارات مختلفة، في حل أحاجي عبرية متعددة. وكانت كيكي كاييسيدوْ وفوْلا فيِّتِّي وكلتاهما من جامعة تسالوْنيكي، أول من وضعني على طريق تعلم اللغة اليونانية. وبذلت بريندا هوْل المفهرِسة المسجلة في جمعية المفهرسين، جهدًا كبيرًا في تجهيز ما يُعد أداة أساسية لكتاب كهذا. وصححت فيروْنيك أوْفْريجندر تجارب طباعة النص كله، بجهد محب، ولم تتوقف عن منحي التشجيع.

أبقيت إلى الأخير أولئك الذي ليسوا آخرِين مطلقًا، وكانوا في الحقيقة لا غنى عنهم لهذا الكتاب. سأبقى مدينًا بالكثير للاري كوْنراد حتى لو لم أقم بذكر تعليقاته المفيدة الجادة على مسودات مختلفة، وتنقيحه الزائد. وقد دعاني لحضور أول ورشة عمل عن مشروع العصر القديم المتأخر والإسلام المبكر، في أكتوبر 1989، الذي تزامن مع مستهل بحوثي في هذا المجال، وحثني على منهج أكثر تداخلًا بين التخصصات. وقد رافقني مرحه وصبره خلال أكثر مراحل هذا الكتاب الكبير إرهاقًا، وأظهر ثباتًا مثيرًا للإعجاب في وجه كتلة التصحيحات ذات الحجم الذي كان سيجعل أي رجل أقل منه، يجبن عنها. هذا، وأدين لپاتريشيا كروْن بحقيقة أني لولاها ما جئت إلى موضوع التاريخ الإسلامي أبدًا، ولن يفشل أحد في ملاحظة أن دراساتها ألهمت هذا الكتاب. وهو لها أيضًا بمعنى أن ذهنها المرهف قد شحذ مناقشاته، وأن إيمانها بقيمته آزرني حتى النهاية، لكنها بالطبع بريئة من كل نقائصه.

روْبرت ج. هوْيلاند

20 يونيو 1997

مدخل

يبدأ هذا الكتاب دراسته إذ تشارف آخر حرب كبرى في العصر القديم على نهايتها. فبعد حملة ملحمية، هزم الإمبراطور البيزنطي هيّراكليوس (610- 41 م)* الجيشَ الفارسي الذي كان قبل سنتين فقط على وشك احتلال قلب إمبراطوريته، القسطنطينية نفسها. لكنه مع النصر، أظهر كرمه ومد يد الصداقة للإمبراطور الفارسي الجديد الذي قبلها بامتنان وعبر عن نيته «العيش بسلام وحب معكم، يا إمبراطور القسطنطينية ويا أخانا، ومع الدولة البيزنطية.» وعاد هيّراكليوس بالنصر إلى العاصمة التي «خرج سكانها للقائه بحماسة مفرطة...، يحملون أغصان الزيتون والمشاعل هاتفين له بالدموع والفرح.» وبعد قرن ونصف، عند نهاية المرحلة التي تعامل معها هذا الكتاب، قُدمت إلينا صورة مختلفة تمامًا، هي صورة الخليفة العربي المهدي (775- 85 م)، حاكم كل الأراضي التي كانت سابقًا تحت سيطرة الفرس، وكثير من تلك الأراضي التي امتلكها البيزنطيون، وهو يسافر خارج عاصمته بغداد التي كانت على الأرجح أعظم مدينة في العالم في ذلك الوقت، مصحوبًا بحراسه وقوافل أمتعته وعبيده وأمواله. وعلى الطريق الذي اجتازه، مر على مقربة من مدينة الرقة ببيت زعيم أموي، فأُخبر أن هذا الرجل كان قد أظهر شهامته لجد الخليفة الحالي، فاستدعى المهدي أحفاد الأموي وعياله على الفور و«أمر لهم بعشرين ألف دينار وبأن تجرى عليهم الأرزاق.» ثم واصل طريقه إلى حلب حيث التقى بقبيلة تنوخ العربية المسيحية وهم يرتدون أفخر الثياب ويمتطون خيولهم الأصيلة. فغضب المهدي إذ وجد أن ثمة عربًا ما زالوا غير مسلمين، وطالبهم بالتحول عن دينهم «فأسلم نحو خمسة آلاف رجل منهم».[1]

---

* [هو هِرَقْل في المصادر التاريخية العربية، والتاريخان هنا وعلى امتداد الكتاب يمثلان مدة الحكم أو المنصب. أما تواريخ الولادة والوفاة فستفهم من السياق. المترجم]

(1) *Chron. paschale,* 736, and Theophanes, 328 (Heraclius); الطبري 3، 494- 95 (163 هـ/ 780)، و Michael the Syrian 12.I, 478-79/1 (Mahdi).

2 هذه إذن حقبة شهدت تحولات كبرى: نهاية صراع القوى الذي استمر لألف ومئة سنة بين الإمبراطوريتين اليونانية-الرّومانية والفارسية، وظهور كيان سياسي- ديني جديد حقق حلم كورش الميدي والإسكندر الأكبر في توحيد المنطقة الكبرى من غرب المتوسط إلى نهر السند و"الانتقال من عالم العصر القديم المتأخر المعهود إلى العصور الوسطى."[1] ومع ذلك، هي حقبة لا نفهمها جيداً، والسبب في ذلك بشكل رئيس، الطبيعة الإشكالية لمادة المصادر المكتوبة. فقد وجد المختصون في البيزنطيات أنفسهم بإزاء كَمٍّ كبير من المؤلفات الدينية، وكَمٍّ غير كافٍ من الكتابات التاريخية،[2] ويعاني المختصون في اليهوديات والفارسيات من صعوبة الحصول على نصوص من أي نوع،[3] والمختصون في الإسلاميات الذين أسعدهم من قبل، أن موضوعهم "ولد بكامل الوضوح التاريخي"، اكتشفوا مؤخرًا إلى أي حد كان التاريخ الظاهري جدلًا دينيًا- شرعيًا مموهًا، بل إن بعضهم يشكك حتى في ما إذا كان الكم الكبير من الأعمال العربية التاريخية التي ظهرت في القرن الثامن وبدايات القرن التاسع، يحتوي على ذاكرة أصيلة لظهور الإسلام ونموه المبكر.[4]

والطريق الوحيد لخروج علماء كل تخصص من هذا المأزق هو أن يكونوا أحسن معرفةً كلٌّ بما لدى الآخر من مواد المصادر. هذه النقطة وضحها بدقة قبل أربعة عقود المؤرخ الفرنسي كلود كاهن الذي استطاع من خلالها أن يرسم صورة لبلاد النهرين* في القرن

(1) Herrin, *Formation of Christendom*, 133.

(2) على الرغم من أن السارد التاريخي قد يمتعض من هذا التمييز، إلا أن استخراج إطار الأحداث من مدونة تاريخية أبسط بشكل واضح من نص ديني أو ما شابه. لكن فيما يتعلق بالتاريخ الثقافي، يمكن للنصوص الدينية أن تكون ذات معلومات مفيدة، ولو أن أولئك الذين أعقبوا ثوكيديدس وتاكيتوس وپروكوپيوس وجدوها بشكل حتمي غير مستساغة نوعًا ما. ينظر: Cameron, "New Themes and Styles in Greek Literature" and "Texts as Weapons: Polemic in the Byzantine Dark Ages".

(3) انظر الفصل السابع أدناه للمناقشة.

(4) الاقتباس من Renan, "Mahomet et les origines de l'Islamisme," 1065. وقد أعلن عن الشكوك في هذا گولدتسيهر ولامنس. أكثر حداثة انظر: Crone, *Slaves on Horses*, 3-17, and Wansbrough, *Sectarian Milieu* (مثل صفحة 49: "ولا سيما الكتابات الإسلامية التي ظهرت لأول مرة في بلاد النهرين نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي").

* [تسمية بلاد النهرين تنطوي على دلالتين؛ الأولى قديمة ربما ترجع في أصلها إلى الآشوريين الذين أطلقوا على بلادهم بيْث نهرين (= بيت/ بلد الأنهار)، وتشمل المناطق المحيطة بنهري دجلة والفرات التي تقع حاليًا من

الثامن لا تشبه أبدًا تلك الصورة التي قدمها المؤلفون المسلمون. ومنذ عقدين تقريبًا، تبعت باتريشيا كرّون ومايكل كوك نصيحته في إعادة بنائهما لظهور الإسلام، الذي حاولا كتابته على أساس الاستشهاد بما هو خارج 3 الإرث الإسلامي.[1] لكن، مع قلة من الاستثناءات البارزة،[2] هذا الخط في البحث لم تتم متابعته، وهذا سوء حظ لأن "كل مجتمعات الشرق الأوسط شاركت في التبعات السياسية والاجتماعية والعقلية لسيادة العرب السياسية"[3] كما قد تم تكراره مؤخرًا. وبالتأكيد، إذا رغب المرء في الحصول على فهم ملائم لأحداث هذا العصر وتطوراته، عليه أن يجمع آراء كل أولئك الذين شاركوا فيها، لأن كل مجموعة ستقدم رؤى ومنظورات لا توجد لدى الآخرين. هذا الاعتقاد وهذا المثال من العلماء الثلاثة المذكورين آنفًا، كانا مصدر إلهام هذا الكتاب، وهدفه النهائي توضيح ما يؤلف تاريخ الإسلام ويوسعه، لكني ما دمت سأعتمد بشكل رئيس على كتابات المسيحيين واليهود والزراداشتيين،[4] فأنا آمل أن الكثير من النظرات المتبصرة في حياة هذه المجتمعات سيجري تحصيلها في هذه الأثناء.[5]

الخليج العربي جنوبًا ووسط العراق وشماليه وشرقي سوريا وجنوب شرق تركيا حتى أرمينيا وشمال غرب إيران. وشاعت تسميتان أخريان لها (بلاد الرافدين، بلاد ما بين النهرين) ترجمة للمصطلح اليوناني (Mesopotamia). الدلالة الثانية وهي المقصودة في هذا الكتاب، المنطقة التي تغطي حاليًا جنوبي تركيا وجنوب شرقيها وأجزاء من شمالي سوريا وشمالي العراق وشمال غربي إيران، ويعدّها المسيحيون السريان (الأرثودوكس) وطنهم، ففيها كانت أكثريتهم وأكثرية مراكزهم الدينية. المترجم]

(1) Cahen, “Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie”; Crone and Cook, *Hagarism.* الباحثون الأقدم مثل كايتاني ودي خوية وفلهاوزن حاولوا الاستفادة من كتابات غير المسلمين (انظر الفهرس ب تحت أسمائهم أدناه) لكن الكثير منها لم يكن متاحًا وقتها لهم، وكانوا على أية حال مهتمين على الأغلب بالمصادر التاريخية الأكثر أهمية فقط (المدونات والتواريخ).

(2) على وجه الخصوص، انظر الفهرس ب أدناه تحت Conrad وMorony. وستظهر دراسات إضافية متداخلة التخصصات في السلسلة التي تضمن هذا الكتاب.

(3) Calder, *Early Muslim Jurisprudence*, 244. وهو أمر ذو أهمية خاصة كي تأخذه في الاعتبار نسبةً للقرن السابع والثامن عندما كان المسلمون أقلية في الشرق الأوسط إلى حد كبير.

(4) استخدمت هذا المصطلح على الرغم من أنه مبني على سوء فهم قديم للاسم زرادشت، لتمييز أتباع هذا النبي الإيراني، ببساطة لأنه مستعمل بشكل واسع لدى الدارسين. ومعروف أن الزرادشتيين يدعون أنفسهم بعُبّاد أهورامزدا (مزداياسنا/ مزديان)، وعادة ما يسميهم غيرهم بالمجوس (من الفارسية القديمة ماگو =» كاهن»).

(5) الأراضي التي استولى عليها المسلمون كان لديها تقاليد ثقافية قديمة، وضمت جماعات من هويات وعقائد متنوعة

4 تتفرع ستراتيجية الكتاب إلى أربعة فروع؛ القسم الأول سيوضح بعض التشابهات بين المسلمين والشعوب المغزوّة المتنوعة فيما يتعلق بالمواقف التي واجهوها والكتابات التي أنتجوها. وأنا لا أقصد بهذا أن أقلل من شأن الاختلافات فهي حقيقية وأساسية جدًا، وسبق لها أن حظيت بالاهتمام الكافي، لكن حقيقة أن كل الأطراف التي غالباً ما واجهت المحددات المادية نفسها، واصطدمت باستمرار بالمشاكل نفسها، قد تأثرت وتشكلت بقوى وأفكار متماثلة- باختصار، عاشت في العالم نفسه- كثيرًا ما يتم نسيانها. والخط الحاد الذي يُرسم عادة بين المصادر الإسلامية وغير الإسلامية سيتم إظهاره بدلًا من ذلك، غير واضح الملامح نوعًا ما عند تفحصه عن كثب.

يقدم القسم الثاني مسحًا لكتابات غير المسلمين التي لها صلة بالتاريخ الإسلامي المبكر.[1] وكان معيار الإدراج أنها ألفت في الحقبة 630- 780م أو تتضمن مادة ذات صلة بها وتوصل معلومات عن الإسلام أو أتباعه. تأريخ البداية بسنة 630 أملاه ظهور الإسلام على مسرح الشرق الأوسط، وتأريخ النهاية بسنة 780 تقريبي ويمثل نقطة صار الإسلام عندها يبدي درجة من الثقة إزاء توجهه والتعريف بنفسه.[2] وثمة سبب ثان لاختيار هذين

جدًا. وواضح مما أعلنته الحركات المناهضة المتنوعة في العصور الإسلامية المبكرة أن أيديولوجيات كثيرة من زمن أقدم كانت ما تزال حية حتى وإن كانت بشكل ضعيف. لكن الجماعات التي اعتنقتها ركنت إلى الصمت في الغالب في مرحلتنا التاريخية. وهذا الكتاب ملزم بالتركيز على الجماعات الدينية الأربع - المسلمين واليهود والمسيحيين والزرادشتيين (عن الوثنيين والغنوصيين في العراق انظر Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 384-430. وانظر مادة Tucker حول المتمردين أواخر العصر الأموي الواردة في الفهرس ب أدناه، وعن إمكانية / طبيعة الباقين كهؤلاء في سوريا وآسيا الصغرى انظر Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, 327 -37.)

(1) الإغفال الرئيس الوحيد الذي أعيه أنا، هو شعر العرب المسيحيين. ذلك أني قررت بعد التفكير أن هذه المادة لا يمكن تناولها بالدراسة بمعزل عن بقية الشعر العربي من أجل المرحلة التي نتفحصها هنا، وأنها تستحق اهتمامًا أكبر بكثير من أن يستطاع إعطاؤه في مدخل مفرد في هذا الكتاب.

(2) هو بالطبع، ما يزال مستمراً في التغير والتطور حتى الوقت الحاضر. لكن مع نهاية القرن الثامن، كان عدد من الخصائص في الموضع الصحيح لتوجه هذا النمو اللاحق وتشكّله. هكذا، وبحلول ثمانينات القرن الثامن، اكتملت دراسات أساسية عن سيرة الرسول (ألفها ابن إسحاق، ت. 767) وتفسير القرآن (تأليف مقاتل بن سليمان، ت. 767) والفقه (بوساطة أبي حنيفة، ت. 767، ومالك بن أنس، ت. 795) وتصنيف الحديث (مثلًا بوساطة عبد الله بن عون، ت. 768، ومعمر بن راشد، ت. 770) والشعر الجاهلي (بوساطة حماد الراوية، ت. 772) والنحو (بوساطة سيبويه، ت. 793).

الحدين المعينين هو أنهما يميزان عصر صعوبات عصيبة خاصة للتدوين التاريخي:[1] ما أشار إليه سيريل مانكّو بوصفه "الثغرة الكبيرة" في التدوين التاريخي اليوناني،[2] و 5 المرحلة التي تنقصها الأدلة المادية لنصوص المؤلفات الإسلامية في الغالب.[3]

ستكون فائدة هذا المسح للمتخصصين في الإسلاميات جمع مدوّنة كبيرة من المواد التي ستظل دون ذلك مبعثرة في عدد ضخم من المنشورات التي يصعب الوصول إليها، ويمدهم بتقويم لمكوناتها. كما ستكون فائدة طلبة الدراسات المسيحية واليهودية والزرادشتية في هذه المرحلة، رؤية نصوص بعضهم بعضًا وقد تم التعليق عليها من منظور المتخصصين بالإسلاميات. وقد اجتهدت لتقديم هذه النصوص ضمن سياقاتها التاريخية والأدبية قدر الإمكان، إضافة إلى الاهتمام بأهم الأسئلة حول تاريخها وتأليفها وموثوقيتها. من ناحية أخرى، تبعت الوجهة التي كانت تقودني إليها النصوص والكتابات الثانوية عنها فحسب؛ ذلك أن طبيعتها المتنوعة جدًّا والاهتمام غير المتكافئ الذي منح لها عنيا أني كنت سأمضي في اتجاهات غير متوقعة غالبًا، مما يُظهر بوضوح، الميزة غير الاعتيادية لبعض المواد. الخلفية العامة والمراجع الببليوغرافية المحدّثة مجهزة على النحو الذي قد يجعل المداخل المفردة منطلقات لبحث إضافي باتجاهات أخرى.[4] ويمثل قسما المسح الانقسام بين أولئك المؤلفين الذين كان ذكر الإسلام أو أتباعه مركزيًّا نسبة لهدفهم (الجزء الثاني ب) وأولئك الذين كان ذكره عرَضيا عندهم فحسب (الجزء الأول أ). والتفرقة ليست حادة لكنها حقيقية، وتطبيقها ينتج بعض الرؤى المهمة التي سيتم تناولها لاحقًا.[5]

يتناول الجزء الثالث السؤال عن الكيفية التي يمكن بها للمرء استعمال كتابات غير

(1) قارن Wansbrough, *Sectarian Milieu*, 99: "يبدو أن كمية مادة المصادر ونوعيتها تدعمان الافتراض أن اتضاح الإسلام لم يكن معاصرًا لاحتلال العرب منطقة الهلال الخصيب وما وراءها، بل لاحق له. وعليه، فإن تفسير المدة المحددة بمئة وخمسين سنة أو نحوها سيكون مهمة يتولّاها مؤرخون."

(2) Mango, "The Tradition of Byzantine Chronography," 360.

(3) أقدم القطع البردية الأدبية هي التي ترجع إلى منتصف القرن الثامن حتى أواخره (برديات خربة المرد، الأرقام 70- 73؛ Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri I*, nos. 2, 5-6). أقدم بردية أدبية مؤرخة تعود إلى سنة 229 هـ/ 844 (Khoury, "L'importance d'Ibn Lahi'a et de son papyrus," 11-12).

(4) تحكمًا بما يظل فهرسًا ضخمًا، أنا أستشهد غالبًا بأحدث أو أنفع مصدر ثانوي.

(5) انظر نهاية الفصل الثاني.

المسلمين هذه كلها لتوضيح التاريخ الإسلامي المبكر. وقد أوضحت أن على المرء أولًا، أن يفهم التحاملات والبنى النظرية التي تكمن في تعليقاتهم حول ظهور الإسلام (الفصل 12). ثم حاولت الإمساك بالسؤال بطريقتين؛ فالفصل 13 يتبنى منهجًا تجريبيًا: إذ قمت باختيار ثلاث قضايا هناك اختلاف حولهاأو عدم اهتمام بها في الكتابات الثانوية، 6 ثم أوردت المصادر غير الإسلامية بمحاذاة الأدلة الإسلامية والآثارية لرؤية ما إذا كان هذا سيساعد في إلقاء ضوء جديد على المشكلة. ويعتمد الفصل 14 منهجًا أكثر جدلية ويحاول أن يعين الإجراء اللازم لتحديد متى وكيف بإمكان المرء استعمال مصادر غير المسلمين، كما يعطي ملاحظات ختامية.

وإذ يقدم المسح في الجزء الثاني مواد قد أصدرها مؤرخون وانتشرت إلى حد ما على الرغم من غموضها غالبًا، فإن القسم الرابع يتضمن ستة ملحقات تقدم لأول مرة مواد لم تنشر أو تترجم حتى الآن، أو تم تجاهلها. أربعة من هذه الملحقات أعددته بنفسي واثنان أعدهما عالمان أرقى تأهيلًا مني. وواضح أن هناك الكثير من العمل الذي يجب إنجازه، والمؤمل أن هذه الدراسات وهذا الكتاب ككل سيشجعان آخرين على القيام بالمهمة وسيجعلان عملهم أسهل بعض الشيء.

ملاحظة بشأن ما اتبعته من تقاليد في هذا الكتاب

اختصرت الإحالات إلى المصادر الأولية والثانوية في هوامش الصفحات على امتداد الكتاب؛ إذ ذُكرت بالكامل في فهرسي المصادر والمراجع أ و ب على التوالي، وعلى الذين يريدون معرفة أية طبعة قمت بالرجوع إليها في هذا الكتاب التمعن في القسم المعني من القائمة أ قبل أن يبدؤوا بالقراءة. المصادر الثانوية مذكورة في الحواشي السفلية بنظام زمني من الأقدم نشرًا إلى الأحدث. وفيما يخص المصادر الأولية، إذا كانت النشرة تتضمن طبعةً وترجمة لنص، فإن رقم صفحة الترجمة سيعطى فقط (بعد "/") عندما لا يكون هذا مؤشرًا في النشرة. وذكرت الإحالات إلى الطبعات الشائعة البديلة بين قوسين بعد الطبعة التي رجعت إليها مسبوقة بعلامة "=". الإحالات الكاملة للترجمات والطبعات سواء أتم الاستشهاد بها أم لا مذكورة في الفهرس أ. في الإحالة إلى المصادر الأولية: هذه العلامة § تعني فقرة، واستعملت الأرقام الرؤمانية في ترقيم الفصول، وما عداها،

فقد استعملت الأرقام العربية على امتداد الكتاب. [استعضت عن هذا الرمز § بكلمة (الفقرة) في متن الكتاب، كما غيرت استعمال المؤلف للأرقام الرومانية بأرقام عادية كتابةً. المترجم]

الترجمات من عملي في كثير من الأحيان (ولا سيما من العربية واليونانية والعبرية واللاتينية والسريانية) ليس لأني أعتقد أن ترجمتي يمكن أن يكون أفضل من ترجمة الآخرين، بل لأني آمل أن تكون الترجمة أقرب ما يمكن لنص الكتاب من الناحية الأسلوبية. وإذا استشهدت بترجمة منشورة فسأشير إليها بالاختصار «تر.» وأضع هذا مع اسم المؤلف بين قوسين بعد الإحالة إلى 7 الطبعة. في الاقتباس: استعملت [ ] للإشارة إلى كلمة (أو كلمات) قمت بإضافتها من أجل توضيح معنى ضمني؛ واستعملت ( ) للإشارة إلى كلمة (أو كلمات) أوردتها للتوضيح وللإشارة أيضًا إلى كلمة (أو كلمات) باللغة الأصلية.

أنجزت *الترجمة* بالشكل الذي يجعلها غالبًا طبيعية لمتحدث الإنكليزية وكان هناك محاولة للحفاظ على التساوق في كل لغة على حدة، وعبر اللغات إلى درجة ما، ولكن الحاجة إلى احترام الممارسات والأعراف الثابتة منذ وقت طويل جعل بعض المخالفات لذلك حتمية. اللغة الفارسية الوسيطة تم تمثيلها بشكلها الساساني ما عدا أسماء أعلام معينة معروفة عادة من خلال التغييرات الفارسية الحديثة. ولتسهيل القراءة وبناء على نصيحة عدد من الخبراء، ذكرت أسماء الأعلام دون علامات المد باستثناء الأسماء العربية حيث يعد حضورها على الأغلب ضروريًا.

تشير *التواريخ* إلى السنين الميلادية (بعد المسيح) ما لم تخصص بطريقة أخرى، وذلك ببساطة، لأن هذا يقدم تاريخًا حياديًا إلى جانب طرق التأريخ العديدة الموجودة في الشرق الأوسط خلال الحقبة قيد الدراسة. ستتم مساواة السنة الهجرية المشار إليها بـ (هـ) بسنة ميلادية مفردة إذ أن كل واحدة منها تقع ضمن تلك السنة المفردة (مثلًا: 15 هـ = 14 شباط 636- 1 شباط 637، لذا، تعني 15 هـ / 636، لكن 32 هـ = 12 آب 652- 1 آب 653، وعليه تعني سنة 32هـ/ 652- 653) ما لم أرد أن أكون دقيقًا. السنون السلوقية المشار إليها بـ س، تتبع التقويم اليولياني وتبدأ من 1 تشرين الأول إلى 30 أيلول، وعليه مرة

ثانية، ما لم أرد أن أكون دقيقًا، سأساويها بسنة ميلادية واحدة (القسم بين 1 كانون الثاني إلى 31 كانون الأول).[1] وقد قمت أيضًا باستعمال (سنة العالم) في بعض الأحيان مشيراً إليها بـ ع التي تحسب من بداية الخلق.

{في كتابي الأصلي استخدمت المصطلحين مؤنوفيزيتي ونسطوري للإشارة إلى الفرعين الرئيسيين للمسيحية غير الخلقيدونية في الشرق الأوسط. منذ ذلك الحين، فقد أصبح أكثر شيوعًا الإشارة إليهما بأنهما ميافيزيتي وكنيسة المشرق. وبدلًا من المصطلح يعاقبة للإشارة إلى الميافيزيتيين في سوريا وشمال بلاد ما بين النهرين، فإن المصطلح الأكثر شيوعًا الآن هو السريان المغاربة أو السريان الأرثودكس. ومن أجل أن يكون وفيا للنص الإنجليزي الأولي، فضل دكتور هلال الاحتفاظ بالمصطلحات الاصلية في ترجمته.}*

(1) لتحويل تاريخ سلوقي إلى تاريخ ميلادي، إطرح 312 واحسب 12 شهراً يوليانيًا قدمًا من 1 تشرين الثاني، مثلًا: 933 س = 1 تشرين الأول 621- 30 أيلول 622.

* [هذه الفقرة بين القوسين المتموجين ليست من الكتاب في الأصل، وقد أضافها المؤلف بنفسه بالعربية، بعد مراجعته النص المترجَم. المترجم]

الجزء الأول
الخلفية التاريخية والأدبية

الفصل الأول
الخلفية التاريخية[1]

كان أحد أهم أوجه الحكم الإسلامي المبكر، كما لاحظ الراهب من شمال بلاد النهرين يوحنا بن الفَنَكي،* أنه «لا فرق بين الوثني والمسيحي، وما كان يُعرف المؤمن من اليهودي.»[2] يعني هذا اللاتحيز المبدئي للمسلمين تجاه الفرق بين الشعوب التي غزوها، عندما يوضع بإزاء قتال نسبة ملحوظة من السكان واستعبادهم وإنهاء الحدود الداخلية عبر بقعة واسعة من شمال غرب إفريقيا إلى الهند، أن هناك تفاعلاً إنسانيًا لا يستهان به عبر الحدود الاجتماعية والعرقية والدينية.[3] وكان هذا صحيحًا بشكل خاص لأولئك الذين ابتغوا التوظيف في 12

(1) ليس هناك مدخل متعدد الوجوه إلى تاريخ الشرق الأوسط في القرنين السابع والثامن. على المرء ببساطة أن يرجع إلى الأعمال ذات الصلة لكل مجتمع (المفيدة هي: Whittow, *Making of Orthodox Byzantium*; Sharf, *Byzantine Jewry*; Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*; Hawting, *First Dynasty of Islam*، Kennedy, *Early Abbasid Caliphate*; Noth, "Früher Islam;"). يمكن إيجاد مخطط زمني للأحداث في الملحق ت أدناه. لاحظ أن المصادر غير الإسلامية سيستشهد بها في هذا الفصل والذي يليه دون توضيح طبيعتها أو خلفيتها، انظر عنهما المدخل ذا الصلة في الجزء الثاني أدناه.

* [راهب سرياني من نينوى، شمالي العراق، عاش في القرن السابع الميلادي، وعاصر أوائل الخلفاء الأمويين. له كتاب في التاريخ عنوانه (تاريخ النقاط البارزة)، يتكون من 15 جزءًا، أهمها الجزء الأخير الذي يتحدث فيه عن الفتوحات الإسلامية ودولة بني أمية. انظر المدخل عنه في الفصل الخامس أدناه. المترجم]

(2) John bar Penkaye, 151/179.

(3) قارن مجددًا نفسه، 147/ 175: "كانت عصابات سرّاقهم تذهب سنويًا إلى الأرجاء البعيدة وإلى الجزر، وتجلب السبايا من كل الشعوب تحت السماوات." يعطينا أنستاسيوس السيناوي، *Narrat.*, C5، مثالًا لأسرى الحرب اليهود والمسيحيين وهم يؤدون أعمال السخرة معًا في مدينة كليسما [كانت تقع على رأس خليج السويس. المترجم] في سيناء. فتح الحدود سمح أيضًا بتدفق حر للبضائع الطبيعية والمصنعة (انظر Watson, *Agricultural*

مدن المواقع العسكرية العالمية النشطة للحكام الجدد، حيث كان المرء معرضًا للاتصال بأناس من أصول وعقائد وأوضاع متنوعة جدًا. وكان ثمة ظاهرة التحول من دين إلى آخر والارتداد والاعتراف بالزواج بين أديان مختلفة وحضور المهرجانات والاتصالات التجارية والمناظرات العامة، الواسعة الانتشار، وكلها عززت رواج الأفكار والمعلومات.[1] لهذا من المهم بشكل خاص لدراسة الشرق الأوسط في القرنين السابع والثامن، أن يكون منهج المرء متنوعًا على نحو متساو حتى لو كان اهتمامه خاصًا بمجتمع بعينه. على سبيل المثال، سيعلق هذا الفصل بإيجاز على ثلاث مسائل ذات أهمية عامة لتاريخ هذا الزمان والمكان.

من العصر القديم المتأخر إلى الإسلام المبكر: استمرارية أم تغير؟

مع ثبوت أن الاحتلال العربي لمنطقة الشرق الأوسط الذي بدأ حوالي سنة 640 سيكون دائميًا، حسب هذا التاريخ عادة ليشير إلى نقطة تحول في تاريخ هذه المنطقة وشعوبها. هذا التقسيم إلى مراحل زمنية لديه بعض الشرعية تمشيًا مع أن سيطرة جماعة عرقية مختلفة، ونشوء تقاليد دينية جديدة لا بد أن يكون له أصداء ملحوظة. لكن هذا أيضًا يثير العديد من الأسئلة. فعلى سبيل المثال، إلى أي مدى قد تكون هذه الأحداث عززت عمليات كانت تجري بالفعل، بدلًا من أن تعكسها؟ وهل كان لهذه الأحداث أيضًا، عواقب مباشرة؟ وإذا كانت كذلك، هل كانت العواقب سطحية ليس إلا - مثل استبدال النخب- أم أنها هيكلية عميقة مثل ابتكار مؤسسات؟ هذه الأسئلة تكتسب دلالة خاصة

Innovation in the Early Islamic World، وتقريظه من قبل (Crone, "Review").

(1) عن التحول [من دين إلى آخر] والردة، انظر مدخل الفصل التاسع أدناه. ويمكن استنتاج حقيقة التآخي عبر الطوائف يمكن من إداناته المستمرة من القادة الدينيين (انظر المداخل عن "أثناسيوس البلدي" و"يعقوب الرهاوي" و"جورج الأول" في الفصلين 4- 5 أدناه من أجل بعض الأمثلة). عن المناظرات العلنية انظر التعليق في المدخل إلى الفصل الثاني أدناه. كان ثمة مكانان مرجحان للتبادل أولهما الحمامات العمومية (لاحظ Sharf, *Byzantine Jewry,* 56، أن مجمع القبة [Trullan council = Quinisext] لسنة 692 حرم على المسيحيين الاستحمام مع اليهود؛ Emed i Ashawahishtan, *Rivāyat,* no. 19، منع الزرادشتيين من ارتياد حمامات المسلمين)، وثانيهما الحانات (انظر *Synodicon orientale,* 225: قانون ضد المسيحيين الذين يذهبون بعد القداس إلى حانات اليهود؛ Kennedy, "Abū Nuwās, Samuel and Levi": مناقشة بين الشاعر المشهور أبي نواس مع صاحبي حانة يهوديين؛ Manushchihr, *Dādistān ī denīg,* no. 49، يسمح للزرادشتيين ببيع الخمر لغير المؤمنين).

في حالة الإسلام. ذلك أنه في القرون الثلاثة أو الأربعة التي سبقت ظهوره 13 - الحقبة التي يشار إليها الآن بالعصر القديم المتأخر- كان العالم الذي سيرثه الإسلام، يتعرض بالفعل لاضطراب وتحول كبيرين.[1]

أولًا، تراجعت إمبراطوريتا الرؤمان والپارثيين المحليتان المفككتان لصالح الإمبراطوريتين الموحدتين العالميتين البيزنطية والساسانية.[2] وتجاورهما المباشر، نتيجة لتحول رؤما نحو الشرق في القرن الثاني، وتطلع الساسانيين قياسًا بانطواء أسلافهم، أدى إلى التصادم بينهما. ولّد هذا التنافس بين دولتين لهما المكانة نفسها، تغيرًا سياسيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا واسع النطاق بشكل حتمي. فكلتاهما توجهتا نحو مركزية إدارية وحكم مستبد متعاظمين، على حساب الاستقلال المدني في الغرب والنبالة الريفية في الشرق. وتبدو بيزنطة متفوقة مبدئيًّا، على الأقل من ناحية الثروة والمركزية، لكن الأباطرة الساسانيين انهمكواأيضًا بحملة نشطة لمحاكاة بيزنطة، وشرعوا بفعالية، في اكتساب أموال منافسيهم ومواهبهم وأفكارهم. وقد فعلوا هذا بالاستيلاء على أكثر ما يمكنهم إما عن طريق الابتزاز أو المحاكاة، مستخدمين قدرتهم العسكرية المهولة أو التهديد بها لاستمداد الموارد المادية والبشرية والفكرية.[3] إلى ذلك، دخلت كلتا الإمبراطوريتين في تنافس شديد على التأثير، وكالحتا لكسب شعوب التخوم

(1) عن الجانب البيزنطي انظر بشكل خاص Brown, *The World of Late Antiquity*، وCameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity*. لإيران الساسانية، ما يزال العمل Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* ممتازًا. لموجز عام عن الجانبين انظر Crone and Cook, *Hagarism*, 41-70; Garsoïan, "Byzantium and the Sasanians;" Howard-Johnston, "The Two Great Powers in Late Antiquity".

(2) عن «الإمبراطورية الرؤمانية الإقليمية» و«مسكونية المسيحية» وأفضلية الثانية على الأولى، انظر Mann, *Sources of Social Power*, 250-340 (esp. 306-307). للتبسيط، سأستخدم في هذا الكتاب مصطلح البيزنطية لتمييز تلك الإمبراطورية التي كان لها عاصمة في القسطنطينية (330- 1453)، مع أن القارئ يجب أن يأخذ في اعتباره أن بعض الباحثين يفضلون مصطلح الرؤمانية المتأخرة على الأقل للقرنين الرابع والخامس، وأن مواطني هذه الإمبراطورية يصفون أنفسهم دائمًا بالرؤمان.

(3) قارن Hall, *Powers and Liberties*, 139, 141 ("الغزو الفرنسي لإيطاليا في القرن الخامس عشر نشر أساليب النهضة الإيطالية في كل أوربا، وبعد ذلك، ضمن التنافس والسعي إلى التفوق وجوب استنساخ ما كان عصريا في مكان ما، في الوطن. هذه المحاكاة لم تكن محصورة بالأمور الفنية.... فالحرب في التاريخ الأوربي كانت سندا للتقدم"). على نحو مماثل، أخذت إيران من بيزنطة الخزف وتقنيات البناء والحمامات والطب والفلسفة وعلم الفلك، إضافة إلى الضرائب والأسرى.

إلى جانبيهما. ولهذا فقد توددتا بنشاط إلى شعوب أثيوبيا وجنوب الجزيرة العربية وعرب 14 البادية السورية وشمال الجزيرة من أجل ولائهم ودعمهم.[1]

ثانيًا، لم تعد النخب الحاكمة غير مبالية بمعتقدات العامة، فأباطرة العالمين كليهما، صاروا الآن، يشاركون عقائدهم مع أغلبية محكوميهم، معربين عن اهتمامهم بتعزيز التجانس الديني داخل أراضيهم، وحققوا ذلك عن طريق رجال دين منظمين تراتبيًا.[2] وإذ صار الدين والسياسة وثيقي الصلة من الآن فصاعدًا، فإن حالة الحرب اتخذت طابعًا دينيًا بشكل متزايد، وصار الاختلاف الديني غالبًا، مساويًا للانشقاق السياسي، والنتيجة كانت الاضطهاد. وقد أثار هذا الإكراه على المزيد من التوحيد والامتثال أولئك الغيورين على استقلالهم لتثبيت مسافة محددة بينهم وبين الثقافة الإمبراطورية. والنتيجة كانت الهرطقة في البيئة البيزنطية[3] وجماعات دينية مدارة ذاتيًا تحت سلطة الساسانيين. لكن الدين - وربما كانت هذه هي الصفة الأكثر تمييزًا للعصر القديم المتأخر- 15 لم يتدخّل في الحياة السياسية فقط، بل في كل أوجه الوجود. ويمكن رؤية هذا بوضوح أكثر في إعادة تعريف العالم

(1) .Smith, "Events in Arabia in the 6th Century A.D"

(2) كانت الزرادشتية أقرب إلى اليهودية في أنها كانت بشكل رئيس دين أمة بعينها وكان لها القليل من الحساسية تجاه مشكلة الصدام بين الأرثودوكسية والهرطقة التي أثرت بشدة على المسيحية. لذلك كانت متسامحة أكثر من الأخيرة في مواجهة الاختلاف الديني. لكن الأباطرة الساسانيين أصروا على بعض الامتثال (شرّعوا إصلاحات تقويمية وطقوسية، وحظروا الصور لصالح النار المقدسة)، وقمعوا المعارضة العلنية (المزدكية مثلًا)، وكانوا عادة مناوئين للجهود التبشيرية التي يقوم بها المسيحيون، وفي بعض الأحيان يوجهون ملاحظة ذات طابع عالميّ أكثر (مثلًا يسأل شابور الثاني شهيدًا مسيحيًا: أي إله أحسن من أهورامزدا؟ من هو الأقوى من أهريمان؟ أي إنسان عاقل لا يعبد الشمس؟» - استشهد بها Shaked, *Dualism in Transformation*, 91).

(3) من جهة المسيحيين الشرقيين، استندت قضية الأرثودوكسية/ الهرطقة في الأغلب على مشكلة طبيعة المسيح. لم يشأ المونوفيزيتيون (القبط في مصر واليعاقبة في سوريا) تخفيف ألوهية المسيح، ولذلك أصروا على طبيعة إلهية واحدة، وقد اندمج العنصران الإنساني والإلهي عند التجسد. وأراد النساطرة الموجودون بشكل رئيس في العراق وبلاد فارس، التمسك بالحقيقة المريحة أن المسيح صار إنسانًا مثلنا، لتجنب القول إن الله قد عانى ومات، فأصروا لذلك على طبيعتين منفصلتين؛ إنسانية وإلهية. وفي محاولة يائسة لتجنب التطرّفين؛ إنكار بشرية المسيح والثنائية، افترض الخلقيدونيون أو الملكيون الذي يمثلون الموقف الإمبراطوري، طبيعتين متحدتين لكن منفصلتين. هذه الانقسامات الطائفية كانت رغم أهميتها في حد ذاتها، مقيدة بانتماءات إقليمية وعنصرية ولغوية أيضًا. يقدم مداخل عامة Atiya, *Eastern Christianity*، و .Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*

الكلاسيكي الذي حدث بشكل رئيس، من خلال نفوذ المسيحية.[1] فقد حل الأساقفة محل أعضاء المجالس في العناية بصلاح سكان المدن، وغلبت الكنائسُ والمزاراتُ المسارحَ والمعابدَ بوصفها مراكز للحياة المشتركة، وأصبح الرهبانُ والزهّادُ الأبطالَ الجددَ للناس، وأزاحت سيرُ القديسين وقصصُ المعجزات الكتاباتِ الدنيوية، بوصفها الخيار الأدبي الأكثر شعبية، وانتصرت الأيقونات والصلبان بصفتها رموزًا للحماية الإلهية.[2]

وبالنظر إلى الإسلام إزاء هذه الخلفية، يبدو واضحًا أنه مبدئيًّا على الأقل، "لم يختم نهاية العصر القديم المتأخر"[3] بل واصل العديد من خصائصه الصامتة. فالدولة الإسلامية الفتية تابعت بحماس، الأهداف التوسعية لجوستنيان وكسرى الثاني وغيرهما من أباطرة العصر القديم المتأخر. وكان أن قامت الأخيرة بتحقيق التوحيد الكامل بين توأم العصر القديم المتأخر؛ الدين والسياسة. وتمت شرعنة الحل الساساني للاختلاف الديني وتشكيل الجماعات الدينية المستقلة في الإسلام. وهي الجماعات التي جرى تمييزها بـ"أهل الكتاب"، وصار مقبولًا أن تعيش وفقًا لشرائع مأخوذة من كتبها المقدسة.[4] علاوة على ذلك، انسجم الإسلام

(1) تظهر دراستان حديثتان سهلتا القراءة بعض أوجه هذا الانتقال وهما Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity*، ولا سيما 118- 58؛ و Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire.*

(2) انتشار المانوية والزرفانية [أو الزورانية ديانة متفرعة من الزرادشتية تؤمن بإله أعلى خلق إلهي الخير والشر. المترجم] والإصلاحات في العبادة الزرادشتية وازدهار الرؤى التنبّئية، كلها توحي بأن الدين ربما أدى دورًا تعزيزيًا في المملكة الساسانية، لكن هذا ما يزال يتطلب توثيقًا. انظر Boyce, *Zoroastrians,* 101-44، وبشكل خاص Shaked, *Dualism in Transformation.*

(3) Herrin, *Formation of Christendom,* 134، مستشهدا بهنري بيرين. استمرارية أفكار العصر القديم المتأخر في الإسلام أوضحها منذ وقت طويل Becker, *Islamstudien,* 1.201. ("الإسلام... تطوير إضافي للهلّينية المسيحية القديمة والمحافظة عليها.... سيأتي زمن يتعلم المرء فيه فهم الهلّينية متطلعًا إلى الوراء من خلال الإرث الإسلامي." [هذا الاقتباس بالألمانية في الأصل. المترجم] وحتى الآن، من بدأ بإدراك هذا ليس المتخصصين بالإسلاميات؛ مثلًا Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity,* 71-82 (Hellenism and Islam)؛ و Fowden, *Empire to Commonwealth,* esp. 138-68. (يثبت فاودن بجرأة أن الإسلام إكمال للعصر القديم المتأخر بفضل تحقيقه عالميةً سياسية ثقافية).

(4) عبارة «أهل الكتاب» شائعة في القرآن وتعني أولئك الذين لديهم كتاب مقدس (رغم أن المقصود بها بشكل رئيس كما يبدو اليهود والمسيحيون). من أجل تلميحات إلى أن المسلمين قد توقعوا منذ وقت مبكر أن رعاياهم سيعيشون وفقًا لكتبهم المقدسة، انظر المدخلين عن «إيشوعبوخت الفارسي» و«البطريرك يوحنا الأول» في الفصلين الخامس والحادي عشر على التوالي.

جيدًا - على الرغم من تميّزه بوجوه عديدة- مع 16 قالب العصر القديم المتأخر، وكان كلي الحضور، حاسمًا بحماس بشأن إلهه كلي القدرة،[1] مهتمًا بالحياة الآخرة، واثقًا من أن البشر ذوي المواهب الخاصة وفي أماكن ذات أهمية خاصة، يمكنهم أن يعبروا الفجوة بين السماء والأرض.[2]

لكن، إذا صحّ بمقياس ما، أن العصر المتأخر والإسلام يقعان على خط متصل، فثمة رغم هذا، عناصر جديدة كافية لدى الأخير ليحدد أنه سيفترق تدريجيًا عن سابقه، متخذًا في النهاية، مظهر إسلام القرون الوسطى أو الإسلام الكلاسيكي. لكن، ما نقطة الاتصال التي كانت على امتداد هذا الطريق؟ أين يضع المرء -إذا كان مضطرًا إلى التقسيم إلى مراحل زمنية- المعالم للإشارة إلى الطريق؟ أولى إشارات تمييز الإسلام المبكر ظهرت عند منعطف القرن الثامن في عهد الخليفتين عبد الملك بن مروان (685- 705) والوليد بن عبد الملك (705- 715): عملات تجريدية (بلا صور مجسمة)، وكتابات تدين الموقف الثالوثي للمسيحية، ومساجد بنيت بمواصفات موحّدة، ووثائق إدارية كتبت كلها بالعربية، وعقارات سكنية بنيت على أطراف الصحراء.[3] وقد رافق تحويل السلالة العباسية لمقر الحكم إلى العراق منتصف القرن الثامن، ازدهارًا حقيقيًا لمظاهر الحياة في العصر المتأخر. فحضور عدد كبير من الموظفين المؤهلين وفقًا للطراز الساساني ثمة، أدى إلى توسع إدارة آداب البلاط وأصوله وتركيزها وتهذيبها تبعًا لأسلوب الأكاسرة. وليس أبعد من رمية حجر عن العاصمة الساسانية القديمة، كانت حجرات الخليفة تردد النقاشات حول الفلسفة والطب

(1) لاحظ مثلًا، عدائية الإسلام واليهودية والمسيحية والزرادشتية للسحر بوصفه مصدرًا بديلًا للقوة الخارقة للطبيعة، مع أن كلًا منها بالطبع كان عليه تقبل استمراريته على مضض.

(2) قد يتفاجأ البعض من رؤية الزرادشتية توضع على قدم المساواة مع اليهودية والمسيحية والإسلام بوصفها دينًا من العصر القديم المتأخر، ولا سيما مع الأخذ في الاعتبار تقديمها التقليدي بأنها ديانة أرستقراطية جافة محددة الطقوس. اللمحة التي نأخذها من الحركات النبوية في إيران أوائل العصر العباسي عن ديانة زرادشتية توافقية أكثر (انظر الهامش رقم 63 أدناه) والدراسة الحديثة لـ Shaked, *Dualism in Transformation*، يجب أن تسهما بعض الشيء في تبديد هذه الفكرة.

(3) عن هذه التطورات انظر الملحق ح، الأرقام 1- 4 أدناه؛ Grabar, *The Formation of Islamic Art*, 45-187.

اليونانيين، إلى "حكمة 17 بزرجمهر وعهد أردشير"،[1]* إلى المناظرات اللاهوتية التي كانت تعقد وفقًا لقواعد المنطق الأرسطي.[2] ولكن بعد ثمانية عقود تقريبًا من الحكم الوحدوي، وقع عدد من الأحداث التي أنذرت بنقطة التحول الثانية الأكثر أهمية، وهي انسحاب الخليفة إلى معتزل سامراء؛ أول تبنٍّ لمؤسسة الجنود المستعبدين وبداية تفكك الإمبراطورية الإسلامية. تبدد حلم العصر القديم المتأخر في حكم كوني مترافق مع عقيدة كونية، وبدأت فكرة الكومنويلث القروسطية أي الدول المستقلة الموحدة بثقافة وتاريخ مشتركين تفرض نفسها.[3]

الهوية والولاء

عندما اشتكى الكهنة الزرادشتيون إلى هرمزد الرابع (579- 90) من نزعاته المساندة للمسيحيين، كان على الإمبراطور أن يجيب بأن العرش تسنده رجلان متقابلتان، وكذلك الزرادشتية محتاجة إلى وزن مقابل.[4] فعلى الرغم من وقائع اضطهاد محدودة، كان الحكام

(1) الجاحظ، ذمّ أخلاق الكتّاب، 191. بزرجمهر كان وزيرًا لكسرى الأول.

* [بُزُرْجُمهر: شخصية مجهولة تاريخ الولادة والوفاة. كان وزيرًا لأنوشروان المعروف بكسرى الأول، الإمبراطور الساساني (531- 579)، ويحكى عن حكمته وذكائه الكثير من الحكايات في مصادر الأدب العربي القديمة. أردشير (180- 242) أول أباطرة الأسرة الساسانية. اشتهر في الكتابات العربية السياسية بعهده = وصيته وهو رسالة يشرح فيها لابنه سابور/ شابور أصول السياسة والحكم. المترجم]

(2) ذكرت أمثلة ومصادر في مدخل الفصل الحادي عشر أدناه.

(3) من هنا وهذه الأحداث في الذهن، تكلم كرُوْن عن «انبثاق دولة القرون الوسطى» (*Slaves on Horses*, 82-91)؛ انظر أيضًا Fowden, *Empire to Commonwealth*, 100-68، و Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 200-11 ("The structure of politics in the Muslim commonwealth"). المرحلتان المقترحتان هنا تؤيدهما الثقافة المادية (مثلًا Walmsley, "The Social and Economic Regime at Fihl," 256، عن الفسيفساء في فِحل: "مرحلتان من تغير متزايد، تطلبتا فقدان بعض المنتجات وظهور نماذج جديدة، حدثتا بين 600 و900. الأولى يمكن تأريخها بنهاية القرن السابع وبداية الثامن، والثانية بالنصف الأول من القرن التاسع")، ويوحي بهما تطور اللغة العربية التي بدئ باستعمالها لغةً رسميةً مع مطلع القرن الثامن ولغةً للتواصل العام [بين شعوب الدولة العباسية] (*lingua franca*) أوائل القرن التاسع، وتطور التحول إلى الإسلام الذي يظهر لأول مرة بصفته مشكلة في المصادر غير الإسلامية مع نهاية القرن السابع، ويبدأ باكتساب زخم أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع. سبب هذا الاتفاق هو أن هذين العصرين يؤشران ذروة السلالتين الأموية والعباسية على التوالي، عندما كان بإمكانهما إحداث التغير الأكبر والتسبب بأعظم تأثير.

(4) *Chron. Siirt* XXXVII, *PO* 7, 195-96.

الساسانيون -حقيقةً- متسامحين عمومًا، تجاه المجتمعات غير الزرادشتية في مملكتهم، مجيزين لهم ممارسة عباداتهم آمنين ما داموا يدفعون 18 ضرائبهم ويعلنون ولاءهم. وقد ضمن الأباطرة خضوعهم بأن فرضوا على قادتهم الذين كان للأباطرة يد في انتخابهم، قضاء وقت في البلاط، ومرافقتهم في رحلات الصيد وبعوث الحرب، وتولي مهمات دبلوماسية، والخدمة كمستشارين وأطباء، لكنهم تركوهم وشأنهم فيما يخص شؤونهم الدينية. تحت هذه الشروط، ولا سيما في العراق التعددي، حولت المجموعات الدينية أنفسها تدريجيًّا، إلى منظمات مجتمعية، لها مدارسها الخاصة ومحاكمها وأماكن عبادتها وتراتبيتها الدينية وغيرها. كانت في الواقع مؤسسات اجتماعية شرعية، منظمة وفقًا لأصول دينية.[1]

استمرت هذه النزعة وتوسعت تحت سلطة المسلمين الذين قاموا بتمييز قليل تجاه أي من الشعوب المغزوّة، معتبرين الأغلبية "أهل كتاب" مانحين إياهم حرية الفعل مقابل تقديمهم الضرائب والولاء. وهذا أمر قبله ببعض الارتياح العديد من الجماعات التي كانت سابقًا تحت حكم الأباطرة البيزنطيين الذين مارسوا سياسة تحررية أقل من منافسيهم الساسانيين بشأن الاختلاف الديني. وتم التسامح مع اليهود لكنهم وضعوا تحت عدد من القيود وواجهوا عداء متزايدًا في القرن السادس وأوائل القرن السابع. وواجهت المجتمعات المسيحية المؤنوفيزيتية في مصر وسوريا أيضًا، ضغطًا هائلًا من أجل أن يسايروا [عقيدة الدولة البيزنطية]، بلغ ذروته باضطهادهم في عهد هيراكليوس، وكانوا بالتأكيد قد بدأوا باتخاذ خطوات نحو تأسيس منظمتهم المستقلة.[2] أصبحت السلطات المسلمة تدريجيًّا، أكثر تدخلًا في الشؤون الداخلية للمجتمعات المتنوعة غالبًا، بسبب الرشى التي كانت تعرض عليها، والاتهامات التي كان يسوقها أمامها غير المسلمين لدعم قضيتهم. وفي العصر العباسي، كان من الأعراف الشائعة أيضًا، حضور القادة الدينيين في البلاط ومرافقتهم للخليفة في الحملات.

قام المتخصصون في الأديان بحراسة الحدود بين المجتمعات، وكانت مهمتهم تعزيز ولاء

(1) انظر Morony, “Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq”. لبعض التعليقات العامة التي تركز على فلسطين، انظر Stroumsa, “Religious Contacts in Byzantine Palestine”.

(2) Wigram, *Separation of the Monophysites*; Harvey, “Syriac Historiography and the Separation of the Churches”.

مجتمعهم. وفعلوا هذا بالحض على التمثيل الحصري لمؤسسات ذلك 19 المجتمع،[1] عن طريق إصدار قوانين تحظر التفاعل والزواج المتداخل بين غير الأعضاء، وتطوير شارات السلطة والرموز المميزة،[2] ونشر الدعاية ضد أتباع الجماعات الأخرى ومعتقداتها. وكثير من هذا الجدل كان للاستهلاك الداخلي فقط، كما يتضح من الكتابات المسيحية الأحادية الجانب المبتذلة نوعًا ما، ضد اليهود في عصور ما قبل الإسلام. لكن في حقبتنا [القرنين السابع والثامن] تبدو نسبة لا يستهان بها من الكتابات الدفاعية مأخوذة من مناظرات حقيقية. وقد كان هذا صحيحًا ولا سيما في أوائل العصر العباسي، عندما كان ثمة عدد من العوامل الملائمة: الطبيعة العالمية لبغداد وما حولها، ورعاية الخلفاء للعلماء، وبزوغ اللغة العربية لغةً مشتركة بين الشعوب ذوي اللغات المختلفة، والانتشار العالمي للتفكير الجدلي القائم على التعريفات المقولية، وتكاثر المتحولين من دين إلى آخر والمرتدين، الأمر الذي عنى أن هناك الكثير ممن لديهم معرفة أصيلة بدينين مختلفين ولديهم إرادة حقيقية لتغلب أحدهما على الآخر. لكن أيضًا، وببساطة تامة، كان هناك أمور محتاجة للجدل. فقد أثار الإسلام أسئلة لم تُثَر من قبل، من قبيل ما هي صفات النبي الحقيقي، وتحدى مسلّمات لطالما اعتدّ بها، مثل أن السيادة الإمبراطورية أكدت امتلاك الحقيقة.[3] وقد وضعت النقطة الأخيرة غير المسلمين في موقف دفاعي ولا سيما المسيحيين والزرادشتيين، لكنها لم تكن منافسة سهلة للمسلمين أيضًا، فقد كانوا مستجدّين على اللعبة، ولم يدخلوا المعترك إلا بهوية طائفية بيّنة تفتقر إلى القوة، ومجموعة عقائد غير متطورة، ومن هنا، في البيئة الطائفية لعراق القرنين الثامن والتاسع على وجه الخصوص، 20 جرى ترسيم الحدود المشتركة وتعيين الملكيات العقائدية.[4]

---

(1) عن النصح بعدم طلب الأحكام من محاكم غير المؤمنين، انظر المدخل عن «گيوَرگيس الأول» في الفصل الخامس أدناه. لأمثلة عن الجانب المسلم ضد غيرهم، انظر ."Kister, "'Do not assimilate yourselves'

(2) لاحظ مثلًا، «الاهتمام الذي وُجّه إلى الصليب بصفته رمزًا دينيًا وسياسيًا، واشتد لأسباب معينة خلال القرن السابع... ما نراه في هذا الوقت هو تطور الخطاب الديني المركّز على رمز قد يكون مقبولًا على نحو عالمي» .(Cameron, "Byzantium and the Past in the Seventh Century," 261-65)

(3) من وجهة نظر المسلمين، طبعًا، هم عززوا هذا الافتراض، لكن كان ضروريًا لغير المسلمين أن يدحضوه. انظر المداخل عن «مجادلون ضد اليهود» و«منحولة ميثوديوس» و«راهب بيْث حالىٰ» في الفصول الثالث والثامن والحادي عشر أدناه على التوالي.

(4) انظر أيضًا مدخل الفصل الحادي عشر أدناه، وWansbrough, *Sectarian Milieu*, 98-129. لاحظ كيف أن العقائد الإسلامية الأولى تذكر ما لا نؤمن به أو ما نتجنبه بدلًا مما نتمسك به، مؤشرة أنها نتاج المناظرات مع

لكن، وبرغم أن الولاء الديني صار الشكل الرئيس للهوية، فإن أشكالًا أخرى للتبعية- سياسية ولغوية وجغرافية وعرقية وتاريخية وثقافية وطائفية- ظلت ذات وزن. ومن هنا أمكن لماكسيمّوس المعترف (ت. 662) أن يؤكد: "أنا أحب الرّومان لأن لنا العقيدة نفسها، وأحب اليونانيين لأن لنا اللغة نفسها."[1] وكان يمكن للمسيحيين المّونّوفيزيتيين العرب والأرمينيين أن يقاتلوا في جيوش هيّراكليوس على الرغم من أن رجال الدين المّونّوفيزيتيين كانوا يشتكون ساخطين من السياسات الإمبراطورية؛ وكان يمكن للمسيحيين العرب الشرقيين أن ينسحبوا من سلطة العراق الدينية رغم أنهم كانوا جميعًا يعتنقون العقيدة النسطورية نفسها. لكن من الصعب جدًّا في حقبة العصر القديم المتأخر والإسلام المبكر، تخمين مدى وأهمية تلك المزاعم الأخرى حول ولاء الأشخاص، وتقدير إلى أي مدى كان اندماجهم.[2] فمثلًا، أينبغي علينا وصف رهبان دير مار سابا في القرن التاسع في فلسطين التي يحكمها المسلمون، الذين كانوا يترجمون بنشاط، سير القديسين اليونانية إلى العربية، بأنهم بيزنطيون؟ أيمكن لهؤلاء العرب المسلمين ضمن قوات الحدود في خراسان الذين يتكلمون الفارسية ويحتفلون بالأعياد الفارسية ويلبسون السراويل ولديهم زوجات إيرانيات، أن يُعدّوا فُرسًا؟ وإلى أية درجة كان استعمال لغة أو كتابة معينة يعد علامة على التحيز؟[3]

21 لعل دراسة متمعنة للمصادر مع إبقاء هذه الأسئلة في الذهن، يمكن أن تؤدي إلى نتائج مثيرة للاهتمام، لأن التفحص السريع يظهر أن الفخر المحلي والأحكام المسبقة القديمة ما زالت موجودة.[4] "المصريون شعب عنيد،" كما يلاحظ سّوفرّونيوس بطريرك القدس

الآخرين (انظر ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، 2. 40، عن محاولة عبد الله بن المبارك [ت. 797] لتحديد طائفة السنة عن طريق التبرؤ من الطوائف الضالة؛ قارن الفقه الأكبر لأبي حنيفة، الذي نوقش في Wensinck, *Muslim Creed*, 102-24).

(1) Maximus, *Relatio Motionis* §13, PG 90, 128C.

(2) حتى في حالة العرب المسلمين، حيث كان هناك درجة مناسبة من الاتفاق (قارن الكلمات التي نسبها Lewond, XXIV [tr. Arzoumanian, 116]) إلى أحد القادة: "نحن جميعًا ننتمي إلى العرق نفسه، ونتكلم اللغة نفسها ونخضع لحكم واحد، وفوق كل شيء نحن إخوان")، كانت الانقسامات القبلية والفئوية والطائفية ما تزال موجودة. انظر Crone, "The Qays and Yemen of the Umayyad Period"; Khalidi, "Aspects of Communal Identity in Umayyad Poetry".

(3) قارن مناقشة Grabar, *The Formation of Islamic Art*, 1-18، عما يشكّل الفن الإسلامي.

(4) Millar, "Empire, Community and Culture in the Roman Near East" 162، يبرهن على أن

(حوالي 634- 39)؛ "إذ حالما يتخذون قرارًا بشأن أمر ما، سواء أكان جيدًا أم سيئًا، فليس من السهل أن يتراجعوا عنه، وكلهم كذلك."[1] ويعبر المنطقي والفلكي المشهور سويريوس سيبۆخت (ت. 667) عن فخره بكونه سريانيًّا، وعادة ما يرد بعنف، على العنصرية الثقافية اليونانية. وهو يضيف ملاحظًا اتكال بتوليمايوس* على العلوم البابلية: "أن البابليين كانوا سريانًا ولا أعتقد أن أحدًا سينكر ذلك، وعليه، فإن هؤلاء الذين يقولون إنه لا يمكن للسريان أن يعرفوا هذه الأشياء (علم الفلك)، مخطئون للغاية." وهو يستنتج أمرًا آخر من خلال التعليق متهكمًا: "لكوني سريانيًّا جاهلًا، أنا أطرح عليك هذه التساؤلات لتوصلها إلى هؤلاء الذين يجزمون بأن المعرفة كلها موجودة في اللسان اليوناني فحسب."[2] وعندما سأل شمعون أسقف حرّان اليعقوبي (700- 34) حاكمَ طور عبدين الخلقيدوني أن يزوده بعمال لبناء كنيسة، ماطل الأخير "قليلًا، لأنه ليس لديه ثقة كبيرة برجال الدين في منطقتنا، بنا نحن السريان. وكان هذا لأنه تربى في الغرب مع اليونانيين وتعوّد على عاداتهم."[3] في المقابل، 22 اتهم راهب خلقيدوني الزهّاد السريان بأنهم ذوو سمعة سيئة، وآخر هو مدون الحوليات ثيۆفانيس (ت. 818) يدعو أثناتيوس بطريرك أنطاكيا اليعقوبي (603- 31) بالرجل الخبيث "المليء بالمكر المتأصل في السوريين" وذلك على خلفية دوره في النزاعات

"التأثيرات المجتمعة للهلّينة والحكم الروماني قامت في المدى المتوسط بقمع الهويات المحلية." هذا صحيح إلى درجة معينة، لكن ملر للأسف يأخذ الهوية اليهودية مقياسًا، بينما المطلوب مقياس أكثر دقة. ليس هناك فهم للقومية الإقليمية بين غير اليهود في حقبتنا (Jones, "Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?") ، لكن ثمة الكثير من الشوفينية العنصرية وهذا يمكن أن يمتزج مع الولاءات الطائفية. مثلًا، يقال إن دير متراس القبطي ظل صامدًا بوجه البطريرك الخلقيدوني كايروس [المقوقس]، لأن "نزلاءه كانوا أقوياء إلى أقصى حد لكونهم مصريين من حيث العرق، وكلهم أصلاء دون غريب بينهم؛ ولذلك لم يتمكن من استمالة قلوبهم إليه" (*Hist. Patriarchs* XIV, PO 1, 498).

(1) Sophronius, *Miracles* no. 39, PG 87, 3573B (=Marcos, 332).

* [بطليموس 100- 170، عالم الرياضيات والفلك اليوناني المشهور. المترجم]

(2) Nau, "Le traité sur les 'constellations' par Sévère Sebokht," 332-33؛ المؤلف نفسه، "La cosmographie au VIIe siècle chez les syriens," 251-52. انظر أيضًا Brock, "Syriac Attitudes to Greek Learning," 23-24.

(3) Simeon of the Olives, *Life*, 135-36. قارن استخدام يعقوب الرُّهاوي للتعبير "أرض اليونانيين" في *Canons to John*, B23 (in Vööbus, *Synodicon*, 244).

الدينية أوائل القرن السابع.[1] ويتكلم صاحب حانة يهودي يدعى صموئيل بازدراء عن كنيته العربية: "لا يمكن لكنية عربية أن تشرفني، أو تملؤني بالفخر وتمنحني مكانة رفيعة، فمع أنها خفيفة ذات عدد قليل من الحروف على عكس [كُنى]الآخرين، إلا أنها خلقت عبئًا علي."[2] وإذا تحولنا إلى عراق القرن التاسع، فسنجد جدلًا حثيثًا يجري بشأن مناقب تقاليد ثقافية مختلفة ومثالبها، أبرزها بين العرب والفرس.[3]

هذ النسيج المعقد من الهويات والولاءات يشكّل الخلفية لظهور الإسلام ويعين على إيضاح ردود الفعل المختلفة جدًا للمجتمعات الدينية المتنوعة. فعداوة الكتّاب اليونانيين للمسلمين قادت/ ضللت أحد الدارسين إلى استنتاج أن "الفتوحات الإسلامية الأولى رافقها الاضطهاد والتعصب والمذابح والخراب والاستعباد."[4] وكان بإمكان دارس آخر

(1) انظر John Moschus, *Pratum spirituale*, CVI; Theophanes, 329، Harvey, *Asceticism and Society in Crisis*, 135-45 عن الاختلافات بين الخلقيدونيين والمونوفيزيتيين كما تنعكس في سير قديسيهم.

(2) Kennedy, "Abū Nuwās, Samuel and Levi," 112-13، مستشهدًا بقصيدة خمرية لأبي نواس (ت. حوالي 813). هناك تنويع يتمثل في "جُعلتْ" بدلًا من "خُلقتْ" يوحي بأن الكنية فُرضت على صاحب الحانة، مع احتمال أنه تبناها أملًا في منفعة اجتماعية ما. [أبيات أبي نواس المشار إليها هنا هي:

وفتيانِ صِدْقٍ قد صَرَفْتُ مَطيّهُمْ ... إلى بيْتِ خمّارٍ نزَلْنا بهِ ظُهْرا
فلمّا حكَى الزُّنّارُ أنْ ليس مسلماً، ... ظَنَنّا به خيْراً؛ فظنّ بنا شَرّا
فقلنا: على دينِ المسيح بن مرْيمٍ؟ ... فأعْرَضَ مُزْوَرًّا، وقال لنا هُجْرا
ولكن يهوديٌّ، يحبّكَ ظاهراً، ... ويُضْمِرُ في المكْنونِ منه لكَ الختْرا
فقلنا له: ما الاسمُ؟ قال: سَمَوْألٌ ... على أنني أُكْنى بعَمْرٍو ولا عَمْرا
وما شرّفَتني كُنْيَةٌ عَرَبيّةٌ، ... ولا أكْسَبَتْني لا سناءً ولا فَخْرا
ولكنّها خَفّتْ، وقَلّتْ حروفُها، ... وليستْ كأخْرَى إنمّا خُلِقتْ وَقْرا

ينظر ديوانه، نشرة فاغنر (1988)، ج 3، 130- 131. ويبدو أن الباحث الذي يقتبس منه المؤلف قد أساء فهم البيت الأخير. لأن اليهودي هنا – وهو شخصية شعرية وليست واقعية بالضرورة - لا يعبر عن تبرمه من فرض كنية عربية عليه، بل يسخر من عادة العرب والمسلمين في اتخاذ الكنى تظارفًا ومجونًا، تمامًا كما يفعل أبو نواس في عموم شعره الخمري ساخرًا من التقاليد العربية في إطار الظرف والمجون. واليهودي يعبر عن تقبله هذه الكنية العربية لخفتها وقلة حروفها، ولأنها ليست ثقيلة على السمع مثل كنى أخرى. المترجم]

(3) هذا ما يسمى نزاع الشعوبية الذي عني كثيرًا بالتوجه الثقافي للحضارة الإسلامية. لبعض الأمثلة لهذا الجدل انظر Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 1.101-76.

(4) Constantelos, "The Moslem Conquests of the Near East as Revealed by the Greek Sources," 356.

التكلم عن "الاستجابة المسالمة للإسلام"[1] مركزًا على تعليقات مؤلفين شرقيين. ويبدو أن المسلمين أنفسهم لم يقوموا بأي تمييز في هجماتهم ولا في حكمهم؛ فالشكوى من الاثنين كانت تُسمع في كل الأرجاء. والمرء مضطر إلى استنتاج أن ردود فعل المسيحيين المختلفة تعكس اختلافًا في معاملتهم على أيدي العرب، لكن الأصح أنها تعكس اختلافًا في منظوراتهم ومقاصدهم، التي بدورها، تقوم على ولاءاتهم المختلفة وتعكسها. وقد زُعم عادة، أن مونوفيزيِّي المقاطعات البيزنطية رحبوا بالعرب إلى حد ما، بالاعتماد على ردة فعل مفترضة على اضطهادات هيْراكليوس وعلى التعليقات ذات الإدراك المتأخر للكتّاب اللاحقين.[2] ومع هذا، النصوص القبطية الناجية الوحيدة من القرن السابع، كلها معادية للعرب.[3] والملاحظات اللاحقة، مثل ملاحظات ديۆنيسيوس البطريرك اليعقوبي لتلّ أحمر (ت. 845): "إذا صح أننا عانينا ضررًا ما... فلم يكن في تحررنا من قسوة الرۆمان، أية فائدة ضئيلة لنا على الرغم من ذلك،"[4] تتضاد بقوة مع الألم في تعليقات أقدم مثل التالي:

> عندما سمع العرب بالمهرجان الذي حدث في دير القديس شمعون العامودي* في منطقة أنطاكيا، ظهروا هناك وأسروا عددًا كبيرًا من الرجال والنساء وما لا يحصى

---

(1) Moorhead, "The Earliest Christian Theological Response to Islam," 269؛ كذا أيضًا Suermann, "Orientalische Christen und der Islam," 133-34.

(2) يجادل Moorhead, "The Monophysite Response to the Arab Invasions"، ضد هذا، لكن الرأي ما يزال مسموعًا بشكل عام؛ مثلًا Suermann, "Orientalische Christen und der Islam," 122, 133-34، و Sahas, "The Seventh Century in Byzantine Muslim Relations," 5.

(3) انظر المدخلين عن «موعظة قديسي بابل الصغار» و«يوحنا النقيوسي» في الفصل الرابع، والمدخل عن «منحولة شنودة» في الفصل الثامن أدناه (لم ينج [النصان] الأخيران إلا من خلال الترجمة)؛ قارن أيضًا البرديتين القبطيتين التي نوقشتا في قسمي «مصادر مشكوك فيها» من الفصلين الثالث والرابع أدناه. إضافة إلى ذلك، سواء أكانت بالقبطية أم بالعربية، ظلت كتابات القبط معادية للإسلام غالبًا (انظر المدخل عن «نصوص قبطية-عربية» في الفصل الثامن أدناه، ولاحظ أن المداخل في تاريخ البطاركة بعد إسحاق الراكوتي، عدائية إلى حد كبير).

(4) حفظه Michael the Syrian 11.III, 410/413 و *Chron. 1234*, 1.237. المشترك بين هذين المصدرين للحقبة 582- 842 يأتي من ديۆنيسيوس؛ انظر المدخل عنه في الفصل العاشر أدناه.

* [العاموديون رهبان بنوا لأنفسهم صوامع صغيرة للغاية تعلو أعمدة من الحجر أو الخشب، منصوبة في ساحات المدن أو القرى، وكانوا يتعبدون فيها ويعظون الناس. وكان هذا الأسلوب من الرهبنة معروفًا في العصر القديم المتأخر وبدايات القرون الوسطى في بعض مناطق الشام وبلاد النهرين. المترجم]

من الأولاد والبنات. والمسيحيون الذين بقوا لم يعودوا يعرفون بماذا يؤمنون. حتى قال بعضهم: "لماذا يسمح الرب بحدوث هذا؟"[1]

وليس وراء الملاحظات العرضية في المصادر العربية أن مدينة كذا وكذا استسلمت دون قتال، بالضرورة أن هناك ترحيباً بالعرب، بل هو غالباً اعتراف مؤسف بأن المساعدة ليست آتية: 24

كان أهل حمص يحض أحدهم الآخر: «تمسّكوا، إنما هم حفاة...» ووقف رجل مسنّ وحثهم على مصالحة المسلمين، لكنهم قالوا: «كيف والملك في سلطانه وعزه؟»[2]

بالتأكيد، لا بد أن طريقة البطريرك الخلقيدوني كايروس [المقوقس] الثقيلة الوطأة أقصت الكثير من القبط، وهذا مهم لفهم السبب في تقبلهم حكم المسلمين بسرعة شديدة. ولذلك، هنا يكمن الاختلاف في ردود فعل المسيحيين. والكتابات المسيحية بالسريانية والعربية تفعل ذلك بنقاش عقلي ووصف عادل لمعتقدات المسلمين على الرغم من أنها تريد دحض ما يؤكدونه. حتى أن الجاثليق* طيموثاوس الأول (780- 823) يبالغ في القول إن العرب «اليوم يحظون بشرف عظيم وتقدير من الله والبشر لأنهم تركوا الوثنية والشرك وعبدوا إلهًا واحدًا وقدسوه. وهم لهذا يستحقون كل الحب والثناء.»[3] لكن في الكتابات اليونانية، لم يكن المسلمون سوى أعداء للرب. وهم لا يمكن أن يحلوا محل الفرس كموضوع للاستطرادات المعمقة والتحليلات الدبلوماسية، بل يتم إلحاقهم بدلًا من ذلك، برتبتي الوثنيين واليهود بوصفهما موضوعين للهجوم والسخرية.

هناك عدد من الأسباب لهذا؛ الأول أن الصورة التي لدى البيزنطي العادي عن العرب كانت محكومة بأكثر من ألف سنة من الأحكام المسبقة.[4] فأسلوب حياتهم غير المدني جعلهم منحطين ثقافياً؛ وملاحظة أن «القبيلة العربية معروفة بأنها غير جديرة بالثقة ومتقلبة

(1) عن طريق ديونيسيوس أيضًا (Michael the Syrian 11.VI, 417/422; *Chron. 1234*, 2.260) هنا يقتبس من مصدر أقدم بدلا من إيراد رأيه الخاص.

(2) الطبري، 1، 2390- 91؛ الأزدي، فتوح، 145- 46.

* [= Catholicos صاحب أعلى رتبة كنسية في الكنيسة المشرقية (النسطورية). المترجم]

(3) Timothy I, *Syriac Apology*, 131/59.

(4) انظر الأحدث Jeffreys, "The Image of the Arabs in Byzantine Literature".

للغاية، وعقليتها غير ثابتة» تُظهر عفويًّا، كل احتقار سكان المدن للبرابرة غير المتمدنين.[1] ونسبهم التوراتي بوصفهم سليلي هاجر الأَمَة، يجعلهم منحطين دينيًّا، و«الأكثر حقارة وتفاهة بين شعوب الأرض.»[2] ثانيًا، على الرغم من أن الزرادشتية أظهرت حججًا على كونها حقيقة عالمية، إلا أنها أكثر اختلافًا من أن تكون تحديًا جديًّا للمسيحية. بينما اعتمد الإسلام 25 على التراث الديني للمسيحية نفسه. فهو يعترف بموسى وعيسى وبالتوراة والأناجيل، لكنه يحط من شأنهم لصالح محمد والقرآن. وعندما جاء المسلمون بنجاح عسكري باهر، كان من الصعب دحض ادعائهم بأنهم يملكون النسخة الأحدث من الوحي الإلهي، فقالوا «إنها علامة على حب الله لنا وفرحه بديننا، وإن الله منحنا السيادة على الأراضي والشعوب كلها.»[3] وهذا يؤدي بنا إلى النقطة الحاسمة: وهي أن العرب إذ طردوا الفرس من مقاطعاتهم، استقروا فيها وجعلوها ملكًا لهم.

لكن هذا يظل تفسيرًا غير كاف. فقد اجتاح العربُ المسيحيين في الأراضي الساسانية أيضًا، ويبدو أنهم كانوا يضمرون آراء مشابهة عن العرب قبل الإسلام مثل البيزنطيين إخوتهم في الدين. «إن ثمة الكثير من الناس بين نهري دجلة والفرات،» يعلق أحد كتّاب أواخر القرن السادس «الذين عاشوا في خيم، وكانوا برابرة قتلة؛ ولديهم العديد من الخرافات، وكانوا الأكثر جهلًا بين كل شعوب الأرض؛» «غاضبون هم الحمر الوحشية، أولاد هاجر، وقد خربوا كل جيد ورديء» كما يقول شاعر من أواخر القرن الخامس عن البدو العرب.[4] * كان الفرق الحاسم أن مسيحيي العراق لم يكن لديهم سيادة ضائعة أو منقوصة ليبكوا عليها. ففيما يتعلق بإيمانهم، لم يكن لديهم سبب ليأسفوا على زوال

---

(1) Theophylact Simocatta, *History*, 3.XVII.7 (tr. Whitby, 100).

(2) *Chron. 1234*, 1.237.

(3) Monk of Beth Ḥale, *Disputation*, fol. 2a؛ قارن Leo-'Umar, *Letter* (Armenian), 330: "أنت تنسب لدينك النجاح الذي أنعمت به السماء عليك."

(4) Nau, "Histoire de Mar Ahoudemmeh," 21-26; Segal, "Arabs in Syriac Literature," 106. (مستشهدًا برواية إسحاق الأنطاكي عن نهب بيْث حُر). لكن العرب يمكنهم إصلاح أنفسهم بالتحول إلى المسيحية، وكان هناك الكثير من التنافس بين الإرساليات المونوفيزيتية والنسطورية للفوز بأرواح العرب.

* [في الأصل Persian bedouin وترجمتها إلى البدو العرب لأني أعتقد أن هذا هو المقصود، مع الأخذ بالاعتبار أن هؤلاء البدو كانوا يعيشون في أراضي العراق الخاضع للامبراطورية الفارسية. المترجم]

الساسانيين ولا ليتوقعوا أن ينقذوهم. من هنا كان أسهل عليهم وأكثر ضرورية لهم أن يتقبلوا تغير الحكام من نظرائهم البيزنطيين. «أعط ما لقيصر لقيصر، وأعط ما لله لله،» هكذا ينصح الجاثليق إيشوعيهب الثالث* (649- 659). لذا عندما حل المسلمون محل الفرس، بدأ المسيحيون بتأسيس نموذج العلاقات والاتفاقيات نفسه الذي أحرزوه في عصر الساسانيين، ساعين إلى الحرية في مواصلة عبادتهم آمنين مقابل الولاء السياسي ودفع الضرائب.(1)

26 إذن، كان البيزنطيون عدائيين للغاية، لأن العرب كانوا من جانبهم، خصومهم سياسيًا ودينيًا. وهذا أثر في كتابات اليونانيين بوجه خاص، لأن اللغة اليونانية أصبحت مع القرن السابع، وثيقة الصلة بالهوية البيزنطية وبالولاء للخلقيدونية وللإمبراطورية. ولهذا كانت غزارتها محكومة بالمخاوف الإمبراطورية، مع نظرة مستريبة تجاه الدخلاء والمنشقين. (2) ولكن هذا يصحّ أيضًا، على البيزنطيين من الأصول الأخرى بدرجات متباينة. ومن هنا، لم يكن لدى الكاتب القبطي يوحنا النقيوسي** (عاش في تسعينات القرن السابع) سوى الإساءة للمسلمين، ويتكلم يعقوب الرُّهاوي*** (ت 708) عن «نير العرب القاسي»

* [إيشوعيهب الثالث الحديابي (= Isho'yahb III of Adiabene) كان بطريرك كنيسة المشرق، ونسبته إلى حدياب وهي مملكة صغيرة استمرت قرنًا بين سنتي 15- 116م، كانت تابعة للبارثيين الأرمينيين وعاصمتها مدينة أربيل شمالي العراق. المترجم]

(1) انظر المدخلين عن «إيشوعيهب الثالث» و«حنانيشوع» في الفصل الخامس أدناه. لكن رغم أن الخط الرسمي كان «العرب طيبون معنا» هناك تلميحات إلى وجود حسرة لدى البعض على انقضاء الحكم الساساني. فقد لام إيشوعيهب بشدة أحدَ الأساقفة لحزنه على «المملكة الميتة:» فقال موبخًا: «إن كنت في هذا الوقت تؤيد تبجيل الرب، فلن تُظهر بفرح ورفق تبجيلًا كهذا لما هو ميت، لما ليس له قوة ولا حياة»(Isho'yahb III, *Ep*. C7, 237).

(2) انظر Cameron, "The Eastern Provinces in the Seventh Century". لاحظ أن الرسائل العديدة المضادة لليهود التي لدينا من القرن السابع، ونوقشت في الفصل الثالث أدناه، كلها كتبت باليونانية. يذكر Hayman, *Disputation of Sergius against a Jew*, v أنه "لم ينتج نص سرياني مضاد لليهود من الحقبة بين القرنين السادس والثاني عشر للميلاد ما عدا مناظرة سيرجيوس،" مع أن هذا قد يكون جزئيًا بسبب سوء الحظ (مثلًا As-semani, *BO* 3.1, 194 ينسب "مناظرة ضد اليهود" إلى المؤلف أبراهام بر داشانداد من منتصف القرن الثامن).

** [يوحنا النقيوسي (John of Nikiu) أسقف قبطي مصري. اشتهر بكتابه الحوليات الذي فقد أصله لكن عثر على ترجمة له باللغة الجعزية (الإثيوبية) في القرن السادس عشر. تكمن أهميته في أنه في الجزء الأخير منه، يؤرخ للفتح الإسلامي لمصر. انظر المدخل عنه في الفصل الرابع أدناه. المترجم]

*** [يعقوب الرُّهاوي (Jacob of Edessa) 640- 708، أسقف سرياني. انظر المدخل عنه في الفصل الرابع أدناه.

على الرغم من أن بإمكانه إعطاءنا توصيفات موضوعية عن معتقداتهم وعباداتهم. وكان الأرمينيون معتدّين على نحو عدائي بهويتهم سياسيًّا ودينيًّا، ولم يكن لديهم سوى القليل من الحب للحكم العربي والبيزنطي والفارسي. ولذلك، تميل كتاباتهم عن الإسلام إلى أن تكون لاذعة، ولو أن سيّبيوّس* (كتب في ستينات القرن السابع) استطاع إعطاءنا وصفًا نزيهًا لظهور الإسلام ربما لأنه عاش قبل احتلال المسلمين لأرمينيا.[1]

التنبؤ بنهاية العالم

في نهايات القرن السادس، كان هناك بالفعل كثير من المقتنعين بأن "نهاية العالم الحالي قد اقتربت فعلًا، وأن مملكة القديسين الأبدية أوشكت على المجيء."[2] وفي غضون القرنين اللاحقين 27 تكثف هذا النوع من التفكير وصار شائعًا بين شعوب الشرق الأوسط. وقد عبر هذا المزاج التنبئي أو الاهتمام بنهاية التاريخ وما يوجد بعده، عن نفسه في تشكيلة من الطرق المختلفة من أجل عدد من الأغراض المختلفة. لكن في كل حالة، كانت فائدة التنبُّئية أن تجعل الأحداث السياسية والاجتماعية متسقة مع خطةٍ معنًى متعالية، فتمنحها بذلك شرعية دينية، ومن ثَمّ تجعلها متسقة مع سياق تفسيري أوسع، ثم تجعلها قابلة للفهم.[3]

وفيما يخص المسيحيين والزرادشتيين، كان وصف نجاحات المسلمين الذين أصابوا إمبراطوريتيهما الخاصتين وغرورهما الذاتي بضرر كبير جدًّا، والتنبؤ بما قد تؤول إليه عاقبتهم،

المترجم]

* [سيّبيوّس (Sebeos) أسقف أرمينيا ومؤرخ عاش في القرن السابع (هناك شكوك حول شخصيته)، يعد كتابه في التاريخ (هناك شكوك حوله أيضًا) أقدم المصادر التي أرخت لفتوح المسلمين، تحدث فيه عن معاركهم مع البيزنطيين وفتوح الشام وفارس ومصر، كما تحدث عن علاقات الأرمينيين والبيزنطيين بالخلفاء المسلمين والمعاهدات بينهم. انظر المدخل عنه في الفصل الرابع أدناه. المترجم]

(1) انظر .Thomson, "Muhammad and Islam in Armenian Literary Tradition" والمدخلين عن "سيّبيوّس" و"نصوص أرمينية" في الفصلين الرابع والعاشر على التوالي.

(2) McGinn, *Visions of the End*, 64، مقتبسًا رسالة البابا گرِنگوّري الأول لسنة 601 إلى الملك الإنكليزي إيثلبيرت. انظر أيضًا Hillgarth, "Eschatological and Political Concepts in the Seventh Century".

(3) أستخدمُ مصطلح التنبُّئية apocalypticism بمعناه الأوسع، كما جادل من أجله McGinn, *Visions of the End*، خصوصًا 28- 36.

ذوَي أهمية حاسمة. وللإجابة عن السؤال الأول، أشار المجتمعان إلى تهاون أعضائهما، وجوابًا على الثاني أعادا تفسير سيناريوهات تنبئية أقدم، وصياغتها من جديد. فقد نظر المسيحيون إلى الحكم العربي بوصفه زمن المحنة قبل "السلام الأخير" حينما "تُجدّد الكنائس ويعاد بناء المدن ويتحرر القسس من العناء." من جهة الزرادشتيين، كان عصرَ الضرّاء الذي يختم ألفية زرادشت ويسبق ألفية أوشيدار* التي سيعود فيها الدين الخيّر للازدهار. وفي الحالتين، فإن طرد المسلمين وإحياء الدين سيتحقق على يد شخصية مخلّصة، سواء أكانت إمبراطورًا مسيحيًا مثاليًا في صورة الإسكندر الأكبر، أو كونستانتين أو جوفيان، أو الملك المحارب ڤهرام ڤارجاڤاند الذي سيأتي من الهند بجيشه وألف من الفيلة ليسحق أعداء إيران. وعليه، فإن رؤى نهاية العالم قدمت تفسيرًا لتغير تاريخي، جاعلة إياه بذلك، ذا معنى أوضح، وأملًا بالتحرر في المستقبل القريب، مشجعة بذلك، على الصمود.[1]

أما المسلمون، فقد كان أكبر همهم هو ما إذا كانوا سيتمكنون من المحافظة على ما اكتسبوه. وعند أزمنة حاسمة معينة - كما في أثناء حروبهم الأهلية المختلفة، حين بدا أنهم قد يفقدونها كلها، وخلال حصارهم للقسطنطينية سنة 717، حين بدا أنهم قد يكسبونها كلها - وجدت هذه المخاوف والآمال صوتها 28 في انفجار حقيقي للمشاعر التنبئية. فقد عُرّفت معاركهم مع أعدائهم، ولا سيما البيزنطيين، بالملاحم وهي الحروب النهائية عند نهاية العالم والتي ستختتم في الأخير بعد نكسات بسيطرة المسلمين على القسطنطينية وظهور المسيح الدجال. وقد ساعد هذا التفسير المحاربين المسلمين على تحمل أية نكسات وأضفى معنى إضافيًا على جهودهم؛ بما أن الحرب التي يقاتلون فيها ليست حربًا عادية بل هي أرماگِدّون** نفسها.[2]

---

(1) من أجل المعلومات في هذه الفقرة انظر المدخلين عن «منحولة ميثوديوس» و«بهمن يشت» في الفصل الثامن، والمدخلين عن «أداة غضب الرب» و«عصر المحنة» في الفصل الثاني عشر أدناه.

* [أوشيدار (Ushedar) في العقيدة الزرادشتية معناه "الكثير القداسة" وهو المنقذ أو المخلص الذي سيجيء في المستقبل. المترجم]

** [أو هرمجدون: تسمية عبرية، ومنها يونانية ولاتينية، لمعركة نهاية العالم بين الكفرة والمؤمنين (وكل من اليهود والمسيحيين والمسلمين يرون أنهم المقصودون بذلك) بقيادة المسيح. والتسمية تعني (جبل/ تل مجدو) وهي قرية صغيرة تقع جنوب شرق حيفا بمسافة قصيرة، وحسب نبوءة رؤيا يوحنا ستحتشد فيها جيوش لا حصر لها. المترجم]

(2) من أجل المعلومات في هذه الفقرة انظر المدخل عن «النبوءات العربية الإسلامية» في الفصل الثامن أدناه.

أثار تغير حياة المجتمعات اليهودية الذي جاء به ظهور الإسلام، الكثير من التفكير المِسياني* بين يهود حقبتنا، بل أدى إلى عدد من الثورات. أولها حدثت إثر الفتح العربي وبدأها يهودي من بيْث أرماية "قال إن المِسيا قد جاء، فجمع الحاكة والحلاقين والقصّارين وكلهم نحو أربعمئة رجل، فأحرقوا ثلاث كنائس وقتلوا الحاكم المحلي."[1] وعقب حصار القسطنطينية سنة 717 وإجبار ليوْن الثالث اليهود على التعميد سنة 721، أعلن مسيحي تحوّل إلى اليهودية من منطقة ماردين، لليهود أنه موسى "أُرسلتُ ثانية لخلاص إسرائيل، وقيادتكم مرة أخرى إلى الصحراء من أجل أن أعرّفكم هناك على ميراث الأرض الموعودة التي ستملكونها كما سبق لكم."[2] وفي زمن الثورة العباسية، ادعى "خيّاطٌ أمّي" يدعى عباديا ويعرف أيضًا بأبي عيسى الإصفهاني أنه "نبي ورسول المِسيا المنتظر" و " قاد المتمردين ضد السلطة الحاكمة."[3] ومثل الكتّاب الرؤيويين المعاصرين لهم، واضح أن قادة هذه الانتفاضات قاموا بتفسير أحداث خطيرة تقع 29 حولهم بأنها تبشر بقرب نهاية العالم، لكنهم لم يسعوا إلى التفكير فيها فحسب، بل سعوا إلى المشاركة فيها، والتعجيل بهذه الدراما العظيمة والتمتع بثمار العصر المِسياني.[4]

* [نسبة إلى المِسيا أو الماشيح أو المسيح (الحقيقي) الذي يعتقد اليهود أنه سيأتي في نهاية العالم لخلاصهم. جدير بالذكر أن الخلاف الجذري بين اليهودية والمسيحية يقوم على هذه النقطة. فالمسيحيون يؤمنون بأن المسيح قد جاء وتحقق الخلاص، بينما يعتقد اليهود أنه لم يأت بعد.المترجم]

(1) *Chron. Khuzistan*, 33.

(2) *Chron. Zuqnin*, 173. عن هذا المدعي الذي اسمه سويريوس، انظر Starr, "Le mouvement messianique au début du VIIIe siècle". لاحظ أنه موضوع بحث كُتب لناطرّوناي بن نحيا گاؤون [معلم] پومبيّديتا [الفلوجة العراقية] (719- 30) بشأن اليهود الذين اتبعوه هل يمكن استقبالهم مرة أخرى في الجماعة الأرثودوكسية المؤمنة وتحت أية شروط (*Gaonic Responsa* [Moda'i], 3.V.10).

(3) Nemoy, "Al-Qirqisānī's Account of the Jewish Sects," 328. ثمة اضطراب بشأن هذا المدعي هل ظهر خلال عهد عبد الملك أو مروان الثاني (744- 50). لمناقشةٍ وفهرس بالمراجع انظر Wasserstrom, "The 'Īsāwiyya Revisited;" *EIr, s.v.* "Abū 'Īsā Eṣfahānī;" Erder, "The Doctrine of Abū 'Īsā al-Iṣfahānī".

(4) عن الكتّابات التنبئية اليهودية لهذا العصر انظر المدخل عن ذلك في الفصل الثامن أدناه. بشكل عام أكثر انظر Baron, *SRHJ*, 5.XXV; Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, 47-89 ("The Jewish Messiahs of Early Islam").

وفي أطراف الإمبراطورية الإسلامية، شرق إيران وأذربيجان، وقع عدد من ثورات العقيدة الألفية على امتداد القرنين الثامن والتاسع. وسعى المشاركون فيها إلى الخلاص لكنه نوع من الخلاص الدنيوي، فهم لم يرتجوا نهاية العالم لذاتها، بل نهاية العالم الحالي الشرير بكل ظلمه، وتمنوا أن يحل محله عالم أبدي أحسن منه، أي الجنة على الأرض في الواقع.[1] إذن، لم يبشر قادة هذه الثورات بالأيام الأخيرة فحسب، بل أعلنوا أن "حكم العرب كان يقترب من نهايته،"[2] أو صرحوا بأن "رجلًا من نسل بطلهم أبي مسلم،* سيظهر ويملك العالم وينتزع الحكم من العباسيين،" بل حتى أبو مسلم نفسه سيعاود الظهور لـ "يملأ العالم عدلًا."[3] وقد كان محرضهم 30 تدخل العباسيين، ولا سيما من خلال فرض التحكمات المالية، الذي بدأ الناس يشعرون به ماثلًا، يمزق نماذج الحياة التقليدية حتى على مستوى القرى.[4] لذلك، كان القرويون هم من تورط فيها بشكل رئيس، ويؤشر ذلك كثرة عدد المشاركين منهم

(1) عن العقيدة الألفية انظر بشكل خاص Cohn, *Pursuit of the Millennium*; Worsley, *The Trumpet shall Sound*, esp. 221-56.

(2) كذا سُنباذ المثال النموذجي لما كان لا بد ظاهرة شائعة. في المرحلة الأخيرة من الثورة [العباسية]، قام العباسيون بتجنيد قرويين زرادشتيين في جيوشهم، ربما بوعود برفع منزلتهم الاجتماعية، وحولوهم ودربوهم بشكل سطحي، ليسرحوهم حالما يرسخون سلطتهم. هؤلاء الجنود القرويون المستاؤون ذوو الخبرة في الأسلحة إلى درجة ما، كانوا ميالين إلى التمرد. وكان حاكم الريّ قد حاول اعتقال سنباذ الذي عاد إلى موطنه خراسان بعد موت أبي مسلم. فـ«قتله سنباذ وغلب على الري وعاد إلى المجوسية، فلم يأته مجوسي يدعي على مسلم شيئًا إلا قضى له به.... وكان يقتل العرب بالخشب. وكتب إلى ملك الديلم أنه قد انقضى ملك العرب» (البلاذري، أنساب الأشراف، 3. 246- 47)؛ و«سمى نفسه فيروز إصبهبذ» (الطبري، 3. 119). يميل كتّاب القرون الوسطى إلى النظر إلى هذه الحركات النبوئية الإيرانية على أنها استلهمت المزدكية أو التشيع المتطرف، لكن من هذه الرواية وغيرها (بشكل خاص انظر المقدسي، البدء والتاريخ، تحت كلمة «الخرّمي») يتضح أن أساسها كان الزرادشتية، وهنا تكشف عن إمكانية توفيق (هناك بالتأكيد عناصر من الغنوصية والمزدكية).

* [أبو مسلم الخراساني قائد الثورة العباسية سنة 132 هـ قتله الخليفة أبو جعفر المنصور سنة 137 هـ ويبدو أنه تحول إلى مخلّص في الخيال الشعبي الفارسي. المترجم]

(3) المقدسي، البدء والتاريخ، 6. 95، المسعودي، مروج الذهب، 6. 186. كان أبو مسلم هو مَن جنّد القرويين الإيرانيين، وإعدام الخليفة المنصور له جعله شهيدًا في عيونهم، وأكد لهم جور حكم المسلمين.

(4) قارن Michael the Syrian 11.XXV, 475/522-23 (نُقلت أخبار الضرائب المتزايدة مرتبطةً بثورة في إيران). يحتمل أيضًا أن عوامل أخرى كانت مهمة مثل تزايد مالكي الأراضي المسلمين وتصاعد التحول إلى الإسلام. لاحظ أنه في هذه الحقبة نفسها كانت تمردات القرويين مألوفة في مصر، وقطع الطرق الريفية شائع في سستان. (Crone, *Slaves on Horses*, 71 والهوامش في هذه الصفحة).

في الثورات، والسهولة التي التحقوا بها فيها، وحقيقة أن محرضيهم أنفسهم كانوا من منشأ متواضع وأصل قروي.[1] أدى الخطاب التنبّئي البليغ هنا وظيفة توحيدية، جمعت معًا، أناسًا يائسين ما كانوا ليتحدوا بطريقة أخرى، إذ لم يتعودوا على التنظيم السياسي، وزودتهم بهدف تحقيقه في المتناول، وهو حقبة من العدل والمساواة للجميع.[2]

بتأمل العدد الكبير من الحركات والكتابات التنبئية في القرنين السابع والثامن، ينساق المرء إلى التساؤل عما إذا كان هذا هو الحال نفسه في مراحل أخرى، أم أن مرحلتنا غير عادية بالمرة. طبعًا، كان الاهتمام ببنية التاريخ وهدفه مركزيًا للأديان الرئيسة الأربعة في الشرق الأوسط، وكلها بناء على ذلك، أنتجت حصتها العادلة من الرؤى الخيالية لتفسير معنى الأحداث وتصوير نهاية الأزمنة. لكن، على المرء أن يفرق هنا بين الأخرويات eschatology والتنبئية apocalypticism، أي "بين إدراك الوعي العام للعيش في العصر الأخير من التاريخ، وبين القناعة بأن العصر الأخير نفسه يوشك على النهاية، بين الإيمان بواقعية المسيح الدجال وبين حقيقية اقتراب ظهوره، 31 بين النظر إلى أحداث زمن امرئ ما، في ضوء نهاية التاريخ وبين النظر إليها على أنها الأحداث الأخيرة أنفسها."[3] يمكن للتفكير الأخروي بالتأكيد، أن يصبح تنبئيًا، وهذا مرجح إذا اقترب تاريخ مهم ما، أو وقعت كارثة. من هنا، عندما حلت الذكرى الخمسئة لتجسد المسيح، والتي من المفترض

(1) ادعى كثرٌ النبوةَ أيضًا، وليس بالضرورة من أولئك الذين كانوا قد منحوا سلطة بسبب منصب أو ولادة. لاحظ على وجه الخصوص أستاذسيس (اليعقوبي، 2. 457- 58) والمقنّع الذي كان في الأصل قصّارًا (النرشخي، تاريخ بخارى [طبعة دار المعارف]، 98- 110). [أستاذسيس قاد تمردًا سنة 150 هـ مدعيًا النبوة في خراسان. تمكن خازم بن خزيمة التيمي من تدمير جيشه وأسره وأرسله إلى المنصور فقتله. والمقنّع الخراساني مدعي ألوهية. قاد تمردًا واسعًا في نواحي بخارى في خلافة المهدي. قتل وقيل رمى نفسه في تنور بعد أن حاصره جيش عباسي سنة 163. المترجم]

(2) أغلب هذه التمردات وصفه Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens.* قام ببعض التعليقات عليها Omar, "The Nature of the Iranian Revolts;" Daniel, *Khurasan under Abbasid Rule,* 125-56; Kennedy, *Early Abbasid Caliphate,* 183-86; Amoretti, "Sects and Heresies." لكن الدراسين يميلون إلى تقليل دور الدين، وتضخيم الحالة الاجتماعية للقوّاد، وتوضيح الطبيعة التوفيقية لتعاليمهم في محاولة للتقرب من المسلمين وغير المسلمين. تبدو باتريشيا كرون الوحيدة التي أدركت مغزى هذه التمردات الحقيقي، أي كونها ردّ فعل محليًا على حكم تطفلي غريب، وأنا مدين لها بأغلب أفكاري عن هذا الموضوع.

(3) McGinn, *Visions of the End,* 4.

أن تؤشر السنة الستة آلاف منذ بدء الخليقة، "كانت نهاية العالم منتظرة كما لم يسبق لها؛" وعندما اهتزت القسطنطينية بسلسلة من الهزات الأرضية سنة 557، "بدأت تصريحات خيالية خادعة بالانتشار فورًا، وبلغ تأثيرها حد أن العالم كله كان على حافة الاندثار. وما من شك في أن مخادعين معينين تصرفوا كما يتصرف الوسطاء الروحيون الملهمون، متنبئين بكل ما خطر على بالهم وأرعبوا العامة الذين يميلون إلى الارتعاب بشكل كامل بطبعهم."[1]

لكن أزمات تقويمية وطبيعية كهذه، يمكن تحميل مسؤوليتها للنظريات التقليدية للزمن والمعنى، ولذلك لم تتسبب هذ النظريات بتجديدات في الكتابات التنبئية. ويصح الأمر نفسه على وبائي الطاعون الدبلي في أربعينات القرن السادس وأربعينات القرن الرابع عشر اللذين تسببا لا بد، بخسائر في الأرواح أعظم من فتوحات العرب والحملات الصليبية. ومع ذلك، أنتج الحادثان الأخيران مؤلفات تنبّئية لا تحصى، بينما خلف السابقان أثرًا ضئيلًا في السجل التنبّئي. واضح أن ما يهم ليس درجة الدمار أو عدد الضحايا التي تتسبب بها كارثة ما، بل التحدي الذي تفرضه على الفهم المؤسّس للتاريخ. والحقيقة أن التحديات العظمى قد تأتي من حدث لا يشكل تهديدًا للحياة، مثل تحول كونستانتين إلى المسيحية وتوكيد العرب الفعال للإسلام. أدت الرؤى إلى تفسير تغيرات صانعة لعهد تاريخي من أجل فهمها وتهيئة التكيف لتطور جديد، وفي ضوء هذا، علينا النظر إلى الإفراط في كتابات كهذه في حقبتنا.

(1) Magdalino, "The History of the Future and its Uses," 5-6، مستشهدًا بالكاتبين سيمبليكيوس وأگاثيوس من القرن السادس.

الفصل الثاني

طبيعة المصادر[1]

يجب أن يتسع المنهج المنوّع الذي دافعنا عنه في الفصل السابق لمعالجة مادة المصادر. لا أعني بذلك أن على المرء الاطلاع على كل كتّابات مجتمعات هذه الحقبة، بل أنه يحتاج إلى أن يكون ملمًّا بالعوامل المختلفة التي حكمتها وأثرت في العديد منها. ومسوغ هذا هو الحقيقة البسيطة أنه في العالم الكوني للإسلام المبكر، لم يوجد تقليد منعزل عن تأثير التقاليد الأخرى. فالمناظرات سواء أعقدت في بلاط أم في بيوت خاصة أو خارجها كانت ذات شعبية، ولا سيما بين المسيحيين والمسلمين، وكان المسيحيون متحمسين لتتبع "المتناقض من أحاديثنا، والضعيف بالإسناد من رواياتنا، والمتشابه من آي كتّابنا،" و"كل إنسان من المسلمين يرى أنه متكلم، وأنه ليس أحد أحقّ بمحاجّة الملحدين من أحد."[2] وكثيرًا ما كان

---

(1) كما كان في حالة التاريخ، ليس ثمة معاينات عامة لمؤلفات الشرق الأوسط في القرن السابع والثامن (لكن ينظر: Morony, "Sources for the First Century of Islam" من أجل بعض الإشارات الموجزة، وكتّابه *Iraq after the Muslim Conquest*, 537-654, for Iraq)، وعلى المرء أن يراجع مرة أخرى المؤلفات ذات الصلة لكل مجتمع. من أجل كتّابات المسيحيين واليهود والزرادشتيين انظر المراجع التي أحلت إليها في الهامش الأول من كل فصل في القسم الثاني. حول الجانب المسلم، انظر بروكلمان وسيزگين من أجل مسح للكتّابات الفعلية، ومن أجل كتّابة التاريخ على وجه الخصوص انظر Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*; Duri, *Rise of Historical Writing*; Radtke, *Weltgeschichte*, Noth, *The Early Arabic Historical Tradition*; و Khalidi, *Arabic Historical Thought*.

(2) الجاحظ، الرد على النصارى، 320 (سنقتبس منه أكثر في مقدمة الفصل الثاني أدناه. قارن *Trophies of Damascus* II.1.1, 215: "حشود لا عد لها حضرت: يهود وهلّينيون وسامريون وهراطقة ومسيحيون لأن المكان كان عامًّا ويمكن رؤيته بأكمله." زيادة على "العديد من المسلمين" الذين قيل إنهم سيحضرون). يذكر *Chron. Maronite*, 70، "تحقيقًا في الإيمان" يعقوبيًّا- مارونيًّا أمام الخليفة معاوية (661- 80). لاحظ

اليهود 33 والمسيحيون معلمين لأولاد المسلمين، ومساعدين للحكام المسلمين.[1] والمتحولون إلى دين الإسلام، ولا سيما من النخبة المثقفة، لا بد أنهم قدموا شيئًا من ميراثهم الأصلي إلى دينهم الذي اعتنقوه حديثًا، ولا بد أن أولئك الذي رجعوا إلى دينهم قد عادوا ببعض المعرفة من الدين التالي إلى دينهم السابق.[2] فضلًا عن ذلك، ثبت أن الكتب كانت رائجة عبر الحدود الطائفية. وهذا بالتأكيد ما كان عليه الحال في القرن التاسع وما بعده، عندما كانت الترجمة إلى العربية شائعة؛ من هنا كان ابن قتيبة المتنوع الثقافة (ت. 889) يقتبس من الكتب الفارسية والبيزنطية والهندية، فضلًا عن الأناجيل والتوراة؛[3] ولكن ذلك يصح أيضًا إلى حد ما على الحقبة التي يغطيها هذا الكتاب.[4]

أيضًا الاستهلال المرتجل للمناظرات كما صورتها مصادرنا؛ مثلًا ثاوذروس أبو قرة (ت. حوالي عشرينات القرن التاسع)، *Greek Opuscula*, no. 19: "عادة، عندما يقابل الساراكين المنافقون مسيحيًا لا يحيّونه، بل يقولون فورًا: 'أيها النصراني، اشهد أن الله الواحد الأحد جعل محمدًا عبده ورسوله'، وأن واحدًا من هؤلاء المنافقين استجوب أبو قرة بهذه الشهادة."

(1) في زمن يعقوب الرُّهاوي (ت. 708) كانت قضية عمل المسيحيين معلمين للمسلمين قد أثيرت بالفعل (انظر المدخل عنه في الفصل الرابع أدناه). لأمثلة المساعدات المسيحية انظر المدخلين عن "بنيامين الأول" و"إسحاق الراكوتي" في الفصل الرابع، والمدخل عن "إيشوعيهب الثالث" و"حْنانيشوع" في الفصل الخامس. عن تودد اليهود انظر Baron, *SRHJ*, 3.150-61.

(2) المدافعون عن كل مجتمع تناظروا حول مشكلة ما العمل مع هؤلاء الذين ارتدوا عن دينهم ثم عادوا، لذلك يفترض المرء أنها ظاهرة منتشرة (انظر المدخلين عن "أنستاسيوس السيناوي" و"يعقوب الرهاوي" في الفصلين الثالث- الرابع ومقدمة الفصل التاسع أدناه). الحوليات التنبّئية العربية التي نوقشت في الفصل الثامن قد تمثل جيدًا محاولة مسيحي صار مسلمًا، لتعريف هذا الجنس الأدبي للإسلام.

(3) ابن قتيبة، عيون الأخبار، 1. 60، 61، 85، 104، 239، 248؛ قارن المسعودي، التنبيه والإشراف، 106 (الكتب الفارسية)، 154- 55 (الكتب النصرانية).

(4) لبعض الأمثلة انظر المداخل عن "مؤرينوس اليوناني " (الفصل السادس)، "راهب بيْث حالىٰ" و"يوحنا الدمشقي" (الفصل الحادي عشر) أدناه؛ ابن النديم، الفهرست، 21- 22 (عن الترجمة إلى العربية من الكتب العبرية واليونانية والفارسية لأحمد بن عبد الله بن سلام، عاش في تسعينات القرن الثامن)؛ Bosworth, "Persian Impact on Arabic Literature," 486-91 (الترجمات من الفارسية إلى العربية ولا سيما ابن المقفع، ت. 759)؛ Pingree, "Greek Influence on Arabic Astronomy," 38-39 (ترجمة النصوص الفلكية اليونانية والسنسكريتية إلى العربية أواخر القرن الثامن)؛ Haq, "The Indian and Persian Background" (التأثير الفارسي-الهندي على الفكر الإسلامي المبكر)؛ Adang, *Muslim Writers on Judaism*, ("The Reception of Biblical Materials in Early Islam") 1- 22.

34 ثمة سبب آخر لمنهجنا الشامل في التعامل مع المصادر هو أنه، وكما بيّنا في الفصل السابق، ما دامت هناك عوامل مشتركة شكّلت حياة شعوب الشرق الأوسط في القرنين السابع والثامن، فمن المرجح جدًا أيضًا، وجود خصائص مشتركة في كتاباتهم. من هنا، على سبيل المثال، تطابق "تجفيف الدنيوية"[1] الذي وقع في أواخر العصر المتأخر، مع تغلغل الدين في أغلب الكتابات الباقية في حقبتنا مهما كان أصلها الطائفي، فقد اتجهت أنظار مؤلفينا إلى الشخوص نحو السماء. وهذا لا يعني أنهم لا يلتفتون إلى هذا العالم، بل هم لا يهتمون به لذاته. فالأحداث وأفعال البشر يجري تفسيرها في ضوء دلالتها النهائية، وليس بأسبابها المباشرة. وإحدى تبعات هذا هي أننا نادرًا ما نحظى بتشخيص حي لأي ملمح أو تفسير دنيوي لأي حدث، ولم يدخل المزيد من بروز نزعة مركزية الإنسان وتسرب الواقع إليها إلا في القرنين العاشر والحادي عشر.

بُذل الكثير من الجهود في الماضي على إبراز التشابهات والتوازيات بين كتابات مجتمعات الشرق الأوسط المختلفة، ولا سيما الميزات المشتركة بين اليهودية والإسلام، لكنها غالبًا ما كانت تتطلع إلى التثبت من الأصول والبرهنة على الاستعارة. وقبل إصدار حكم كهذا، كان يجب تخصيص تمعن أكبر في الطرق التي من خلالها نُقلت المعلومات وفي آثار البيئة المادية والثقافية المشتركة. لذا، سنقوم هنا ببساطة، بالتعليق على ثلاث خصائص مشتركة بين بعض كتابات كل من مجتمعات حقبتنا على الأقل، لكن دون أي إيحاء بأن تقليدًا واحدًا كان نقطة التأثير أو الأصل.[2]

الهوية التنقيحية والتأليف غير المعلن

مؤخرًا، حدث تبادل حيوي للآراء في ميدان الكتابات الحاخامية بشأن طبيعة النصوص وانتقالها. والمسألة الرئيسة هي ما إذا كان علينا أن نعد كل المؤلفات ذات هوية تنقيحية ثابتة عند نقطة زمنية معينة (نص أصل = *urtext*) ثم بعد ذلك جرى تناقلها ببساطة،[3]

(1) التعبير من .Markus, *The End of Ancient Christianity*, 226

(2) أنا لا أنكر وجود تأثير واستعارة، لكني أشك في إنجاز عمل أساسي كاف يسمح بتحديد طبيعته. انظر التحفظات التي أبداها Calder (*Early Muslim Jurisprudence*, و Wansbrough (*Sectarian Milieu*, 51-54 195-97, 209-14).

(3) قد تقع اختلافات جوهرية تؤلف آثارًا منقحة، لكن وفقًا لهذه النظرة سترى هذه بوصفها آثارًا منقحة لعمل

أو أن علينا الحديث عن عدة مراحل في عملية التحرير قبل ظهور التنقيح الأخير (النص المتلقّى = *receptus textus*)، أي النسخ المختلفة التي أُنتجت على امتداد الطريق لتكون مستقلة إلى حد ما.[1] قد تبدو النظرة السابقة صحيحة بسبب خاصية التنقيح الحاخامي التقليدية ظاهريًّا، لكن تغييرات جوهرية إلى حد بعيد أحدثها أسلوب الناقل الذاتي. بكلمة أخرى، "إن تأليفًا ما يمر عبر حركات نسخ عمل تأليف سابق، حتى حين يقدم تحديثات أخاذة. والدعوى الأساس لكل التأليفات تستند على دعوى التقليد، بداية من موسى في سيناء."[2]

إذا تقبلنا فكرة التنقيح المتعدد الطبقات، فإن السؤال الذي سيثار هو: ما الذي يكوّن "النص"؟ أهناك نصوص يمكن تحديدها وتعيينها بوضوح، أم هناك نصوص مفتوحة فحسب، تراوغ التثبيت التنقيحي المؤقت؟[3] كيف تتصل التنقيحات المختلفة مع بعضها، وما الذي يعنيه ذلك بخصوص الهوية التنقيحية للنص؟ هل البحث عن النص الأصلي وهم، ولا توجد نسخة منقحة لنص تكون أصلًا لكل النسخ التنقيحية الأخرى للنص نفسه؟ ما أهمية حضور أجزاء عمل ما في عمل آخر تم تعيينه تقريبًا؟[4] ما صلة التقليد الفردي، أي أصغر وحدة أدبية، بالشكل الأصغر للعمل؟ كيف نميز بين "نص" وبين مقتطفات أو مذكرة؟[5]

36 ترتبط مشكلات كهذه بشكل أساسي بخلق المؤلفات الحاخامية وتطورها. فالتوازيات العديدة التي وجدت في المؤلفات التلمودية والمدراشية التي كتبت في العصر

تحريري متطابق واحد.

(1) النظرة الأخيرة هي لـ Schäfer ("Research into Rabbinic Literature: The Status Quaestionis") و ("Once Again the Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature")؛ والسابقة لـ Milikowsky ("The Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature").

(2) Neusner, *From Tradition to Imitation*, 223.

(3) Schäfer, "Research into Rabbinic Literature: the Status Quaestionis," 150.

(4) Neusner, *From Tradition to Imitation*, 224: "الأقوال المأثورة والقصص والتآليف الضخمة ليست متطابقة مع نص أقدم معين، وتظهر أن ميزة النص الفارقة (أعني ليس اقتباسًا صريحًا) ستنتقل من وثيقة معينة إلى التالية."

(5) نفسه: "المشكلة هي ما إذا كانت وثيقة حاخامية أو لم تكن تبدأ بدعم نفسها، أو تشكل منذ البداية قطعة مختلفة بالكاد عن شريعة أوسع متسقة."

القديم المتأخر، توحي بأن قصص المراجع الأوائل (تنائيم وأمورائيم)* وتعاليمهم، بدأت بتشكيل إرث مشترك أسهم الكل فيه على نطاق واسع، ومن خلاله برزت إلى السطح الكتابات الحاخامية، وقد جُمعت وحُررت بطريقة تراكمية تدريجية إلى أن بدأت الأعمال المنقحة عند نقطة معينة، بالظهور لتُعامل اسميًا على الأقل، ككيان مستقل يمكن إدراكه.[1] هذه العملية استمرت خلال الألفية الميلادية الأولى على الرغم من أن المراجع المذكورين ينتمون إلى النصف الأول من هذه الحقبة.

هذا النموذج النشط لعملية التنقيح كان ناجحًا في حالة المسلمين رغم أنه حدث بسرعة أكبر. فخلال قرن أو ما يقاربه، من وفاة الرسول، بدأت أقوال المراجع الأوائل - الصحابة الذين عرفوا الرسول والتابعين وهم الجيل التالي من المسلمين- وقصصهم بتأليف مخزون من الأحاديث التي يمكن للكل أن يستمد منها.[2] وعند هذه النقطة، على الرغم من أن المادة استمرت بالنمو والاتساع، بدأت أولى الكتابات بالظهور: على سبيل المثال، سيرة محمد لابن إسحاق (ت. 767) وتفسير القرآن لمقاتل بن سليمان (ت. 767) والخلاصات الفقهية لابن جريج (ت. 767) ومعمر بن راشد (ت. 770) ومالك بن أنس (ت. 795).[3] وهذه الأعمال الأولى حينها، إما أنها 37 دمجت كليًا أو جزئيًا، في مصنفات لاحقة،[4] أو

---

* [مصطلحان حاخاميان الأول معناه المحدّثون والثاني معناه المفسرون. المترجم]

(1) لمناقشة هذه التطورات انظر Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, xxvii.

(2) في Jones, "Ibn Isḥāq and al-Wāqidī," 51، وصفت العملية كما يلي: "الجزء الأكبر من السيرة كان قد تشكل بالفعل مع حلول القرن الثاني الهجري و... لاحقًا، تشارك الكتّاب مدونة قصّ مشتركة ومادة تقليدية نظموها وفقًا لمفاهيمهم الخاصة وإليها أضافوا أبحاثهم."

(3) أنا أستخدم المصطلح المرن "كتابة" لأن هذا ما تقوله عادة كل مصادرنا (كِتاب). لكن هذا قد يشير إلى أي شيء من المذكرة (أي شيء فريد شخصي يخضع للتغيير) إلى ملف من نوع ما (أعني أنه يحظى بتداول محدود ويكون نقطة مرجعية لعلماء آخرين، ويخضع للتعديل من مالكه أو متلقيه)، إلى نص ثابت ينسخ في عدة نسخ ويوزع. لبعض التعليقات الحديثة المثيرة للاهتمام انظر Rosenthal, "'Of Making Many Books There is no End': the Classical Muslim View".

(4) هكذا تعامل عبد الرزاق الصنعاني (ت. 827) مع مجاميع الحديث لابن جريج ومعمر بن راشد وسفيان الثوري (ت. 778)، كما بيّن Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*، ولا سيما الصفحات 56- 59 (النتائج ملخصة في المؤلف نفسه، "The Muṣannaf of 'Abd al-Razzāq")، وهكذا تعامل الطبري مع كتاب فتوح خراسان لعلي بن محمد المدائني (ت. 843) -Rotter, "Zur Überlieferung einiger histo

أنها نُقّحت من جديد.[1] وقد استمر هذا النشاط تحت ستار الجمع/ النقل، لكن عند كل مرحلة حدث حذف وإضافة وتنقيح للمادة. من هنا، فإن التمييز بين الجامع/ الناقل والمؤلف وهمي في الغالب، والاختلاف كان من حيث المبدأ، واحداً في الدرجة.[2] وإذ صارت الدراسة أكثر احترافية، وزادت رعاية البلاط، فقد بدأت نصوص ذات شكل ومحتوى ثابتين بالظهور، سواء أكان المنتج لمؤلف واحد أو تتويجاً لتنقيح موسع، لكن مع بعض الاستثناءات القليلة، وهذا الحدث لم يسبق القرن التاسع.

قد تتبع عملية التنقيح مساراً خطياً، ومن هنا، فإن تاريخ مكة لأحمد بن محمد الأزرقي (ت. 865) مر على أيدي حفيده محمد بن عبد الله الأزرقي (ت. 961 تقريباً)[3] وإسحاق الخزاعي (ت. 920) ومحمد الخزاعي (ت. 961). وعلى الرغم من أن الأول هنا هو المساهم الرئيس على الأرجح، فلا حاجة أن نجعل من هذا قضية؛ فتفسير القرآن لموسى بن عبد الرحمن الثقفي (ت. 805) على سبيل المثال، في أغلبه من عمل عبد الغني بن سعيد الثقفي (ت. 843) بل أكثره لبكر بن سهل الدمياطي (ت. 902).[4] وعلى نحو آخر، قد يتواصل التنقيح باتجاهات متشعبة، أي أن عمل أستاذ ما قد ينتشر بعدد من النسخ المختلفة، نتيجة لتغييرات يقوم بها الأستاذ نفسه أو تلاميذه أو كلاهما. ينطبق هذا بشكل خاص، على أعمال قصد منها الغرض التعليمي، وانتشرت 38 بصورة محاضرات جرى تحديثها دورياً،

---

rischer Werke Madā'inīs," 122-28).

(1) أعطيت أمثلة في الفقرة التالية.

(2) من هنا لا يستطيع المرء توقع أن بإمكانه استعادة النصوص الأقدم من التنقيحات والتجميعات اللاحقة، بشكل قريب كلياً من حالتها الأصلية. انظر Conrad, "Recovering Lost Texts" (عن محاولة Newby إعادة بناء سيرة محمد)؛ Juynboll, "New Perspectives in the Study of Early Islamic Jurisprudence" (عن عمل Motzki).

(3) Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka I*, v-xviii.

(4) Sezgin, *GAS*, 1.39؛ أشار إليه Rippin, "Al-Zuhrī, *Naskh al-Qur'ān* and the Problem of Early *Tafsīr* Texts," 22.

وأبرزها الكتب الفقهية[1] وتفاسير القرآن[2] والمؤلفات التاريخية.[3]

يمكن ملاحظة ظاهرة مشابهة أخرى على المستوى المصغر. فوحدة سردية مفردة (خبر/ حديث) تنقل حدثًا أو قولًا، مع أن نزاهتها ومصداقيتها تبدوان مضمونتين بسلسلة من الرواة ترجع إلى سامع أو شاهد عيان، ستكون خاضعة لإعادة الصياغة وإعادة التشكيل لصالح اعتبارات أدبية وفقهية واجتماعية- سياسية متعددة. وقد عنت طبيعة المحتوى الذاتي لهذه الوحدات، الخالي عادة، من الموقع الزماني أو المكاني، أن هذه الوحدات يمكن أن تستخدم في سياقات مختلفة متنوعة، وتؤدي إلى عدد من الغايات المختلفة. فقد حفظت لنا في مصنفات حيث جُمعت، سواء أكانت متجاورة أو مجتمعة، و39 نُظمت وفقًا لموضوع أو مفهوم ما، في عملية تحمل درجة معينة من الاختصار أو التوسعة أو إعادة التفسير أو إعادة الصياغة. إن سيرة هذه النصوص الصغرى غالبًا ما تكون مدهشة في رسم خريطة لسير .

(1) يعطي Calder, *Early Muslim Jurisprudence*, 1-160 عددًا من الأمثلة. رفض Dutton ("Review," 103-105) لوصف كالدر كتاب الموطّأ بأنه "ليس نصًا مؤلفًا/ مبتكرًا" يعكس سوء فهم شائع ويتطلب توضيحًا. يقول دَتن: "تخبرنا المؤلفات السيَرية عن عدد كبير من الأفراد الذين نقلوا الموطّأ مباشرة من مالك، وأن بضعة تفسيرات كتبت عن الموطأ بمدة طويلة قبل التاريخ الذي اقترحه كالدر لظهور الموطأ وهو حوالي سنة 270." لكن كالدر لا يقول إنه لم يكن هناك موطأ قبل سنة 270 هـ، بل إن هذا هو التاريخ الذي صار فيه ثابتًا ومشرعنًا. قبل هذا، كان هناك عدد من النسخ، "نسخ منقحة مؤسسية" بتعبير كالدر، جرى استخدامها للتعليم وربما تم التعليق عليها. العديد من الاختلافات في هذه النسخ المنقحة وربما أغلبها، قد يعود إلى مالك نفسه (أعني أنه كان بإمكانه تعديل محاضراته هو)، مع أن بعضها بالتأكيد يمكن عزوه إلى طلبته. لكن المسألة الأساسية هي ملاحظة أن مالكًا لم يكن يحاول إنتاج نص مؤلّف (على عكس الجاحظ وابن قتيبة مثلًا) أي نصًا كان سينسخ بأمانة في نسخ متعددة؛ ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن (النص المتلقّى) لا يمثل فعليًا تعاليم مالك.

(2) انظر Wansbrough, *Quranic Studies*، خصوصًا الصفحات 138- 44؛ Gilliot, "Les débuts de l'exégèse coranique;" Leemhuis, "Origins of the *Tafsīr* Tradition;" Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis*, 41-95؛ والعديد من مقالات Rippin (أدرجت في الفهرس ب أدناه). تفسير مجاهد بن جبر (ت. 722) مثال جيد، لأنه إلى جانب وجود العديد من النسخ له جاءت مباشرة من مجاهد، هناك خمس نسخ منه جاءت عبر تلميذه عبد الله بن أبي نجيح (ت. 750). يقارن Leemhuis, "MS. 1075 Tafsīr of the Cairene Dar al-Kutub and Muğāhid's *Tafsīr*," بين ثلاث منها ويجد إلى جانب الاختلافات الكثيرة في الصياغة أن ما يصل إلى ربع الأحاديث الموجودة في نسخة ليست موجودة في نسخة أخرى.

(3) مثال جيد هو سيرة النبي لابن إسحاق التي انتشرت بنسخ عديدة (انظر دراسات فُك والساموك وطرابيشي وموراني المدرجة في الفهرس ب أدناه).

العملية، وفهم أن الرواة/ الجمّاعين لا بد أن يُعدّوا غالبًا مؤلفين لحسابهم الخاص.[1]

في الميدان المسيحي، علينا التعامل مع الكتّابات المؤلفة فحسب؛ أي النصوص الأصلية وتواريخ رواياتها، لكن مع ذلك هناك مشابهات ملفتة للوضع في اليهودية والإسلام. أولًا، الكثير من الأساليب الشائعة في الحقبة البيزنطية كانت تميل إلى التزايد عبر الزمن. وسيجري تحديث التنبّئيات لتبرير التطورات في دراما التاريخ الإنساني، وسير القديسين ومجاميع المعجزات وُسِّعت مع تزايد مكانة الموضوعات المقدسة، ونمت خلاصات الأسئلة والأجوبة استجابةً لشكوك وضع جديد ومخاوفه.[2] ولهذا مع أن نصًّا أصليًّا قد يكون موجودًا، لم يكن من الضروري إعادة إصلاحه لاحقًا.[3] ثانيًا، هناك ظاهرة مادة من نص ما حدثت إعادة إنتاج لها في نص آخر. وهذا يمكن ملاحظته كثيرًا في النصوص المضادة لليهود، التي يستحوذ مؤلفوها على مناقشات ومشاهد من أمثلة أقدم مع تعديل قليل أو دون تعديل.[4] وأخيرًا، يحدث أيضًا ثمة، شيء مشابه لمؤلّف غير مصرح به في ترجمات سِيَر القديسين اليونانية إلى العربية بوساطة رهبان يقومون بتغييرات جوهرية، حاذفين ما يعدونه لم يعد مناسبًا، ويعيدون كتابة ما يشعرون أنه ليس مقبولًا.[5]

لسوء الحظ، معرفتنا بانتقال النصوص الزرادشتية سيئة. فلم يكن لأحدها أن يبقى سليمًا من حقبة إيران ما قبل الإسلام. فالكتّابات الدينية بالبهلوية بدأت بالظهور 40 في القرنين التاسع والعاشر. وهي في أغلبها مجاميع مغايرة لمواد أقدم جمعها زعماء زرادشتيون

(1) انظر Landau-Tasseron, "Processes of Redaction: the Case of the Tamīmite Delegation;" Lecker, "Wāqidī's Account on the Status of the Jews of Medina"، وعلى وجه الخصوص دراسات Leder (أدرجت في الفهرس ب أدناه).

(2) للأمثلة انظر المداخل عن الرؤى التنبئية (الفصل الثامن أدناه) وسِيَر جبرائيل القرتميني وشمعون الزيتوني (الفصل الرابع) وأندرياس سالوّس (الفصل الثامن)، وعن مجاميع المعجزات للقديس ديمتريوس والقديس جورج (الفصل الثالث) ومجموعة الأسئلة والأجوبة لأنستاسيوس السيناوي (الفصل الثالث).

(3) خذ في الاعتبار الأثر المخطوط المعضل لكتاب يوحنا مؤسكوس *Pratum spirituale*، فبعد قرنين من وفاته كان يوجد في نسختين، واحدة تتكون من 304 فصول، والثانية من 342 فصلًا. (انظر المدخل عنه في الفصل الثالث أدناه).

(4) انظر المدخل عن هذا النوع الأدبي في الفصل الثالث أدناه.

(5) أوضح ذلك Leeming, *Byzantine Literature in Arabic.*

رغبةً في حفظ معتقدهم المتراجع والدفاع عنه. ومن المحتمل جدًّا، أنها ذات أصل ساساني، لكن يصعب أن نحدد كيف نجحت في البقاء عبر القرون، مع أن عملًا واحدًا على الأقل، يمكن أن يُرى خاضعًا لعملية تنقيح، والأخرى عانت من المصير نفسه على الأرجح.[1] فالتاريخ القومي الرسمي (خْوَداي نامَگ= كتاب الآلهة) انتشر بثلاث نسخ على الأقل مع نهاية الحقبة الساسانية وكان يُحدّث باستمرار حتى وفاة آخر الأباطرة الساسانيين سنة 652. ولكن لم يبق مثال پهلوي ولا ترجمة عربية من ذلك، لذا صعُب تحديد طبيعة الآثار الساسانية المنقحة وانتقالها.[2] ويحيل الكتّاب المسلمون إلى كتب فارسية،[3] بعضها قد يرجع إلى عهود الساسانيين، لكن يجب القيام بالمزيد من البحوث قبل قول شيء أكيد عن انتقال المعارف الساسانية أوائل الإسلام.

الشفاهية

مع أن الشرق الأوسط في العصر القديم المتأخر والإسلام المبكر، كان يمتاز بثقافة كتابية تعلم فيها عدد كبير من الناس الكتابة، فقد ظل الإبداع والعرض الشفاهيان محل تقدير. ففي اليهودية، كان يجب نقل التوراة المكتوبة عن طريق الكتابة مع أنها كانت تحفظ غيبًا في العادة، وكذلك كانت تقرأ وتنسخ من النص. وكان يجب تلاوة التوراة شفهيًّا مع أنها محفوظة بالتدوين، وكانت تُتلى وتعاد من الذاكرة أيضًا.[4] وكانت المناظرة في القضايا الفلسفية والقضايا اللاهوتية اللاحقة تجري علانية بخطابات تنافسية لكنها كانت تكتب بكثرة، بأسلوب الكتابة الاختزالية.[5] وكان الكتاب المقدس الزرادشتي (أفيستا) "يتُلى بالتلفظ الأصلي وينظّم بشكل 41 مكتوب [مأخوذ] من سجلات أدبية."[6] وقد ينشر عالم

(1) انظر المدخل عن "دينكرد" في الفصل الثامن أدناه.

(2) انظر "Shahbazi, "On the Xwadāy-Nāmag.

(3) مثلًا، المسعودي، التنبيه والإشراف، 104، 106 (بضمنها عمل شامل عن العلم والتاريخ والسياسة الفارسية، رآه المسعودي بنفسه سنة 323 هـ/ 916).

(4) Gerhardsson, *Memory and Manuscript*، خصوصًا الصفحات 19- 32؛ انظر أيضًا Strack and Stemberger, *Talmud and Midrash*, 35-49.

(5) Lim, *Public Disputation, Power and Social Order.* انظر تحت كلمة "اختزال" في الفهرس.

(6) *Dēnkard,* 4.XXVIII, translated by Humbach, *The Gāthas of Zarathustra,* 1.55. انظر أيضًا

مسلم مثل مالك بن أنس معرفته عن طريق المحاضرة (السماع) أو يجعل طلبته يقرأون له من الذاكرة (قراءةً عليه)، وعلاوة على ذلك، عن طريق إصدار نُسخ من تعليماته شخصياً (مناولة).[1] وهذا مهم لفهم ما ناقشناه أعلاه، أعني سيولة النصوص وحركيتها التي ستكون حتمية إلى درجة ما، فمع تواجد الإرث الشفاهي والكتابي سوياً، نال التوصيل الشفاهي الأفضلية.[2]

التبعة الأخرى للشفاهية، وهي ذات أهمية عظيمة لكن لم تلق إلا القليل من الاهتمام، انتشار المرويات عبر حدود الزمان والمكان والثقافة. أي أن المرء يجد بوضوح، قصصًا على صلة ببعضها تُقتبس دائمًا، في مختلف الأماكن و/ أو تعزى لأشخاص مختلفين. والأمثلة وافرة، والقليل جدًا سيفي بالغرض هنا. فقصة الطفل اليهودي الذي وضعه أبوه في فرن لعلاقته بأطفال مسيحيين، رواها مؤرخو القرن السادس، الذين جعلوا الإمبراطور جوستنيان (527- 565) وكيلًا للعدالة، قد ظهرت في أثر إسلامي مبكر، مستبدلة حاكمًا عربيًا بالإمبراطور.[3] وخلال نهب الجنود الفرس للقدس سنة 614، وسير قوات الخليفة مروان الثاني عبر مصر سنة 750، روي أنهم كانوا على وشك تدنيس راهبة جميلة للغاية، فتظاهرت بأن لديها مرهمًا بإمكانه أن يجنبهم طعنات السيوف ودعتهم إلى تجربته عليها، وبهذه الحيلة نجت من التدنيس ونالت الشهادة.[4]

نفسه، 1. 56- 57، 63- 64.

(1) Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung in frühen Islam," 210-11. مقالة شوْيلر هذه وغيرها (أدرجت في الفهرس ب أدناه) تقدم مناقشة ممتازة لهذا الموضوع.

(2) انظر Werkmeister, *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-1qd al-farīd*، خصوصًا الصفحات 463- 69، عن الاختلافات بين اقتباسات ابن عبد ربه من كتب معينة، والنصوص المقتبسة نفسها في الكتب كما هي لدينا، وهي أفضل إيضاح لحقيقة أن النقل المكتوب والشفاهي يأتي في أنواع مختلفة جدًا من التنويعات. [في المراجعة النهائية لتجارب الطباعة بدت عبارة "سيولة النصوص وحركتها" غير مفهومة أو أني لم أحسن ترجمتها، فراسلت المؤلف مستفسرًا عما يعنيه بها بالضبط، وكان جوابه أن السيولة تعني أن الصياغة الدقيقة للنصوص قد تتنوع من نسخة إلى أخرى، وحركتها أن تنتشر على نطاق واسع، وأن النصوص كانت تنتقل شفاهةً وكتابةً في الوقت نفسه، والمجتمع كان يقدر النقل الشفاهي أكثر. فالذي يحفظ عددًا كبيرًا من الأحاديث عن ظهر قلب مثلًا، يلقى تقديرًا أكبر من الذي يعتمد على نسخ مكتوبة. المترجم]

(3) انظر المدخل عن "يوانيس مؤسكوس" في الفصل الثالث أدناه.

(4) Strategius, *Capture of Jerusalem*, XII; *Hist. Patriarchs* XVIII, *PO* 5, 163-64 (المحتمل أنها

وتظهر موضوعة الحصان الذي يعجز عن الحركة بقوة إلهية عند ضريح الشهيد جوّرجيوس في مدينة ديوّسپوّليس [اللد/ الرملة] في خبرين 42 من مصدرين مختلفين جداً، يعودان لأوائل القرن السابع، الأول يخص قائداً فارسياً والثاني يخص جندياً بيزنطياً.[1] ونُسب استرداد مبلغ من المال لتاجر عربي بالتوسط لدى الموتى، إلى جبرائيل رئيس دير قرتمين (ت. 648) وحبيب أسقف الرُّها (ت. 707).[2] والخبر عن المانويين الذين حبسوا رجلاً لمدة سنة ثم ضحوا به للشياطين واستعملوا رأسه للكهانة والسحر، وقع في منتصف القرن السابع، وكذلك في منتصف القرن الثامن.[3] ونسبت مناقشة رجل من البلاط في قصر الخورنق قرب الكوفة حول فناء كل شيء، إلى كل من الأمير اللخمي النعمان (عاش حوالي سنة 430) والخليفة المرواني عبد الملك (685- 705).[4] إضافة إلى ذلك، مذكور في كل من المصادر المسيحية والإسلامية أن الصليب الذي صلب عليه المسيح في القدس قد دفن في حقل خضار بعد وصول أخبار الاقتراب الوشيك للجيش الفارسي سنة 614،[5] وأن القائد شهرباراز ارتد إلى البيزنطيين بعد وقوع التمرد على الإمبراطور كسرى (591- 628)،[6] وأن الإمبراطور هيّراكليوس توقع من خلال التنجيم أو رؤيا رآها، أن بلاده

[انتقلت] من هنا إلى المقريزي، الخطط، 2. 493 [باب ذكر دخول النصارى من قبط مصر في طاعة المسلمين. والمقريزي توفي سنة845 هـ- 1442م. المترجم]). قارن ."Bonner, "The Maiden's Stratagem

(1) Chron. Khuzistan, 27 (يحاول قائد فارسي نهب مزار القديس جوّرجيوس هذا، لكن حوافر حصانه تلتصق بالأرض) ؛ Adomnan, *De locis sanctis* 3.1V, 291-94 ("عندما كان آلاف الناس يتجمعون من أجل حملة ما، تعهد رجل أمام أيقونة جوّرجيوس في مزاره إن حماه القديس في المعركة، سيقدم حصانه هدية له. وعندما عاد الرجل سالماً أراد أن يقدم مالاً بدلاً من الهدية، لكن حصانه ظل جامداً في مكانه حتى تركه لمزار المعترف). مع أن خط القصة مختلف جداً، يشعر المرء بأنها تنويعات على ثيمة معينة، ولا سيما أن المصدرين يرجعان إلى حوالي سنة 670 (انظر المداخل ذات الصلة في الفصلين الخامس والسادس على التوالي).

(2) انظر المدخل عن "جبرائيل القرتميني" في الفصل الرابع أدناه.

(3) *Chron. Khuzistan*, 33; *Chron. Zuqnin*, 224-26 (رواية أطول)

(4) ابن الفقيه، كتاب البلدان، 177- 78 (النعمان)، الطبري، 2. 819- 21 (عبد الملك).

(5) *Chron. Khuzistan*, 25؛ الطبري، 1. 1002، الدينوري، الأخبار الطوال، 105 يجعل الحادث في الإسكندرية.

(6) Mango, "Deux études," 105-109 (لا يستخدم المصادر العربية)؛ Kaegi, "Heraclius, Shahrbarāz and Ṭabarī".

سيغزوها أناس مختونون، فأمر بإجبار اليهود على التحول إلى المسيحية،[1] وأن عمر الأول جاء إلى القدس سنة 638 تقريبًا، وصحبه فيها البطريرك سوّفرونيوس الذي أهداه ملابس نظيفة،[2] وأن 43 الإمبراطور ليون الثالث (717- 741) خدع القائد المسلم مسلمة بن عبد الملك بأن جعله يعتقد أنه سيساعده في الاستيلاء على القسطنطينية.[3]

هذه الظاهرة شائعة للغاية في النطاق الإسلامي، بتنويعات عديدة على موضوعة سردية مفردة توجد في سياقات مختلفة جدًّا.[4] وهذا واضح بجلاء في عمل القُصّاص الذين أدوا دورًا مهمًّا جدًّا في صياغة الإرث الإسلامي.[5] لكن ربما كانت العلامة الأبرز للنشاط الشفاهي أوائل الإسلام، إضافة إلى يهودية ذلك العصر، مصطلحات الحياة الثقافية نفسها، التي قامت باستعمال مكثف للكلمات بشأن القول والكلام والتلاوة والإعادة وغيرها.[6] فقد تبين أن هناك "عنصرًا شفاهيًّا متزايدًا" في الكتابة المسيحية المعاصرة وهي ملاحظة تقوم

---

(1) انظر المدخل عن "فريْديكار" في الفصل السادس أدناه.

(2) Busse, "'Omar in Jerusalem"، خصوصًا الصفحات 106- 11.

(3) *Syriac CS, s.a.* 716-18؛ الطبري، 2. 1316 (98 هـ). في هذا الكتاب يشير *Syriac CS* إلى نص سرياني يرجع إلى القرن الثامن، يحتمل أنه تأليف ثيوفيلوس الرهاوي (ت. 785)، وهو المصدر المشترك لثيوفانيس وأغابيوس وميخائيل السرياني وحوليات 1234 (انظر المداخل عن كل منهم في الفصل العاشر أدناه). عند الاقتباس من المصدر السرياني المشترك في هذا الكتاب، يمكن إيجاد الإحالة الكاملة إلى كل واحد من الأربعة المعتمدين عليه بالرجوع إلى الملحق ت أدناه، حيث حاولت إعادة بناء هذا النص، وبالنظر تحت السنة ذات الصلة (*s.a.* = *sub anno*).

(4) مثلًا، كل من هيْراكليوس ونيْگوس [لقب ملكي باللغة الجعزية وليس اسمًا، وهو النجاشي في المصادر العربية الإسلامية. المترجم] حاكم إثيوبيا، عندما تلقيا أخبارًا عن محمد ودينه، جمعا زعماءهم (البطاريق) وبيّنا لهم قبولهما تعاليم النبي الجديد، والزعماء عندئذ (نخروا/ نخرت، تناخروا/ تناخرت) ازدراءً. (عن النجاشي انظر ابن هشام، 220- 21؛ عن هيْراكليوس انظر ابن سعد، الطبقات، 1. 2، 16؛ البخاري، 1. 5؛ الطبري، 1. 1565-66؛ الإصفهاني، الأغاني، 6، 95- 96). الموضوعات المشتركة للتقدير الإمبراطوري للمناهضة العسكرية للإسلام توحي بأن الروايات كانت على علاقة ببعضها في الأصل رغم اختلافها كثيرًا. عن تقبل هيْراكليوس والنجاشي للإسلام في الموروث الإسلامي انظر "Bashear, "The Mission of Diḥya al-Kalbī، خصوصًا الصفحات 99- 103، و"Raven, "Islamic Texts on the Negus على التوالي.

(5) انظر Crone, *Meccan Trade*, 215-30؛ قارن أيضًا المؤلفات عن الموضوع التي ذكرت في "EI2 , s.v. "Ḳāṣṣ.

(6) أوضحها مؤخرًا Calder, *Early Muslim Jurisprudence*, 166-71، وانظر Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 71-189.

على شعبية الكتابات سواء أكانت متصلة بقوة بالكلمة المنطوقة، مثل العظات والجدالات، أو الناشئة عن خلفية شفاهية مثل مجاميع المعجزات والأسئلة والأجوبة.[1] من جديد، هناك حاجة لإجراء المزيد من البحث قبل التمكن من قول المزيد عن هذا الموضوع المهم، خاصة أن من الممتع معرفة كيف أن المعلومات كانت تنتشر 44 عبر هذه المنطقة وإلى أية درجة تخطت التقسيمات الطائفية.[2]

الجدل والمناظرة

لاحظ الفيلسوف الوثني كِلسوس (كتب سنة 168) على المسيحيين أنهم "منقسمون وممزقون للغاية، وكل واحد منهم يريد أن يقيم حفلته الخاصة." وبعد قرون، وضعت التهمة نفسها على باب المسلمين من مسيحي صار مسلمًا ثم ارتد؛ فاستُدعي للمثول أمام الخليفة المأمون (813- 833) ليبرر ردته، فأشار إلى "الإسراف في الخلاف بينكم."[3] وكان المسيحيون والمسلمون أنفسهم مدركين للنزعات الانقسامية لدى مجتمعاتهم الخاصة، وتسببت جهودهم المتحمسة لتعزيز الاستقامة والوحدة بإلقاء التهمة على قيمة شفاهية المناظرة نفسها. ففي مجمع نيكيّيا [= نيقية] سنة 325، عندما كان الجدال على أشده، "أوقف شخص مؤمن وشخص علماني ورجل مسنّ المتناظرين، وقالوا: هل أورثنا المسيح ورسله فن الجدل؟"[4] وعلى الضد من هذا الموقف تمامًا، شعر الأديب الجاحظ (ت 869) أنه مضطرٌ للدفاع عن

(1) Cameron, "New Themes and Styles in Greek Literature," 91-92, 101-102.

(2) ليس استثنائيًا أن يكون أحد مراجع التاريخ الإسلامي غير مسلم؛ مثلًا، رواية تقبل هيْراكليوس للإسلام التي رواها ابن شهاب الزهري (ت. 748) نقلها عن أسقف مسيحي قابله في عصر عبد الملك (انظر إشارات الطبري والإصفهاني في الهامش رقم 50 أعلاه). لاحظ أيضًا أن بإمكان ثاوذروس أبو قرة، *Greek Opuscula*, no. 20، أن يقدم ملخصًا "لقصة تدور بينهم عنوانها 'the pardon of 'Aïssa'" إشارة إلى خبر الافتراء على زوجة النبي عائشة (حديث الإفك).

(3) Lim, *Public Disputation, Power and Social Order*, 20 n. 83: Celsus (مستشهدًا بـ Origen's *Contra Celsum*, 3.XII)؛ ابن قتيبة، عيون الأخبار، 2. 180- 81: المأمون.

(4) Lim, *Public Disputation, Power and Social Order*, 200 (مستشهدًا بـ Socrates' *Ecclesiastical History*, LVIII. قيل إن تدخل المعترف كان بتحريض إلهي، "لكي يبين الله أن ملكوته لا يكمن في الخطابات بل في العمل الفاضل" (نفسه، 192، مستشهدًا بـ Rufinus' *Ecclesiastical History*, I.III).

"فن الجدل" هذا نفسه (صناعة الكلام) "مع إدبار الدنيا عنها".[1] لكن رغم أن المذهب الرسمي أعاق الجدل، وقمعته الروحانية الأبوفاتيكية،* فقد ازدهر على الأقل لكونه سلاحًا ضد الهرطقة. 45 "إنه ثغر" كما يعبر الجاحظ "والثغر محروس، وحِمى والحمى ممنوع."[2]

حوار السؤال والجواب الذي يُزعم أن الذي ابتكره هو أرسطو وأشاعه ثيوفراستوس، ربما كان الشكل الجدلي المهيمن في العصر القديم المتأخر والإسلام المبكر في الشرق الأوسط. وفائدته بوصفه وسيلة للتعليم عنت أنه كان يُستخدم في كل حقول العلم تقريبًا: علوم الدين[3] والطب والفلك وغيرها. وقد يحدث هذا في سياق حي، فمثلًا، يقوم المعلم عادة

(1) الجاحظ، في صناعة الكلام، 243، 249. قارن احتقار (أهل الجدل) من الشاعر العباسي المبكر محمد بن يسير الرياشي (الإصفهاني، الأغاني، 12. 138). [رسائل الجاحظ، 4. 243، وعبارته الكاملة هي "فيا أيها المتكلم الجماعي، والمتفقه السني، والنظار المعتزلي الذي سمت همته إلى صناعة الكلام مع إدبار الدنيا عنها، واحتمل ما في التعرض للعوام من الثواب عليها" وفي صفحة 249- 50: "لو لم يكن في المتكلمين من فضل إلا أنهم رأوا إدبار الدنيا عن علم الكلام، وإقبالها على الفتوى والأحكام، وإجماع الرعية والراعي على إغناء المفتي، وعلم الفتوى فرع، وإطباقهم على حرمان المتكلم، وعلم الكلام أصل...". وأما أبيات الرياشي فهي:

يا سائلي عن مقالةِ الشيع	وعن صنوفِ الأهواء والبدع
دعْ عنك ذِكْرَ الأهواء ناحيةً	فليس ممّن شهدتُ ذو ورعِ
كلّ أناسٍ دينُهم حَسَنٌ	ثم يصيرون بعدُ للسُّمَعِ
أكثر ما فيه أن يقال لهم	لم يكُ في قولِهِ بمنقطعِ

هذه رواية الإصفهاني في الأغاني، والأبيات لها روايات مختلفة قليلًا في مصادر أخرى. المترجم]

* [apophatic mysticism الروحانية هي ممارسة التدين عن طريق تجربة تتجاوز الواقع والوعي به. والمصطلح ذو أصل يوناني يعني معرفة الله عن طريق طرح مقدمات سلبية، أي تحديد ما ليس عليه الإله الحق، وهذا ما يسمى باللاهوت السلبي. وإنكار الروحانية للجدل يأتي من أنها تؤكد على أن التجربة الدينية لا يمكن وصفها بالكلمات ولا بناؤها على أسس الحجاج العقلاني. المترجم]

(2) الجاحظ، في صناعة الكلام، 244. من أجل مقدمة عن الجدل الإسلامي انظر المقالات ذات الصلة لـ van Ess المدرجة في الفهرس ب أدناه، وعبد الحليم، "Early *Kalām*".

(3) الصيغة شائعة بشكل خاص في هذا المجال خلال حقبتنا. لبعض الأمثلة انظر المداخل عن "أنستاسيوس السيناوي" و"يعقوب الرهاوي" و"إيشوعبوخت الفارسي" و"راهب بيث حالي" في الفصول الثالث والرابع والخامس والحادي عشر على التوالي؛ de Menasce, "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest," 547-54, 560-62; Motzki, *Anfänge der islamischen Jurisprudenz,* 72-75. الخطابات اليهودية عن القضايا الدينية كثيرًا ما تبدأ بـ "عسى سيدنا يعلمنا عن... قد علّمنا سادتنا..." (انظر مثلًا، تلك التي في پِنْسيقتا ربّاتي).

بطرح أسئلة بعد محاضرة؛[1] أو قد يستخدمه كوسيلة أدبية خالصة، لأنه يقدم طريقة مؤثرة لإضفاء النظام والوضوح على مناقشة ما أو على مجموعة من المواد.[2] بطريقة أخرى، قد تكون الحالة كليهما: أن يكون المحتوى من مصدر شفاهي، لكن البنية ثانوية. ويبدو أن السيناريو الأخير مرجحًا بشأن عدد من مجاميع السؤال- الجواب في العصر الإسلامي، لأن القضايا التي عولجت وهي في أغلبها أصيلة رغم تباينها، كان وراءها بالتأكيد، مصاعب تكييفها للحياة تحت حكم المسلمين.[3]

كان تقسيم الجهد بين طرفي القضية في حوار السؤال والجواب متبعًا بدقة: واحد يطرح الأسئلة، والآخر يجيب.[4] لكن في الحوار أو الجدل الخلافي، هناك تساوٍ تنافسي، ظاهريا على الأقل. فالمنافس 46 يجب أن يُمنح الفرصة للرد خلال المنافسة حتى وإن من أجل إظهار الزيف في آرائه فحسب. ومجدداً، تنتقل أعمال كهذه من تدوين مضبوط لمناظرات مسرحية إلى روايات أدبية خالصة، ولكن ومثل حالة حوارات السؤال والجواب، أغلبها تأليفٍ من الاثنين. فالشكل الذي يدون به الجدل مخترع، بدليل حقيقة أن من يجادل عن عقيدة مشتركة مع المؤلف سينتصر حتماً. مع هذا، قد يُستمد بعض المحتوى من نقاش حقيقي؛ وهذا يلاحظ خاصةً، في النصوص الجدلية الإسلامية المبكرة، المطعمة بالكثير من المسائل النادرة أو المجهولة سابقًا.[5]

أثمن ما في الفن الجدلي الإسلامي الحوار المُعضِل. هنا يواجَه الخصم بعدد من الأسئلة التي لا تترك أمامه مجالًا للجواب التملّصي، الأمر الذي يقوده في النهاية إما إلى مناقضة موقفه

(1) Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, 6-8.

(2) هكذا يجعل إيشوعبوخت الفارسي (عاش في سبعينات القرن الثامن) مناقشته "في صيغة السؤال والجواب كي تكون أكثر وضوحًا لأولئك الذين يقرؤونها" (انظر المدخل عنه في الفصل الخامس أدناه).

(3) De Menasce, "Problèmes des mazdéens dans l'Iran musulman;" Haldon, "The Works of Anastasius of Sinai," esp. 130-31.

(4) قارن عمر بن الفرُّخان، كتاب المسائل الصغير، الورقة 4 ب: "واعلم أن المسائل لها شروط ضرورية تكون في ذهن المسؤول والسائل قبل أن يسألها ويصدر حكمًا فيها." انظر أيضًا المقدسي، البدء والتاريخ، 1. 32- 33، 50- 54. [عمر بن الفرّخان الطبري فلكي وحكيم ومعمار ومترجم فارسي، توفي حوالي سنة 200 هـ. المترجم]

(5) من أجل أمثلة ومناقشة، انظر المدخل عن "مجادلون ضد اليهود" في الفصل الثالث أدناه والفصل الحادي عشر بأكمله.

أو قبول موقف مستجوبه. وفي شكله الأكثر بساطة، قد لا يكون ثمة أكثر من مرحلة واحدة كما في الآتي:

أخبرونا عن الناس من أنطقهم والكلام من خلقه؟ فإن قالوا "الله" فقد انتقض قولهم وذلك لأن الكلام يكون فيه الصدق والكذب والتوحيد والإشراك وأعظم الكذب الشرك بالله والافتراء عليه. وإن أنكروا أن يكون الله خلق المنطق والكلام فذلك الكفر بالله والشرك والتكذيب بما جاء من عنده، فقل أخبرونا عن قول الله في كتابه إذ قال (وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا؟ قالوا أنطقنا الله الذي انطق كل شيء وهو خلقكم وإليه ترجعون) (سورة فصلت، 21).[1]

لكن عادة، سيحتاج إلى مرحلتين على الأقل لإسكات الخصم: 47

أخبرونا عن الآجال من وقّتها، أموقّتة هي أم غير موقّتة؟ فإن قالوا: "الله وقّتها" فقد أجابوك، فقل: "هل يستطيع أحد أن يزيد فيها أو ينقص منها، إن شاء عجّلها عن وقتها وإن شاء أخّرها؟" فإن قالوا "لا" فقد انتقض عليهم قولهم، وإن قالوا "نعم" فقل لهم: فقد زعمتم أن الناس يستطيعون أن يقدموا ما أخّر الله وأن يؤخروا ما قدم الله، وهذا تكذيب لما جاء من عند الله وذلك قوله (ولن يؤخر الله نفسًا إذا جاء أجلها والله خبير بما تعملون) (سورة المنافقون، 11).[2]

قد يستخدم حوار السؤال والجواب للتعليم، والحوار الجدلي للتثقيف والإمتاع،[3] لكن الحوار المعضل كما هو واضح ومباشر من المثالين أعلاه وغيرهما، يرتبط بكليته بالجدل بين الطوائف. حيث يثبت أنه أداة فعالة، لأنه يقصي التكتيكات المخادعة والاستطرادية التي تجعل الرد صعبًا على المدافع، وأن ظهوره في وسط طائفي مؤكد من خلال نظرة على سلفه الذي يمكن تعقبه إلى الخلافات اللاهوتية المسيحية التي ثارت في سوريا القرن السابع وفي

(1) الحسن بن محمد بن الحنفية، الردّ على القدرية، رقم 7؛ عن تاريخ هذا العمل، يحتمل أنه أواخر العصر الأموي، انظر Cook, *Early Muslim Dogma*, 137-44 (رادًا على van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, 12-31).

(2) الحسن بن محمد بن الحنفية، الرد على القدرية، رقم 10.

(3) انظر أمثلة من مختلف الموروثات الشرق أوسطية ألحقت في Reinink and Vanstiphout, *Dispute Poems and Dialogues*؛ وانظر van Gelder, "The Conceit of Pen and Sword", للإرث الإسلامي خاصة.

الإسكندرية أواخر القرن السادس.[1]

48 التزامًا بالمنهج متداخل التخصصات المُوصى به في هذين الفصلين الأخيرين، سيسعى المسح الآتي للمصادر غير الإسلامية لتأشير التشابهات بين الروايات المختلفة، وإيضاح التناظرات أيضًا مع التقارير الآثارية والإسلامية. وحقيقة أن هذه كلها بالذات أنواع مختلفة للغاية من الأدلة تجعلها كلها مهمة أكثر عندما تتطابق لأن اتفاقها لا يمكن عزوه عادة إلى افتراضات مشتركة.

يقدم الجزء الثاني أ تلك النصوص التي تتضمن تعليقات عن المسلمين و/ أو عقيدتهم التي هي عرضية نسبةً لغرض المؤلف من الكتابة، سواء أكانت جدلًا أم ملاحظة مرتجلة. ولا تضمن الطبيعة العرضية للتعليقات أنها ستكون مُرضية أو موضوعية - فالمرء بالكاد يمكنه أن يسمي وصف سوّفروْنيوس العرب بأنهم "برابرة ملحدون" حكمًا غير متحيز؛ لكنه خالٍ من النية الجدلية المباشرة الموجودة في المصادر التي جمعت في النصف الثاني من المسح- ما قاله سوّفروْنيوس هو مجرد إساءة، وليس محاولة لدحض الإسلام التي لم يكن واعيًا لها بالتأكيد، وهذا يجعلها قيّمة.

يعالج الجزء الثاني (ب) نصوصًا تتعامل مع الإسلام على نحو متأنّ. طبعًا، الانقسام بين نصفي المسح ليس محدَّدًا بدقة، فعدد من القضايا كان خلافيًّا بالتأكيد، لكنها تؤدي إلى لفت الانتباه إلى نقاط بعينها. فمثلًا، يمكن ملاحظة أنه لم يسبق تأليف نص واحد من نصوص الجزء الثاني ب تقريبًا تسعينات القرن السابع. قبل هذا الوقت، كانت الحرب تقوم على الوسائل المادية وحدها، وقد بيّنت بعض مصادر القرن السابع أنه ليس من الواضح قطعًا من سيربحها. والآن بدأت الحرب تجري على جبهات أخرى. فتبني عبد الملك بن مروان لدور بطل الإسلام- كما تدل عليه النقوش على قبة الصخرة والعملات المعدنية- ربما كان له شأن بجمع المسلمين تحت حكمه بعد حرب أهلية طاحنة ومثيرة للخلاف، أكثر

(1) Cook, "The Origins of *Kalām*," and Brock, "Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists" (الحوارات السريانية المعضلة بين المونوثيليتيين والديوثيليتيين) [القائلون بطبيعة واحدة للمسيح والقائلون بطبيعتين] Zimmermann, "*Kalām* and the Greeks" (الحوارات اليونانية المعضلة للبطريرك الخلقيدوني أولوجيوس، 581- 607، ضد المونوفيزيتيين). يضع زمرمان أيضًا مخططًا لتطور هذا الجنس الأدبي من بارمنيدس [480 ق. م.] إلى الفيلسوف إلياس (عاش حوالي ثمانينات القرن السادس).

من القيام بأي نوعٍ من التصريح تجاه السكان غير المسلمين في مملكته، لكن تبنيه دور البطل أشعل حرباً دعائية بين حكم العرب والبيزنطيين جرت في كل من المجالين الأدبي والفني.[1] ففيما يخص التصريح بأن الإسلام هو "الدين الحق" الذي "سينتصر على الأديان كلها"، أظهر عبد الملك أن 49 العربِ لم يكونوا يتحدّون التفوق السياسي لبيزنطة فحسب، بل ادعاءها أنها تمتلك الإيمان الحق أيضًا. وقد أجّج هذا رد فعل عنيفًا كما دلت عليه أعمال دفاعية عديدة بدأت بالانتشار بعد هذا التاريخ.[2]

ضمن صفحات المسح، هناك نقاشات مدمجة حول قضايا تاريخية ونقدية للنصوص عديدة، آمل أن تجعل المسح جديرًا بالقراءة، فضلًا عن كونه أداة مرجعية. لكن قد يرغب القارئ المتعجل في معرفة نتائج هذا التمرين المقحم عند هذه النقطة أن يتقدم مباشرة إلى الجزء الثالث.

(1) عن المعلومات في هذه الجملة والتي قبلها انظر المدخل عن "الإسلام في القرن الأول الهجري" في الفصل الثالث عشر أدناه.

(2) من القرن التاسع فصاعدًا، لدينا أيضًا أعمالًا دفاعية يهودية وزرادشتية (انظر المداخل عن ذلك في الفصل الحادي عشر، وعن النصوص اليهودية بشكل خاص، انظر Stroumsa, "Jewish Polemics against Islam and Christianity").

الجزء الثاني (أ)
إشارات عَرَضية إلى الإسلام

الفصل الثالث

مصادر يونانية[1]

استهلال

عندما جاء المقدس المعروف ثيّودوّر السيكيوّني (ت. 613) لزيارة البطريرك توّماس (607- 610) في القسطنطينية، سأله الأخير "عما إذا كانت القصص حول الظاهرة الغريبة لاهتزاز الصلبان الصغيرة في أثناء الابتهالات الموكبية صحيحة بالفعل." وإذ تلقى توّماس جوابًا يؤكد ذلك، فقد توسل من أجل تفسيرٍ لدلالة هذه الأعجوبة. وبعد بعض التردد، أجاب ثيّودوّر:

> اهتزاز الصلبان يعني آلامًا ومخاطر كثيرة، ويعني اضطرابًا في إيماننا وارتدادًا عن الدين، وغزوًا للكثير من الشعوب البربرية، وسفك الكثير من الدماء، والتدمير والأسر الشاملين، وخراب الكنائس المقدسة، وانقطاع قداسٍ الشكر الإلهي، وسقوط الإمبراطورية واضطراب أمورها، وأوقاتًا وظروفًا صعبة جدًا على الدولة. فضلًا عن

(1) مصادر القرن السابع والثامن اليونانية قام بمسحها Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 60-67, 187-94, 671-76; Beck, *Kirche und theologische Literatur byzantinischer Reich*, 430-519; Karagiannopoulos, *Pēgai tēs byzantinēs historias*, 179-214; Geerard, *CPG*, 3.417-553 (nos. 7600-8228), 4.167-84 (9369-9444). على المرء أن يراجع أيضًا Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*، على الرغم من عدم وجود الكثير من الكتابات الدنيوية التي أنتجت في حقبتنا... [توضيح من المؤلف مقداره سطرين ونصف يبين فيه كيفية ترجمته المصطلحات اليونانية واللاتينية والسريانية التي تعني عرب ومسلمين إلى الإنكليزية، لم أجد داعيًا لترجمته. المترجم]

ذلك، إنه يظهر بوضوح أن مجيء الشيطان بات وشيكًا جدًّا.[1]

54 وتنبأ شخص يدعى جوْرج (مات في ثلاثينيات القرن السابع) بنبوءة مظلمة مماثلة، وهو راهب زاهد في دير خوْزيبا بالقرب من أريحا، مخاطبًا إخوانه المقربين عن الشرور التي يرتكبها المسيحيون في ذلك الوقت:

اعلموا أن القديس بطرس كان صادقًا حين قال: «كان خيرٌ لهم لو لم يعرفوا طريق البر من أنهم بعدما عرفوا، يرتدون عن الوصية المقدسة التي سُلِّمت لهم.» (بطرس الثانية، 2، 21)، فكيف لا يكون الرب غاضبًا على شعبنا إذن؟ كيف لا يدير وجهه عن شعب عديم القيمة يفعل أمورًا كهذه؟ ما الذي يمنعه من إطلاق طوفان على العالم أو مطر من نار وكبريت ليهلك الأرض كما أهلك سدوم وعامورة؟ أنا يا أبنائي، خائف وارتجف من المآسي المقبلة على العالم بسبب الآثام التي نرتكبها.[2]

كان كاتبا سيرتي هذين القديسين جوْرج وأنتوْني، يكتبان حوالي سنة 640،[3] وقد يشك المرء في أن توقعات معلميهم كانت مفصلة إلى حدّ ما، لتبرير أحداث وقعت في ثلاثينات القرن السابع، عندما كان العرب يكتسحون المقاطعات البيزنطية. الصادم أكثر هي كلمات معاصر لهما، للمفارقة التي تنطوي عليها فضلًا عن نبوءتها، وهو ثيوْفيلاكت سيموْكاتا المحامي والمؤرخ لعهد الإمبراطور موْريس (582- 602)، إذ يسرد محنة كسرى الثاني (591- 628)، الذي نحّاه المتمردون عن عرشه، وأُجبر على التضرع للإمبراطور البيزنطي طلبًا للمساعدة، وقد ذكر ثيوْفيلاكت أن سفراء الإمبراطور الفارسي قالوا لموْريس: 55 حتى لو

(1) Theodore of Sykeon, *Life* CXXXIV, 1.106. بعض الوصف لسيرة الحياة قدمه Margoulias, "The Lives of the Saints as Sources for Byzantine Agrarian Life".

(2) George of Khoziba, *Life* IV (§18), 117. بعض الوصف لسيرة الحياة قدمه Olster, "The Construction of a Byzantine Saint: George of Khoziba"; انظر أيضًا Chitty, *The Desert a City*, 143-67، الذي يعرّف في الفصل نفسه بكتّابات رهبانية بيزنطية من مرحلة تسبق الفتوحات العربية بقليل.

(3) Theodore of Sykeon, *Life* CLXVI, 1.154، يتنبأ بمدة حكم هيْراكليوس، وتقول سيرة الحياة إن "هذا حدث وفقًا لكلماته." في George of Khoziba, *Life* IV (§16), 115، يذكر موْديْستوس كبطريرك (فبراير- ديسمبر 631)؛ *Acta sanctorum* "preface to May," l.xii، يقول إن جوْرج عاش "عندما احتل الساراكين المدينة المقدسة بقيادة عمر، أي سنة 636،" لكن قد يكون هذا متأخرًا قليلًا باعتبار الافتقار إلى أية إشارة مباشرة إلى الفتوحات العربية.

حُرم الفرس من السلطة، فإن حكمهم سينتقل فورًا إلى أناس آخرين، لأن الأحداث لن تتسامح مع فقدان القيادة.... لذا أي رخاء سيؤول إلى الرّومان إن حُرم الفرس من السلطة وحولوا السيادة إلى أمة أخرى؟[1]

مدافع مسيحي من سنة 634

ثمة واحدة من أبكر الإشارات إلى التحركات في الجزيرة العربية في عمل دفاعي يوناني عنوانه "تعاليم ياكوب" الذي يُزعم أنه أُلِّف في أفريقيا في حزيران 634. وسبب تأليفه وثيق الصلة بحقبته التاريخية أي التحويل الإجباري لعدد من اليهود إلى المسيحية في قرطاجة يوم العنصرة (31 مايو) سنة 632، الذي قام به جوّرج بناء على أوامر الإمبراطور هيّراكليوس.[2] رأى اللاهوتي المعاصر ماكسيموس المعترف هذا تصرفًا كارثيًا، وتأسف على أن "الردة ستكون مفضلة في تعامل هؤلاء المتحولين الكفرة مع المسيحيين." يبدو نصنا مصممًا لمواجهة أية حيرة مماثلة من جانب المسيحيين وربما أيضًا، لكسب نفوس اليهود المترددين المحوّلين قسرًا إلى المسيحية.[3] ونجد عقدة الجدل في التوجه الذي أضيف لاحقًا: "لا يجب على المرء مراعاة السبت الآن، لأن المسيح قد ظهر، 56 وأن الذي جاء هو المسيح وليس غيره بالتأكيد."[4] وبعد أن أكد هذا الحكم بشواهد وفيرة من الكتّاب

(1) Theophylact Simocatta, *History*, 4.XIII.9-13 (tr. Whitby, 121-22). موت كسرى سنة 628 مذكور في XII.13.8، الأمر الذي يوحي بأن ثيّوفلاكت كان يكتب حوالي سنة 630.

(2) يعطينا ماكسيموس المعترف هذه المعلومة في رسالة معنونة إلى يوّانيس أسقف [مدينة] كيزيكوس (Sherwood, *Annotated Date List*, 28-30)، ويعبر عن مخاوفه من تداعيات حركة كهذه التي يفهم أنها طبقت في أنحاء الإمبراطورية (Maximus, *Ep*. 8, "end"). يذكر Michael the Syrian ll.IV, 413/414: "عند هذا الوقت، أمر الإمبراطور هيّراكليوس بأن على كل اليهود في أراضي الإمبراطورية كلها، أينما كانوا يعيشون، أن يتحولوا إلى المسيحية؛" وقد أكدت هذا مصادر إسلامية (انظر المدخل عن "فريّديكار" في الفصل السادس أدناه)، وأشار إليه نصان يهوديان يؤكدان أن هيّراكليوس "فرض الدمار/ التحول (*shemad*) على إسرائيل" (انظر المدخل عن شيمؤن بن يوّحاي" في الفصل الثامن أدناه). أنظر أيضًا Dagron, "Juifs et chrétiens"، خاصة الصفحات 28- 32، الذي يناقش الخلفية التاريخية لهذا النص.

(3) Déroche, "Juifs et chrétiens," 268-73; Olster, *Roman Defeat, Christian Response*, 158-79.

(4) *Doctrina Jacobi* "title," 71. حفظ الأصل اليوناني في نسخة مباشرة لكنها بلا بداية، وفي نسخة مختصرة، لذلك، لا بد أن المقدمة أخذت من ترجمات عربية وإثيوبية وسلافية لاحقة. حول انتقال النص انظر Déroche, "Juifs et chrétiens," 47-68.

المقدس، ينتقل الحديث إلى التفكير فيما قد يكون متوقعًا "الآن نحن نرى روّما ذليلة،" أي مجيء المسيح الدجال وبلايا النهاية والمجيء الثاني [للمسيح].

جرى توسيع الإدراك المتأخر للأحداث بعناية بالغة، فقد كان ياكوب وهو تاجر يهودي من فلسطين يقوم برحلة تجارية إلى أفريقيا عندما تورط بالصدفة في أحداث قرطاجة، وبعد مدة قضاها في السجن، جرى تعميده بالقوة. وبعد نظرٍ وتمّعنٍ في الكتب المقدسة، توصل إلى استحسان حقيقة المسيحية وهو يكشف الآن سرَّ تنوّره لعدد من اليهود «المعمّدين حديثًا» الذين أسرّوا له بشكوكهم حول وضعهم. وأقنعهم بجدله، لكن وقتها، وصل من فلسطين ابن عم واحد منهم واسمه جوستوس، فأغضبه أن يجد قريبه قد عُمّد، فتعهد بأن يثبت لهم ولياكوب أنهم جميعًا على خطأ. لكنه سرعان ما اقتنع هو أيضًا بأن المِسِيا قد جاء بالفعل وعبّر عن رغبته بالعودة إلى وطنه ليحول عائلته إلى المسيحية.

نالت التفاصيل عناية كبيرة، فأكسبت الحبكة واقعية. فكثير من مشاهدي ياكوب منحوا أسماء، وشُرح أسلوب نص المناظرات بعناية، ووصفت طوبوغرافية بلاد ياكوب وجوستوس وطبيعة مغامراتهما التجارية بشيء من التفصيل.[1] ويرافق جو التوتر تطور الأحداث، يثيره خوف الحضور كلهم من أن يكتشف المسيحيون تعهدهم المتأرجح للمسيح. وقد عُزّزت ظرافة مجرى الأحداث أكثر بالتنمية البارعة لشخصيتي ياكوب وجوستوس اللذين يعرفان بعضهما منذ الطفولة كما يظهر. شباب ياكوب الفاسد حين كان ينتقد المسيحيين عند كل فرصة، يتم إبرازه، وإظهار تباينه مع حساسيته البالغة وإخلاصه 57 ونبله حاليًا، راغبًا في أن يكون وحيدًا في الصلاة ودراسة الكتب المقدسة. وبنيت شخصية جوستس بصورة خصم جدير متعلق بقوة باليهودية، ضليع فيها يتملكه مزاج حاد مهددًا بخنق ياكوب إذا فشل في إقناعه، وبحرق الآخرين إن أسلموه للسلطات. إضافة إلى ذلك، ينص جوستوس على ارتباطه بفلسطين: فهو كثيرًا ما يحيل إلى مذابح منظمة شارك فيها ياكوب في سنوات سابقة، ويتحدث عن آمال سكان بلده ومخاوفهم وعن الأحداث التي حدثت مؤخرًا، ولا سيما «النبي الكذاب الذي ظهر.»

(1) ذكر هذا Bonwetsch, "Doctrina Iacobi," xv-xvi، وأتاحه للاستعمال المناسب Dan, "Shenē sōharīm yehūdīm". يوحي الانتباه الى پترُلِيّميس وسيكامينا في الحوار بأن المؤلف من سكان ضواحيهما الأصليين (Dagron, "Juifs et chrétiens," 240-44).

كان جوستوس قد سمع عن هذا «النبي» وكيف أن العرب قاموا بقتل كانديداتوس - أي عضواً في الحرس الإمبراطوري- من أخيه أبراهام في قيسارية الذي أخبره في رسالة إليه:

عندما قتل الساراكين الحارس، كنت في قيسارية ورحلت إلى سيكامينا بمركب. كان الناس يقولون «قد قُتل الحارس،» وكنا نحن اليهود مغتبطين. وكانوا يقولون إن النبي قد ظهر قادمًا مع الساراكين، وإنه أعلن مجيء الممسوح بالزيت، المسيح الذي كان على وشك الوصول. وعند وصولي إلى سيكامينا، أوقفني رجل عجوز حافظ للكتب المقدسة فقلت له: «ماذا يمكنك أن تخبرني عن النبي الذي ظهر بين العرب؟» فأجابني وهو يتأوه بعمق: «هو كاذب، لأن الأنبياء لا يأتون مسلحين بالسيوف. والحق أنهم يعملون على إثارة الفوضى التي ترتكب اليوم، وأخشى أن المسيح الأول الذي جاء والذي يعبده المسيحيون، كان الذي أرسله الله، ونحن بالمقابل، نتهيّأ لاستقبال المسيح الدجال. ولا شك في أن اليهود كما قال إشعيا سيحتفظون بقلب فاسد قاس حتى تدمير الأرض كلها. لكن اذهب أنت يا معلم أبراهام وتعرّف على النبي الذي ظهر.» لذا، أنا أبراهام استعلمت وسمعت من أولئك الذي قابلوه وعلمت بأنه لم يكن ثمة حقيقة لإيجادها عن هذا الذي يسمى بالنبي، إلا سفك دماء البشر. وهو يقول أيضًا إنه يملك مفاتيح الفردوس، وهو أمر لا يمكن تصديقه.»[1]

58 المرجح جدًّا أن قتل العرب مسؤولًا بيزنطيًّا قد أثار توقعات وآمال مِسِيانية بين اليهود، ولا سيما في وقت كانت السلطات البيزنطية تعاملهم بكل قسوة. لذلك، لم يكن الإدلاء برأي كهذا مفاجئًا. لكن ردة فعل الكاتب تجاه الأخبار، هي نبذ النبي المزعوم بوصفه دجالًا، ومثيرَ مشاكل وسافكًا للدماء وحتى المسيح الدجال. ولا شك في أن الفقرة أعلاه قد ضُمّنت لتهدئة المخاوف بين المسيحيين التي أثارتها أحاديث اليهود عن نبي عربي، وربما صرفَ نظر اليهود المعمّدين حديثًا عن أخذ هذه الأخبار بجدية.[2]

ينتهي الدفاع بياكوب وجوستوس وهما يستعدان للإبحار من قرطاجة، وبإعلان الأول

(1) *Doctrina Jacobi* V.16, 209.

(2) عما قد يستنتجه المرء من أمور أخرى من هذه القطعة انظر Crone and Cook, *Hagarism*, 3-5.

متوقعًا الشهادة، «لو أن اليهود والعرب أمسكوا بي وقطّعوا جسدي إلى قطع صغيرة، فلن أنكر المسيح ابن الله،» والأخير يفكر في حياة الزهد. أخيرًا، تخبرنا القصة بأن ياكوب يغادر قرطاجة «يوم الثالث عشر من يونيو في الإعلان* السابع،» أي سنة 634.[1] يبدو معقولًا اعتبار هذا التاريخ أو بعده بقليل جدا، إشارة إلى اكتمال مسار الأحداث. وليس بإمكان المرء واقعيًّا، أن يعتمد على المعلومات عن مجيء العرب في شكل إشاعات لوقت طويل بعد هذا التاريخ. ففي ديسمبر سنة 634 بالفعل، كان بإمكان سوّفروّنيوس بطريرك القدس التكلم عن «سيف العرب المتوحش والبربري الذي يمتلئ بهمجية شيطانية.»[2] وهناك إحالات شائعة في نصوص كهذه، إلى مدة الزمن الذي «وطئ فيه اليهود تحت أقدام الأمم،» أي بين سنتي 600 و640، لكن بما أن إحصاءات كهذه كانت عادة تعطى بأرقام تقريبية ويقوم النسّاخ بتحديثها، فبإمكانها أن تكون دليلًا تقريبيًّا على تاريخ النص.[3]

59 يميل داگروّن إلى وضع النص في أوائل أربعينات القرن السابع «عندما كان الغزو العربي قد عُدّ أمرًا لا يمكن عكسه،»[4] لكن لا توجد إشارة لإدراك متأخر فيما يتعلق بهذا الحدث. ورغم أن حجته بأن يونيو 634 تاريخ مبكر جدًّا لـ «الجدل الديني ضد الجهاد وتصور المسلمين للفردوس» قد تكون صحيحة، يبدو اعتبار رسالة أبراهام إلى جوستوس بشكلها

---

* [الإعلان = indiction: طريقة للتأريخ استعملتها الدولة البيزنطية في العصر القديم المتأخر والعصور الوسطى تقوم على أساس الإعلان عن دورة من 15 سنة يتم في بدايتها تقويم ممتلكات الرعية من أجل تحصيل الضرائب. وسيتكرر هذا المصطلح كثيرًا على امتداد الكتاب، لكن المؤلف يحدد التاريخ الميلادي لكل إعلان وإن بشكل احتمالي أحيانًا. المترجم]

(1) *Doctrina Jacobi* V.17, 213 (Justus on martyrdom); V.20, 215 (Jacob on monasticism); V.20, 219 (date). تضع *Chron. Zuqnin*, 148-49 الحادث في القدس خلال سنة 928 س/ 617، لكنها كثيرًا ما تخطئ في مواضع مداخلها (انظر Palmer, *West Syrian Chronicles*, 65-69).

(2) Sophronius, *Christmas Sermon*, 507.

(3) *Doctrina Jacobi* 1.22, 101 (640 years); II.6, 147 (600 years). على أساس الإحالة السابقة، يحدد Nau, "La didascalie de Jacob," 715، تاريخ النص بسنة 640، لكن المؤلف يكمل: "لأنه منذ صلبَ آباؤنا اليهودُ المسيحَ، منذ ذلك الوقت حتى الآن، نحن خدم الشعوب وألعوباتها." فإذا كان يحسب من الصّلب، فسينتج عن هذا سنة 680 تقريبًا، وقد يشير إلى تاريخ التنقيح.

(4) Dagron, "Juifs et chrétiens," 246-47. لكن عددًا من الباحثين كان قد قبل سنة 634 تاريخًا للتأليف، أحدثهم Thümmel, *Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, 232.

هذا، تفسيرًا مبالغًا فيه. والاعتراض المقنع أكثر أن الإشارات إلى أن روّما كانت «بشكل ما، تضعف» و« تُذلّ» و«أخضعتها الأمم ونهبتها» تشير إلى زمن لاحق للموجة الأولى من هجمات العرب.[1] لكن ياكوّب يوضح أنه يتخذ منظورًا أطول بدلًا من ذلك: فأول سؤال يسأله لجوستوس بشأن روّما هو «هل هي مثلما كانت في البداية أم أنها تضعف؟ » ويواصل «فأراضي الرّومان كانت تصل حتى أيامنا إلى المحيط أي إلى سكوّتلاندا وبريطانيا وإسپانيا وفرنسا وإيطاليا...،» «لكننا الآن، نرى روّما تُذَلّ.» وهو إذ يعطي هذا المنظور، لا يملك المرء سوى أن يتفق معه؛ فالإمبراطورية كانت تضعف/ تتقلص في عصر جوستنيان، ناهيك عن عصر هيّراكليوس. أخيرًا، على المرء أن يضع في حسبانه أن الهم الرئيس للمؤلف ودافعه لكتابة عمله بعد عقد من الزمن أو ما يقاربه بعد الحدث، يعني جعله لا عقلانيًّا وغير قابل للتفسير.

هناك مشكلة أكثر صعوبة هي قضية كانديداتوس. فقد سمي باسم سلافي هو سيّرجيوس، وربما تم تعريفه بهذا الاسم في الخبر التالي:

> مات سيّرجيوس الذي خدم الجنرال نيكيتاس، بالطريقة التالية: قام الساراكين بسلخ جلد جمل ووضعوه داخله وخاطوه عليه. وحين جف الجلد، ذوى الرجل الذي تُرك داخله، ثم هلك بطريقة مؤلمة. وكانت التهمة ضده أنه حث هيّراكليوس على عدم السماح للعرب بالمتاجرة مع أي بلد روّماني وعلى قطْع 60 الدولة الرّومانية الثلاثين پاوند من الذهب التي يستلمونها عادة، بطريقة المتاجرة. ولهذا السبب بدأوا بتخريب الأرض الرّومانية.[2]

شائع جدًّا أن سيّرجيوس هذا هو بالتأكيد پاتريكيان* قيسارية «الذي جمع قواته الخاصة واستدعى 5000 جندي مشاة من عامة شعب السامرة «عندما عرف بتقدم

(1) *Doctrina Jacobi* III.8 (= Bonwetsch, III.9), 167; III.10 (= Bonwetsch, III.9), 169; IV.5 (= Bonwetsch, IV.7), 183.

(2) Nicephorus, §20 (tr. Mango, 69). الملاحظة ليست مؤرخة؛ والحدثان السابقان لها هما عودة الصليب "في الإعلان الثاني" ومغادرة هيّراكليوس ومارتينا [زوجته] "إلى المناطق الشرقية" (غادرا القسطنطينية أواخر أبريل سنة 629)؛ والحدث التالي المذكور هو معركة گابيّثا (636، إذا تمت مطابقتها مع معركة اليرموك).

* [لقب روماني يورّث أو يمنح لشخص نبيل، وعادة ما يكلف بمناصب رفيعة مثل حكم مدينة أو مقاطعة. وهو البطريق في المصادر التاريخية الإسلامية القديمة. المترجم]

الجيش العربي، وانطلق لمواجهة العرب، ولكنه سرعان ما هزم وقتل.[1] يشبه هذا الحادث بـ «المعركة بين الرّومان وعرب محمد في فلسطين على بعد 12 ميلاً شرق غزة» يوم الرابع من فبراير سنة 634، والتي افتُرض بالتالي أنها معركة (داثن) التي حكى عنها التراث الإسلامي.[2] وبما أن سيّرجيوس الذي خدم نيكيتاس لا يبدو أنه مات في معركة، فلا بد من تمييزه عن الپاتريكيان سيّرجيوس وهو المرشح الأرجح للتماهي مع سيّرجيوس الذي في نصنا.[3]

يميز كتاب تعاليم ياكوّب نفسه باهتمامه بالتفاصيل السردية والموضوعية، لكنه أثر معتاد للطروحات المعادية لليهود من القرنين السادس والسابع، فبدلًا من كونها مجرد تدريب على نقاشات واستشهادات تقليدية، تم إضفاء طابع قصصيّ عليها، وناقشت قضايا معاصرة، فصارت أدبًا «حيًّا» يعكس واقعًا سياسيًّا متغيرًا: إمبراطورية لم تعد تتسامح مع التنوع، وهي الآن مرتابة في الاختلاف. والجدل يُظهر للمؤمنين زيف موقف المخالف 61 سواء أكان مهرطِقًا أو غير مسيحي. وكتاب تعاليم ياكوب ليس اعتياديًّا لأنه كما هو واضح، يهتم بدعوة المخالف نفسه ليقر بهذه الحقيقة، وبهذا الاعتبار، يعد سلفًا للمناظرات عبر الطائفية للعصور العباسية التي كثيرًا ما تبنت هذا التكتيك.

---

(1) *Syriac CS, s.a.* 634.

(2) انظر المدخل عن «توما الكاهن» في الفصل الرابع أدناه. أول من اقترح أن هذه التقارير تشير إلى الحدث نفسه هو de Goeje, *Mémoire*, 30-34، وقد قبل ذلك كل الباحثين اللاحقين (مثلًا Donner, *Early Islamic Conquests*, 115-16; Dagron, "Juifs et chrétiens," 246 n. 105; Gil, *History of Palestine*, 38-39; Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 88). يبدو لي أن موازنة مادة غريبة كهذه تتطلب الحذر، خصوصًا مع وجود تعارضات: فسيّرجيوس الذي خدم نيكيتاس لا يبدو أنه مات في معركة؛ والقائد الذي مات في المواجهة بالقرب من غزة يدعى بريردن، الذي لا يمكن أن يُقرأ سيّرجيوس بأية حال.

(3) هذا هو رأي Mango, *Nikephoros*, 187، أيضًا.

يوانيس موسكوس (ت. 619 أو 634)[1]

ولد يوانيس* في كيليكيا منتصف القرن السادس وصار أولًا راهبًا في دير القديس ثيودوسيوس بالقرب من القدس حيث قابل سوفرونيوس تلميذه وصديقه عمره ورفيق سفره. وسافر الاثنان إلى مصر وسوريا وجزر بحر إيجة، تحفزهما تقاليد الزهاد المتجولين، والغزو الفارسي لاحقًا، وقضيا أزمنة طويلة في جبل سيناء (حوالي 583- 593) والإسكندرية (حوالي 578- 582 و606- 615) وانتهى بهما المطاف في روما. وهناك ألف يوحنا كتابه العظيم (*Leimōn* = المرج الروحي) - المعروف على نطاق واسع، بعنوانه اللاتيني *Pratum spirituale* - وهو خلاصة لما رآه هو وسوفرونيوس وسمعاه وتعلماه خلال أسفارهما. وعندما شعر يوانيس بدنوّ موته، أودع المخطوطة لدى سوفرونيوس الذي سيكون الكتاب وثيق الصلة به.[2]

يسعى كتاب المرج الروحي لإكمال الإرث الموجود المتمثل في "أقوال الآباء" لاسترجاع قوة حركة التنسّك القديمة وتكريسها،[3] وعليه فإن فصوله التي تزيد على الثلاثمئة مكرسة لسرد مآثر القديسين وإنجازاتهم وانتصاراتهم على المعاناة والإغراءات والشر، وأفعال الفضيلة والتقوى عندهم. وذكر العرب فيه 62 نادر، إلا بوصفهم مخلوقات ضارية هزمت مناشدات النساك لله هجماتِهم،[4] أو هم في أفضل الأحوال، كائنات دنسة تحتاج إلى إغاثة من

---

(1) John Moschus, *Pratum spirituale*, "prologue", تقول إن يوانيس مات بداية الإعلان الثامن الذي قد يكون سنة 619 أو 634، والأول يبدو لي مرجّحًا أكثر (انظر Halkin, "Review," 287; Chadwick, "John Moschus and his Friend Sophronius the Sophist," 50-53).

* [الصيغة اليونانية ليوحنا. وقد اخترتها لأن النص باليونانية أصلًا. المترجم]

(2) عدّ يوحنا الدمشقي (كتب حوالي ثلاثينات القرن الثامن) سوفرونيوس هو المؤلف (قارن *De imaginibus oratio* I, §64; 2, §67). أقدم سيرة حياة ليوانيس موجودة في مقدمة ألحقت بـ *Pratum spirituale*. انظر أيضًا Vailhé, "Jean Mosch;" Chadwick, "John Moschus and his Friend Sophronius the Sophist;" Pattenden, "Johannes Moschus".

(3) وصف العمل Baynes, "The Pratum Spirituale"; عن النوع الأدبي انظر Bousset, *Apopthegmata*، والدراسة الأحدث Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 76-103.

(4) John Moschus, *Pratum spirituale*, XXI (قطع واحد من الساراكين رأس ناسك لكن طائرًا حمله)، XCIX (حاول واحد من الساراكين ذبح الراهب يانثوس لكن الأرض ابتلعته)، CVII (بعض الجمّالين الذين

قدّيس.[1]

ولأن هذه المجاميع تتألف من أخبار قصيرة، وكانت أدبًا ذا شعبية، فقد مالت إلى التكثير عبر الزمن. وفعلًا، كان فوّتيوس بطريرك القسطنطينية (ت 886)، قد اطّلع على نسختين من المرج الروحي: الأولى تتكون من 304 فصول والثانية تتكون من 342 فصلًا.[2] وهناك مجموعة من 30 قصة مماثلة إضافية ألحقت بالترجمة الجوّرجية، وهي تنقسم إلى مجموعتين منفصلتين لكنهما مترابطتان: الفصول 1- 11 تعالج أحداثًا حول قبرص ولها بدائل باليونانية ؛ والفصول 12- 30 تحكي عن معجزات متنوعة بعضها موجود أيضًا باليونانية.[3] وتشكل مداخل القسم الثاني "تجانسًا مرتبًا زمنيًا" وكلها تقع كما يبدو ضمن المدة المحددة بتنصيب گريگوّري العظيم أسقفًا (590- 604) وحكم كوّنستانس الثاني (641- 668).[4] ويتحدث الفصل الثلاثون 63 عن " كنيستنا مار سابا"، ولذلك قد ينسب المرء هذه الدورة

وصلوا من بلاد العرب سرقوا حمار الأبّا جيراسيموس، لكن أسد هذا الرجل المقدس أعاده)، CXXXIII (ذهب وثني من الساراكين من سيناء ليسرق راهبًا، لكنه أصيب بالشلل ليومين)، CLV (جعلت صلوات الأبّا نيكوّلاس ثلاثة من الساراكين يطلقون سراح شاب أسير لديهم؛ لاحظ أن واحدًا من الساراكين يتكلم مع نيكوّلاس باليونانية وأن الحادث وقع "في عهد إمبراطورنا المؤمن موّريس عندما قام نعمان فيلارك [زعيم الساراكين بأعمال نهب"). قدم Shahid, *BASIC I*, 597-602، تعليقات موجزة عن موقف يوّانيس موّسكوس عن العرب.

(1) John Moschus, *Pratum spirituale*, CXXXVI (عرضت مسيحية من الساراكين على الأبّا سيسينيوس أن يجامعها فوبخها وأعطاها طعامًا؛ لاحظ أنه يتكلم معها "بالآرامية"، كما يجب أن تُترجم كلمة *ebraïsti* [في النص] على الأرجح.

(2) Photius, *Bibliotheca* CXCIX, 3.96. تتضمن طبعة ميگن للمرج الروحي 219 فصلًا فقط، مأخوذة من عدد محدود من المخطوطات. أكثر من 150 مخطوطة تحتوي على مواد يزعم أنها تنتمي إلى المرج الروحي؛ ويصعب القول بأصالتها أو عدمها حتى تأتي طبعة نقدية. ناقش إرث مخطوطات الكتاب Pattenden, "The Text of the *Pratum Spirituale*"، ووردت بعض أمثلة الاختلافات بين النسخ المنقحة لدى المؤلف نفسه، Some "Remarks on the Text of the *Pratum*".

(3) وصف الملحق Garitte, "'Histoires édifiantes' géorgiennes," 396- 401؛ يحتمل أن القصص وصلت إلى الجوّرجية من اليونانية عبر العربية (المؤلف نفسه، "La version géorgienne du 'Pré Spirituel'," 174-78, 184-85).

(4) Garitte, "'Histoires édifiantes' géorgiennes," 403-406؛ ظن گاريت (نفسه، 400- 401، 405) أن الرقم 25 كان ترجمة لقصة من پوّلس موّنيمڤاسيا (عاش في القرن العاشر) ، لكن Flusin ("L'esplanade du Temple à l'arrivée des arabes," 19 n. 13 يقول إنها ليست كتابة موثوقًا بأنها لپوّلس) .

الزمنية لراهب من ذلك الدير قام بجمعها حوالي سنة 670.

القصتان 18 و19 من هذا الملحق تخصان سوّفروّنيوس وهو في منصب بطريرك القدس، وقد رويتا على عهدة معاصر له هو رئيس الشمامسة ثيوّدوّر. تخبرنا القصة 19 كيف:

دخل الساراكين الكفرة مدينة إلهنا المسيح المقدسة، القدس، بإذن الله وعقابًا على تهاوننا وهو كثير، وعلى الفور تقدموا مسرعين إلى المكان الذي يسمى الكاپيتوّل. وأخذوا معهم رجالًا، بعضهم بالقوة والبعض طواعية، من أجل تنظيف المكان وبناء ذلك الشيء الملعون المعد لصلاتهم الذي يسمونه مسجدا (*midzgitha*).[1]

كان يوّانيس رئيس شمامسة القديس الشهيد ثيوّدوّر واحدًا ممن شاركوا طواعية، وهو عامل ماهر في الرخام. وعندما سمع سوّفروّنيوس بهذا، استدعاه يوم جمعة، وأمره ألا يشترك في "بناء المكان الذي لعنه المسيح،" عارضًا عليه ضعف الراتب الذي يدفعه له العرب، إذا عمل بدلًا من ذلك، في كنيسة أنستاسيس، فوافق يوّانيس، لكن اكتُشف أنه يعمل ثانية في الكاپيتوّل بعد يومين، الأمر الذي جعل سوّفروّنيوس يُنزل الحرمان الكنسي به. بعد ذلك بوقت قصير، سقط من على سلّم بينما كان يعمل في دير، ومات لاحقًا متأثرًا بجراحه "بأمل عظيم" لأنه أدرك أن "هذا الحادث وقع لي بسبب عصياني البطريرك." ثم أورد الراوي العبرة من القصة؛ "أن على المرء ألا يعصي كلمة قسيس، وهي مباركة، مهما كانت رتبته، ولا سيما إذا كانت هذه الكلمة طلبًا من حبر عظيم كهذا."

64 إذا كانت هذه القصة ترتبط حقًّا بسوّفروّنيوس، فيترتب عليها أن البناء على جبل الهيكل بدأ قبل وفاة البطريرك حوالي سنة 639.[2] ويُجمع عدة كتّاب على أن تشييد المسلمين

---

(1) John Moschus (Georgian tr.), *Pratum spirituale*, 100-102 (tr. Garitte, 414-16)، ضدّ Mango, "The Temple Mount, AD 614-638," 2-3, and Flusin, "L'esplanade du Temple à l'arrivée des arabes," 26-28، يثبت Murphy-O'Connor, "The Location of the Capitol" أن معبد الكاپيتوّل كان قد أقيم على موضع الضريح المقدس وأنه لم يربط بجبل الهيكل إلا لاحقًا.

(2) Von Schönborn, *Sophrone*, 97 n. 136، يطعن في تاريخ مارس سنة 638 التقليدي (المستند بشكل رئيس على تعليق ثيوّفانيس، 339، أنه *en toutois* - أي في استسلام القدس - كان موت سوّفروّنيوس) ويثبت تاريخ مارس 639 (Flusin, "L'esplanade du Temple à l'arrivée des arabes," 29، يستشهد به خطأً بشأن تاريخ الوفاة سنة 641) على أساس هذه الحكاية الجوّرجية، آلام شهداء غزة الستين (انظر المدخل عنهم في الفصل التاسع أدناه) وأفتيشيوس. يبدو التاريخ معقولًا، لكن ما دمنا لسنا واثقين من مصداقية أي من هذه

مكان صلاتهم في موضع الهيكل اليهودي، تم بعد احتلالهم القدس بوقت قصير أي حوالي سنة 637، لكنهم لا يعطون تاريخًا دقيقًا.[1] وذكرت حوليات سريانية تعود لمنتصف القرن الثامن أن العمل كان بأمر من الخليفة عمر، عندما جاء إلى المدينة، وهي رحلة حدد تاريخها أغلب المصادر الإسلامية بسنة 17 هـ/ 638.[2] ويتفق هذا مع الرواية أعلاه، ولو أن النص السرياني قد يكون متأثرًا بالقصص التي رواها المسلمون في تمجيد دور عمر بوصفه مؤسس القدس الإسلامية.[3] ويخبرنا الراهب أنستاسيوس السيناوي أنه شاهد أعمال تنظيف كانت تجري على جبل الهيكل حوالي سنة 660.[4] ففي يوم الجمعة 7 يوليو سنة

النصوص، فسيبقى السؤال قائمًا. يبرهن Busse, "Die 'Umar-Moschee" على أن مسجد عمر كان في الردهة الشرقية لكنيسة الضريح المقدس ولم يتم البناء على جبل الهيكل إلا لاحقًا، لكنه يعتمد بشدة على رواية أفتيشيوس الأسطورية.

(1) E.g. *Syriac CS*, *s.a.* 637-38 and 641; Sebeos, XXXI (tr. Macler, 102-103); ps.-Shenute, *Vision*, 341. كل مصدر تقريبًا، إسلامي أو غير إسلامي، يضع استسلام القدس بعد معركة اليرموك، أي بعد أغسطس سنة 636، ويبدو مرجحًا أنه بعد هذه الهزيمة الساحقة للبيزنطيين، ما كان لسوفرونيوس ليمتنع طويلًا عن الاستسلام للعرب. ولو أنني لست متأكدًا من قيمة هذه المعلومة، تتضمن *Passion of the Sixty Martyrs of Gaza*, 301، أن القدس كانت في أيدي العرب بحلول ديسمبر سنة 637 (انظر Delehaye, "Passio sexaginta martyrum," 291; Guillou, "La prise de Gaza," 401). يؤكد Busse, "'Omar in Jerusalem," 111-14، أن القدس استسلمت سنة 635، ويبرهن أنها ما كانت لتتحمل طويلًا حصار العرب الذي ذكره سوفرونيوس، *Christmas Sermon*, 506، ويذكر أن حوليات 1234 تؤرخ استسلام المدينة بسنة 946 س/ 635. لكن سوفرونيوس يتحدث ببساطة عن غارات العرب في المناطق المجاورة للقدس وليس عن حصار شامل، وتزامن حوليات 1234، وهو أمر أهمل ذكره بوسيه، سنة 946 بالسنة 26 لحكم هيراكليوس وسنة 15 هـ، أي سنة 636. يقول Theophanes, 339، إن العرب كانوا قد "عسكروا بالقرب من القدس" مدة سنتين، ولعله يشير إلى المدة من شتاء 634 التي وقع خلالها بعض المناوشات بالقرب من القدس انتهت بحصارها في شتاء سنة 636. انظر أيضًا Abel, "La prise de Jérusalem".

(2) Caetani, *Chron.*, 200-201. ناقش الروايات العربية عن زيارة عمر للقدس Busse, "'Omar in Jerusalem".

(3) انظر Busse, "'Omar's Image as Conqueror of Jerusalem".

(4) Anastasius of Sinai, *Narrat.*, C3. وقع الحدث كما يقول أنستاسيوس "قبل هذه الثلاثين سنة"، وهو يرويه "بسبب أولئك الذين يعتقدون ويقولون إن معبد الله قد بني الآن في القدس،" ولا بد أنها إشارة إلى قبة الصخرة التي اكتملت سنة 691 (أو بعد ذلك بوقت قصير إن كان Blair, "What is the Date of the Dome of the Rock?" مصيبًا).

659، «وقع زلزال عنيف في فلسطين، وانهار العديد من المباني.»[1] والمرجح أكثر أن مسجد عمر كان واحدًا من المباني التي تضررت، لذا كان لزامًا على معاوية أن يعيد بناءه. وقد أكد بعض مصادرنا قيام كل من عمر ومعاوية بمشاريع بناء على جبل الهيكل.[2]

هناك مخطوطة برلينية تعود إلى القرن الرابع عشر تحتوي على 85 قصة ذات أصل مؤسكوسي كما يظهر.[3] عشر منها غير موجودة في نسخة مِيگن، منها واحدة تقع في فلسطين إبان حكم المسلمين، لا تنتمي بالتأكيد إلى كتاب المرج الروحي.[4] راوي القصة هو القسيس الزاهد باسيل الذي صار راهبًا في الكنيسة الجديدة حيث أقام يؤانيس مؤسكوس نفسه من قبل. يروي باسيل أنه في بلدة فلسطينية مكتظة 66 يسكنها المسيحيون واليهود، كان بعض الأطفال يلعبون في الحقول لعبة عضوية الكنيسة. فأراد طفل يهودي ابن لحاخام رئيس، أن يشاركهم اللعب. وعندما أخبروه بأنه لا يمكنه المشاركة في لعبتهم لأنه يهودي، عرض الطفل عليهم أن يصبح مسيحيًا. وهكذا قاموا بتعميده ببعض الماء الذي وجدوه في المكان، وعند ذلك، نزلت نار من السماء ففقدوا وعيهم. وقد ظل آباؤهم القلقون خائفين من أنهم سقطوا أو كانوا قد ماتوا حتى عثروا عليهم بعد ثلاثة أيام. ذهب الطفل اليهودي إلى أبيه في البيت وعندما قدم له الطعام اليهودي رفضه قائلًا: «أنا مسيحي ولن آكل.»

(1) *Chron. Maronite,* 70، التي تحدد أكثر "في الساعة الثانية؛" وتدقيق كهذا يوحي بأن الخبر يستمد أساسًا من شاهد عيان.

(2) Simon ben Yoḥai, *Secrets,* 79 ('Umar); *Jewish Apocalypse on the Umayyads,* 178؛ المقدسي، البدء والتاريخ، 4. 87 (عمر ومعاوية) انظر أيضًا المدخل عن "أركولف" في الفصل السادس أدناه.

(3) يناقش Nissen, "Unbekannte Erzählungen," 351-52 موضع هذه الأخبار في المدونة المؤسكوسية. المخطوطة [توجد]الآن برقم 221 في مكتبة الدولة الألمانية في برلين (انظر Studemund and Cohn, *Verzeichnis der griechischen Handschriften,* 1.98)؛ عن تاريخها قبل هذا انظر Pattenden, "The Text of the *Pratum Spirituale,*" 45-46.

(4) تبدو هذه الحكاية تنقيحًا وتركيبًا لحكايتين أكثر قدمًا. الأولى حكاية ولد يهودي شارك أولادًا مسيحيين في أكل بقايا مأدبة فعاقبه إثر ذلك أبوه الذي كان زجّاجًا، بأن أغلق عليه فرنه، فبقي الولد سليمًا بعد ثلاثة أيام فيه بفضل مساعدة سيدة ترتدي ثوبًا أرجوانيًا أي أم الله (قارن قصة أطفال بابل الثلاثة في دانيال 3). تحول الولد وأمه إلى المسيحية بينما قتل الإمبراطور جوستينيان الأب (Evagrius, *Ecclesiastical History* 4.XXXVI, 185-86). القصة الثانية موجودة في John Moschus, *Pratum spirituale,* XCVI، وتحكي كيف أن نارًا إلهية أكلت القربان والمذبح البديلين لأطفال كانوا يمثلون الاحتفال بالقربان المقدس.

فقرر أبوه الغاضب التخلص منه بالاتفاق مع خادم في حمّام عمومي أعطاه مالًا من أجل أن يرمي الطفل في نار الموقد الذي يستخدم لتسخين الماء.

في هذه الأثناء، كان أمير المنطقة [العربي] قد أعلن سابقًا، تذمره للخادم نفسه من أن الماء كان باردًا، وأنه إذا لم يكن ساخنًا حين يأتي في المرة القادمة فسيقطع رأسه. وعندما وصل الأمير ذلك اليوم ليستحم، غضب لأنه وجد الماء أكثر برودة من السابق. فتوسل الخادم المرتعب إلى الأمير بأنه وضع ثلاثة أضعاف كمية الوقود في النار، ولكنهم عندما تفحصوا الموقد وجدوا الطفل اليهودي هناك لم يصب بأذى والنار قد خمدت. وباستجواب الطفل، ومعرفة أنه قد أصبح مسيحيًّا، غضب الأمير وأمر بإعادته إلى الموقد وإيقاد النار، لكنها انطفأت مرة أخرى، وخرج الطفل سالمًا. وتكرر ذلك والنتيجة نفسها، وعندئذ أدرك الحاكم أن معجزة قد وقعت. فأحضر أب الطفل وقتله لعدم إنسانيته ولحقيقة أنه جعل الآخرين شركاء له في خطته الخبيثة. وقام أيضًا بإحضار الأطفال الذين لعبوا مع الطفل اليهودي أمامه ورتب لهم أن يوضعوا في دير وخصص لهم رواتب تقسم عليهم وفق أدوارهم في اللعبة المحاكية (*dramatourgēthenta*) التي لعبوها.

ويختم الراوي قصته بأن هذه الأمور كان القصد منها أن تظهر "لكل الوثنيين الذي ثاروا علينا نتيجة النية الخبيثة لليهود الظلَمة تجاه ربنا وإلهنا وابنه الأثير."[1] من هنا، ليس اليهودي وحده هو اللئيم في القصة، بل كل الناس الذين يقفون وراء الشرور التي ترتكب ضد المسيحيين. 67 فكما أن الأب اليهودي في القصة جعل الأمير العربي يتحرك ضد المسيحيين، فكذلك اليهود عامةً، عُدّوا مسؤولين تمامًا عن الأذى الذي أنزله العرب بالمسيحيين.

سوْفرونيوس بطريرك القدس (ت. حوالي 639)[2]

يبدو أن مدينة دمشق قد استمرت بصفتها مركزًا أسقفيًّا للثقافة الهلّينية بشكلها المسيحي حتى القرن السابع. وفيها نشأ سوْفرونيوس وحظي بتعليم تقليدي ليحوز لقب "سوفسطائي"

---

(1) John Moschus, *Pratum spirituale* (Ms. Berlin gr. 221) VIII, 365.

(2) عالج حياة سوْفرونيوس وأعماله بشكل كامل Schönborn, *Sophrone*, 53-98, 99-117، وأكد التطابق في هوية سوْفرونيوس السوفسطائي وسوْفرونيوس البطريرك (نفسه، 40-239)، مجيبًا عن السؤال الذي شغل Vailhé, "Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche"، من قبلُ.

لتضلعه في البلاغة. وكان أحد رفاقه الدمشقيين ومعاصرًا له إسيدوْر بن ديوْنيسيوس البارع في الفلسفة وهي الموضوع الذي ذاعت شهرة عائلته به منذ زمن جدهم نيكوْلاس الدمشقي معلم هيروْد وأبناء أنتوْني وكليوْنپاترا.[1] وكذلك ولد اللاهوتيان وكاتبا التراتيل أندريو الكريتي (ت. حوالي 720) ويوحنا الدمشقي (كتب في ثلاثينات القرن الثامن) في دمشق وتربيا فيها.[2] بعد ذلك، رحل سوْفروْنيوس إلى فلسطين كما سيفعل بعده المؤلفان المذكوران، من أجل أن يتابع دراساته أكثر. وقد استقر أولًا في دير القديس ثيوْدوْسيوس قرب القدس حيث صادق يوْانيس موْسكوس، الذي صار معلمًا وأبًا روحيًا ورفيقًا له أيضًا.[3] وفي الإسكندرية تعمق سوْفروْنيوس أكثر في الحكمة اليونانية (حوالي 578- 583) دارسًا الفلسفة والبلاغة وربما بعض الطب لكنه عاد بعد ذلك إلى فلسطين ليصبح راهبًا في دير القديس ثيوْدوْسيوس. ثم واصل هو ويوْانيس أسفارهما عبر الشرق الأدنى حتى أجبرهما الغزو الفارسي على اللجوء إلى روْما سنة 615.

68 بعد وفاة يوْانيس موْسكوس سنة 619، عاد سوْفروْنيوس إلى دير القديس ثيوْدوْسيوس حيث حرر كتاب المرج الروحي الذي ألفه يوْانيس، وكتب سيرة حياة البطريرك الإسكندري يوْانيس المتصدق الذي كان قد توفي مؤخرًا (ت. 620)،[4] وألف عددًا من القصائد بالأسلوب التقليدي (*anacreontica*)، واحدة منها تتفجع على نهب الفرس للقدس.[5] وعند نقطة ما من عشرينات القرن السابع، رحل سوْفروْنيوس إلى

---

(1) Sophronius, *Miracles* no. 54, *PG* 3621D (= Marcos, 368). افتخار سوْفرونيوس بمدينته الأصلية يظهره الثناء الذي يصدّر به هذه المعجزة.

(2) أوضحه Bouvy, *Poètes et mélodes*, 170-72، ولاحظه مرة أخرى مؤخرًا جدًا Sahas, "Cultural Interaction during the Umayyad Era".

(3) هكذا وصف سوْفروْنيوس يوْانيس في كتابه (*Miracles* no. 70, *PG* 87, 3668B (= Marcos, 396 في أثناء سرد هذه المعجزة، التي تسجل شفاء مرض في عين سوْفروْنيوس نفسه، يذكر الأخير نشأته في دمشق واعتناقه للرهبنة في دير القديس ثيوْدوْسيوس وإقامته في الإسكندرية (نفسه، [395=]) 3365A-B.

(4) نجت إعادة صياغة لهذه السيرة (انظر تحت سوْفروْنيوس في الفهرس أ أدناه).

(5) علق Wilken, *The Land Called Holy*, 226-31 على هذه القصيدة (رقم 14) وعلى قصيدتين أخريين (رقم 19 ورقم 20). من أجل تحليل لقصائد سوْفروْنيوس انظر Bouvy, *Poètes et mélodes*, 169-82 الذي يشير إلى احتمال أن بعضها ألفه سوْفروْنيوس في شبابه.

شمال أفريقيا،[1] حيث قابل الراهب ماكسيموس المعترف، ليرتبطا بصداقة عميقة جعلتهما يظلّان معًا عبر السنين الصعبة القادمة، إذ دُعيا لترؤّس المناظرات التي هزت العالم المسيحي وقتها. وفي خريف سنة 633، سافر سوّفروّنيوس إلى القدس حيث خضع "لإكراه وضغط عظيمين من رجال الدين المحبين والرهبان الورعين والعلمانيين المخلصين وكل مواطني مدينة المسيح المقدسة،" الذين أرادوا منه أن يملأ المقعد البطريركي الذي مر على فراغه وقتها سنتين.[2] وبهذه السلطة، قاوم سوّفروّنيوس عقيدتي الموّنوّإينيرجية والموّنوّثيليتية اللتين اقترحهما هيّراكليوس وسيّرجيوس بطريرك القسطنطينية (610- 638).[3] ووسط كل هذه المنازعات اللاهوتية، هاجم الطاعون والزلازل والغزو العالم البيزنطي بعنف، ومع ذلك لم تفعل هذه الكوارث إلا القليل في تحويل انتباه قادة الكنيسة. في الواقع، حثتهم على بذل جهود أعظم، فالمجتمع المسيحي تضرر بها بسبب هذه المعتقدات الزائفة والانشقاقات، كما أكد أغلب الكتّاب حول الموضوع في هذه الحقبة.[4] من هنا، على الرغم من ذكرهم العرب، فقد فعلوا 69 ذلك بشكل مختصر جدًا وعرضي فحسب، أو لتعزيز المهمة التي يعملون عليها.

تأثر سوّفروّنيوس، بوصفه بطريرك القدس خلال الموجة الأولى من هجمات العرب، بنشاطاتهم مباشرة. ونجد أولى ملاحظاته في رسالته المجمعية الطويلة التي لا تحمل تاريخًا للأسف. ويروي سيّرجيوس في رسالة إلى البابا هوّنوّريوس ليست مؤرخة أيضًا، أن سوّفروّنيوس، بعد أن طعن في إعلان كايروس* الوحدة بين الكنيستين الخلقيدونية

(1) انظر Maximus the Confessor, *Diffloratio 74 ex epistola eiusdem, PG* 91, 142A.

(2) Sophronius, *Ep. synodica, PG* 87, 3149B-C.

(3) وثّق هذا الخلاف Murphy and Sherwood, *Constantinople II et III,* 133-12-260, 303؛ أورد مناقشة موجزة له Herrin, *Formation of Christendom,* 206-14-10, 213، ومؤخرًا جدًا Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions,* 333-73.

(4) لبعض الأمثلة انظر المدخل عن «أداة غضب الرب» في الفصل الثاني عشر أدناه.

* [هو المعروف في المصادر الإسلامية القديمة بالمقوقس، عيّنه هيّراكليوس حاكمًا لمصر بعد انتصاره الساحق على الفرس (في معركة نينوى سنة 627). وكانت أولى مهامه فرض العقيدة الخلقيدونية الملكية القائلة بالطبيعتين على المصريين الأقباط بالقوة، الأمر الذي أدى إلى اضطهاد واسع النطاق لعامة الناس ورجال الدين التابعين للكنيسة القبطية المرقسية. وخلال هذه المدة هرب البطريرك بنيامين الأول رئيس الكنيسة المرقسية وعاش متخفيًا. للمزيد من المعلومات عن المقوقس/ كايروس انظر المدخل عن «فتح مصر» في الفصل الثالث عشر أدناه. المترجم]

Concilia sacra, 11.532C-D؛ الرسالة تشغل الصفحات 11. 529- 37.

والمؤنوفيزيتية في مصر على أساس "طبيعة إلهية- إنسانية واحدة" في المسيح (يونيو 633)، قدِم إليه في القسطنطينية وقررا تحريم أي كلام عن طبيعة أو طبيعتين للمسيح (*psēphos*)، وهو القرار الذي أبلغه لكايروس وأكده في رسالة إلى سوّفروّنيوس. وقد نقلت هذه الرسالة عبر البحر، وكان حينها بطريرك القدس، ومع ذلك، يقول سيّرجيوس: "لم أستلم منه إلى الآن، الرسالة المجمعية المتّبعة."[1] وأخذًا في الاعتبار مدة السفر، يوحي هذا بأن رسالة سيّرجيوس كتبت أواخر سنة 633 أو الأكثر احتمالًا، أوائل 634، وربما تعود رسالة سوّفروّنيوس المجمعية إلى أواخر صيف 634. البيان الأخير فوق كل شيء اعتراف وإعادة توكيد للإيمان الخلقيدوني تم تأليفه ردًّا على إعلان المؤنوإينيرجية، مختتمًا بقائمة موسعة بالهرطقات التي تتطلب الحرمان الكنسي، ثم في آخر فقرة، وسط التوديع، يعبر سوّفروّنيوس عن أمله أن يهب الله "أباطرتنا اللطفاء محبي المسيح:"

> سلطانًا قويًّا فاعلًا لتحطيم كبرياء البرابرة، ولا سيما كبرياء الساراكين الذين ثاروا علينا الآن، بسبب خطايانا، وبشكل غير متوقع، ودمروا كل شيء بخطة وحشية قاسية، وصفاقة كافرة ملحدة. لذلك، نحن نستعطف قداستكم أكثر من أي وقت مضى، أن تقوموا بتضرعات عاجلة للمسيح لعله وهو يتقبلها منكم كما هو مفضّل، يقمع عجرفتهم المجنونة، ويجعل هذه المخلوقات الحقيرة كما كانوا من قبل، مسند قدمين لأباطرتنا المعطَوْن من الله.[2]

70 تعليق البطريرك التالي جاء بعد أشهر قليلة في ديسمبر 634. فقد منعت غزوات العرب حج عيد الميلاد المعتاد إلى بيت لحم، وأُجبر سوّفروّنيوس على إلقاء موعظة المهد في القدس. وهو يعبر أولًا عن سعادته بأن عيد الميلاد، اليوم المقدس في ذاته، كان هذه السنة مضاعف البركة بوقوعه يوم الأحد،[3] ويبتهج بهزيمة الموت بميلاد المسيح. ويواصل؛ من جانبنا نحن علينا أن نكافح لنكون جديرين بكرم الله تجاهنا، جالبين هدايا الإيمان والأعمال الحسنة كما جلب الرعاة والحكماء المجوس هداياهم للمسيح في بيت لحم. وهذا منح

(2) Sophronius, *Ep. synodica*, *PG* 87, 3197D-3200A. من أجل توضيح المحتوى اللاهوتي للرسالة انظر von Schönborn, *Sophrone*, 201-24. يناقش Olster, *Roman Defeat Christian Response*, 99-115 موقف سوّفروّنيوس من الإمبراطورية البيزنطية وانتصار العرب.

(3) هذه الحقيقة هي التي أعطتنا سنة 634 تاريخًا لهذه الموعظة.

سوّفرونيوس الإشارة لمناقشة الأحداث الجارية ويستخدمها ليوصل رسالته لمواطنيه:

مع ذلك، نحن بسبب خطايانا التي لا تحصى، وأفعالنا الشريرة المستفحلة، عاجزون عن رؤية هذه الأمور وممنوعون من دخول بيت لحم، في الواقع، على عكس رغبتنا، ومطلوب منا البقاء في بيوتنا، لسنا مقيدين بقيود جسدية، بل مقيدون بالخوف من الساراكين.[1]

نحن مثل آدم محرومون من الفردوس، رغم أننا «لا نرى سيف اللهب المتأرجح، بل سيف العرب البربري المتوحش المليء بكل همجية شيطانية.»[2] ونحن مثل موسى ممنوعون من دخول الأرض الموعودة، ومحنتنا تشبه أيضًا، محنة داود:

فمثل جيش الفلسطينيين وقتها، استولى جيش الساراكين الكفرة الآن، على بيت لحم، وسدّوا طريقنا إلى هناك، مهددين بالذبح والتدمير إذا غادرنا هذه المدينة المقدسة وتجرأنا على الاقتراب من بيت لحم محبوبتنا المقدسة.[3]

والجواب كما يخبر سوّفرونيوس جماعة المصلين معه إذ وصل إلى النقطة الأساسية من عظته، هو التوبة وتحقيق إرادة الله لأننا:

71 إن كنا سنحيا أعزاء على الله مُرضين له، علينا أن نحتفل بسقوط العدو الساراكين ونتطلع إلى دمارهم الوشيك ونشهد موتهم النهائي. لأن سيفَهم المتعطش للدماء سيطعن قلوبهم وتنكسر قوسهم وتثبت سهامهم فيهم.[4]

ويتساءل سوّفرونيوس إن كان الله لم يصر إنسانًا لأجلنا وعانى بدلًا عنا فمن سواه، وينتهز الفرصة في هذه الموعظة، ليثبت صحة العقيدة القويمة:

كان هو الله الحقيقي وابن الله. طبيعته كانت واحدة مع أبيه، إذ أظهر نفسه بالجسد إنسانًا مثلنا. وظهر بطبيعتين، إلهًا وإنسانًا، لأنهما ليسا منفصلين بأي شكل. وهو يبقى

(1) Sophronius, *Christmas Sermon*, 506.

(2) نفسه، 507.

(3) نفسه، 514.

(4) نفسه، 515.

مسيحًا واحدًا، لا يمسه غش أو تبديل، ولا انفصام ولا انقسام.[1]

ويأتي وصف البطريرك الأخير والأكثر تفصيلًا لهجمات العرب في موعظته عن التعميد المقدس التي ألقاها في وليمة عيد الغطاس، سنة 636 أو 637 على الأرجح.[2] أغلب الموعظة مكرس لتوضيح معنى عماد المسيح على يد يوحنا. يقول سوّفروّنيوس: كان ثمة مواجهة بين الشريعة والنعمة؛ فالأولى لم تستطع شفاء المرض الذي جره البشر على أنفسهم في الفردوس، لكن كان بإمكانها إعطاء تعاليم عن المسيح لأولئك الذي نظروا وراء رسالته الحرفية، والأخيرة [أي النعمة] كانت هدف الشريعة لأن المسيح أخذ مكاننا في تحقيق الشريعة التي كان قد أعطاها بنفسه، وهو وحده الذي يتم الوفاء بها. لذا «فقد انقضى القديم العتيق الآن وكل شيء صار جديدًا من خلال الرب، بنعمة المسيح.»[3] ويكشف تعميد المسيح أيضًا، طبيعة القدرة الكلية للرب. فقد كان يوحنا وهو يفكر بالطريقة التقليدية، قلقًا من أنه قد يحترق إذا اتصل بالألوهية، لكن يسوع بيّن في إجابته: «إن 72 قلت إني إله كلي القدرة، فكيف لي ألا أستطيع فعل هذا على النحو الذي لا يحرقك بنار قدرتي الإلهية التي قد تحرق الكل، وأنت تعمّد بناء على وصيتي وليس عن عجرفة؟»[4] علاوة على ذلك، يؤكد تعميد المسيح لنا أن يسوع إله وإنسان لأن الرب نفسه شهد بأن «المسيح هو من ألوهية الأب ذاتها.»[5] وفوق ذلك «كيف يمكنه أن يتعمّد وهو غير مادي، وكيف حنى رأسه تحت يد المعمِّد مع أنه لم يكن له جسد مادي مثل أجسادنا؟»[6]

بعد تأملات كهذه، يغير سوّفروّنيوس مجرى الحديث ويكمل كشف فظاعات العرب وانتصاراتهم بالتفصيل، لأن هذا يعطي توكيدًا إضافيًا على استعطافه لمستمعيه كي يأسفوا

(1) نفسه، 509.

(2) هذه الموعظة مخصصة لعيد الغطاس وهو الاحتفال بتعميد المسيح؛ الهزائم البيزنطية المتكررة مذكورة لكن ليس حصار القدس ولا استسلامها، لذلك فالتاريخ الأكثر ترجيحًا هو 6 ديسمبر 636 أو 637، مع أن سنة 635 ممكنة أيضًا.

(3) Sophronius, *Holy Baptism*, 155-56.

(4) نفسه، 158.

(5) نفسه، 159، مشيرًا إلى متى 3. 17 («هذا هو ابني الذي سررت به»).

(6) Sophronius, *Holy Baptism*, 162.

على أفعالهم الشريرة ويتجنبوها، وهي التي تسببت باستياء يسوع وغضبه:

لكن الظروف الحالية تجبرني على التفكير بشكل مختلف بطريقتنا في الحياة، لمَ ثمة حروب كثيرة تحدث بيننا؟ لماذا كثُرت غزوات البرابرة؟ لماذا تهاجمنا جيوش الساراكين؟ لماذا يوجد تدمير ونهب بهذه الكثرة؟ لماذا يوجد سفك لدماء البشر؟ لماذا تلتهم طيور السماء أجساد البشر؟ لمَ هُدمت الكنائس؟ ولمَ سُخِر من الصليب؟ ولمَ تسبّ أفواه الوثنيين المسيح وهو مصدرٍ كل الأشياء الخيرة ومانحنا سعادتنا هذه، حتى أنه يصرخ بنا محقًا: «بسببكم يُسبُّ اسمي بين الوثنيين،» والأسوأ من كل الأمور الفظيعة، هو الذي يحدث لنا. لهذا نبّأنا الأنبياء بوضوح، بالساراكين الحاقدين كارهي الرب وبفظاعة الخراب، وهم يجتاحون الأماكن المحرمة عليهم، وينهبون المدن ويدمرون الحقول ويحرقون القرى والكنائس المقدسة، ويهدمون الأديرة المقدسة، 73 ويجابهون الجيوش البيزنطية المحتشدة ضدهم، ويزيدون بالقتال غنائم الحرب ويضيفون نصراً إلى نصر. وفوق ذلك، هم يتمادون أكثر فأكثر ضدنا، ويزيدون سبّهم للمسيح والكنيسة ويتلفظون بشتائم خبيثة ضد الرب. ويتبجح محاربو الرب هؤلاء بانتصارهم على الكل، مقتدين بقائدهم باجتهاد وإفراط، وهو الشيطان، ويضاهون غروره الذي بسببه طرد من السماء ونسب إلى الظلال المظلمة. بل ما كان لهؤلاء الأراذل أن يحققوا هذا ولا أن يحصلوا على درجة من القوة كهذه ليقوموا ويتلفظوا بكل هذه الأشياء بلا رادع، لولا أننا أهنّا من قبلُ هدية التعميد، ودنّسنا الطهر من قبل، وأحزنّا المسيح بهذه الطريقة، مانح العطايا فأغضبناه علينا، مع أنه الخير ولا يسره الشرّ، وهو ينبوع الطيبة ولا يرغب في رؤية فساد البشر وسقوطهم. نحن أنفسنا في الحقيقة، مسؤولون عن كل هذه الأشياء ولن نجد كلمة للدفاع عنا. أية كلمة أو موضع سيعطى لنا للدفاع وقد أخذنا كل هذه العطايا منه ولوّثناها، ودنّسنا كل شيء بأفعالنا الخسيسة؟[1]

العرب الذين وُصفوا بالبرابرة والكفرة في موعظة عيد الميلاد، يُصوَّرون الآن بوصفهم كارهين للرب[2] ومحاربين له، أهانوا الصليب ويسوع واسم الرب، وقائدهم هو الشيطان.

(1) نفسه، 166- 67.

(2) يمكن أن تكون الصفة «المكروهين من الرب،» أيضًا، لكن خذ في الاعتبار الاسم «قتلة الرب» الذي يستخدمه المسيحيون لليهود.

لكن الجدل لا يأتي إلا في نهاية الخطبة، ومرة أخرى لا يؤدي إلا دور المحفز لهدف البطريرك من الموعظة، بصفته مثالًا بارعًا حيًا على وجوب توبة المرء وصلاحه. ظهور العرب ليس ذا أهمية في ذاته – فسوفرونيوس يفترض أنه مجرد نجاح آخر من نجاحات طويلة لغزوات العرب- وما يهم هو دلالته، وإشارته إلى استياء يسوع من شعبه.

البابا مارتن الأول (649– 655)[1]

74 ولد مارتن لوالدين ثريين من بيروجيا في مقاطعة توسكاني، حرصا على تلقيه تعليمًا راقيًا ساعده على الترقي في الرتب الكنسية إلى موقع الممثل البابوي في القسطنطينية، ثم البابا في روما. كان استياء الكنيسة الرومانية من التدخل الإمبراطوري في شؤونها الداخلية يتزايد منذ منتصف القرن السادس، وعند انتخاب مارتن وتكريسه للمنصب، كانت العلاقات [بين السلطة الإمبراطورية والسلطة الكنسية] في أسوأ أحوالها. وقد حاول هيرا كليوس وبطريركه على القسطنطينية سيرجيوس - مدركين الحاجة إلى توحيد أكبر للإيمان في المقاطعات الشرقية بعد مدة من الاحتلال الفارسي (حوالي 613- 628) - إيجاد أرضية مشتركة وفرضها تحت راية طبيعة واحدة (مونوإينيرجية) وإرادة واحدة (مونوثيليتية) في المسيح. غير أن هذه المعتقدات المبتدعة وإن لاقت بعض النجاح في الشرق وقبلها البابا هونوريوس الأول (625- 638) مبدئيًا، فقد عارضتها بشدة، شخصيتان مؤثرتان هما سوفرونيوس وماكسيموس المعترف، ودعمهما البابا يوهانيس الرابع (640- 642) والبابا ثيودورس (642- 649) واستنكرا العقيدتين الجديدتين. وعلى الرغم من المخاطر الملازمة لتحدي السلطة الإمبراطورية، عقد مارتن مجلسًا كنسيًا على عجل، تم فيه إقرار الحرمان الكنسي على المونوثيليتية وممثليها البطاركة الثلاثة سيرجيوس وبيرهوس (638- 641) وبولس الثاني (641- 653). وكان مجمع لاتيران الكنسي هذا الذي عقد سنة 649 معلماً آخر على طريق انفصال الغرب والشرق، وتسبب في سجن مارتن ونفيه.[2]

---

(1) كانت رسالة مارتن في أعمال مجمع لاتيران لسنة 649 مكتوبة باليونانية (Riedinger, *Concilium Lateranense,* ix, xvii-xviii) كما كان الكثير من تلك الرسائل التي تهتم بالشرق من ضمنها هذه التي اقتبست في المدخل. عن حياته انظر *Liber pontificalis,* no. 76; Mann, *Lives of the Popes in the Early Middle Ages,* 385-405; Accademia Tudertina, *Martino I Papa.*

(2) قضايا الخلاف وتبعاته أجاد توصيفها .Herrin, *Formation of Christendom,* 183-219, 250-90

في هذه الأثناء، كان جنرالات بيزنطة يقاتلون في معركة خاسرة ضد جيوش العرب الذين تمكنوا - متخذين من صحاري سوريا والنقب وسيناء مسالك- من الانتشار بسرعة خلال الشرق الأوسط وتوطيد حكمهم هناك. ولأن مارتن كان بعيدًا عن هذه الأحداث، فإنه لم يذكر العرب أبدًا باستثناء أنه أنكر أية تعاملات له معهم. ويظهر رده في رسالة ألّفها حول اعتقاله في يونيو 653 وخاطب بها صديقه ثيْودوْرس وهو راهب في 75 دير سپوْدايوس في القدس مؤكدًا أنه ليس مهرطقًا ولا خائنًا:

> أنا لم أرسل أبدًا رسائل للساراكين، ولا بيانًا كما يقول البعض، يتعلق بما يجب عليهم أن يؤمنوا به، ولا أرسلت مالًا أبدًا إلا لخدم الرب أولئك الذين يسافرون إلى ذلك المكان من أجل الحسنات، والقليل الذي نزودهم به لم يصل إلى الساراكين بالتأكيد.[1]

كانت تهمة التواطؤ في جريمة مع العرب بالطبع، تهمة جاهزة تنسب إلى الشخصية المراد تلطيخ سمعتها، لأنها كانت في ذلك الوقت، تعني خيانة عظمى وغدرًا بالقضية الإمبراطورية. وكان من السهل أيضًا، توجيه تهمة كهذه لمارتن، لأن الخلاف على المؤنوثيليتة أجبره على التورط بشدة في شؤون الكنيسة الشرقية كاتبًا الرسائل إلى رجال الدين فيما كان وقتها الأرض المحتلة من العرب، بل إنه عين ممثلًا له هناك - يوحنا أسقف فيلاديلفيا (عمّان)- ليكون وكيله في الشرق.[2] وبعد سنتين، استُدعي ماكسيموس إلى المحاكمة ليجيب على تهمة مماثلة هي تهمة تسليم مصر وأفريقيا للساراكين.[3]

ومع أننا ملزمون بأخذ هذا التقرير بشك شديد، يجدر بنا أن نأخذ في الحسبان أن هناك محاولات جرت لتفاهمات مع العرب بالصيغة نفسها مع "برابرة" آخرين. فقد أراد

---

(1) Martin, *Ep*. 14, *PL* 87, 199A (= *PL* 129, 587C). يبيّن Peeters, "Une vie greque du S. Martin, 1"، أن هناك تعارضات في المكان والزمان بين الوثائق بخصوص اعتقال مارتن جعلته يشك بتلاعب أنستاسيوس المكتبي (كتب في سبعينات القرن التاسع)، ناقل رسائل مارتن. يبيّن Devréesse, "Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée"، أسباب الاختلافات ويشير إلى سيرة الحياة اليونانية المجهولة التي اعتمد عليها پيترز هي نفسها مخطئة. انظر للمزيد Rotter, *Abendland und Sarazenen*, 182-94.

(2) Martin, *Ep*. 5-8, *PL* 87, 154-67.

(3) Maximus, *Relatio motionis* §1, *PC* 90, 112A-B.

كايروس [المقوقس] بطريرك مصر وحاكمها، الإعراب عن تقديره لـ "أمبروس" [عمرو بن العاص] قائد الساراكين فأوصى بـ "وجوب أن تُعرض أوّگستا يودوّكيا أو غيرها من بنات الإمبراطور للزواج من أمبروس مع الأخذ بالاعتبار أنه سيعمّد بالماء المقدس ويصبح مسيحيًّا."[1] ومرة ثانية، 76 عرض يوّانيس كاتاياس حاكم مقاطعة الرّها "على عِياض بن غَنْم في قنّسرين ووافق على منحه 100,000 دينار سنويًّا عن كل بلاد النهرين إذا بقي العرب على الضفة الغربية للفرات"، ولكن بسبب هذا الفعل ، جر يوّهانيس على نفسه غضب هيّراكليوس وخُلع من منصبه.[2] ولمدة طويلة لاحقة، كان التواطؤ مع العرب أسوأ نوع من الإهانة في عيون البيزنطيين ودخلت كلمات مثل "محب للساراكين" و "يفكر مثل الساراكين" في معجمهم كمصطلحات إساءة واستهزاء.[3]

ماكسيموس المعترف (ت. 662)[4]

نشأ ماكسيموس بالقرب من طبريا، ودخل دير مار شاريتّون جنوب بيت لحم في سن مبكرة. ثم أجبره الغزو الفارسي على الهرب من فلسطين إلى آسيا الصغرى وكريت أولًا، ثم شمال أفريقيا التي وصل إليها في عشرينات القرن السابع، وصار يلتقي مع عدد كبير من اللاجئين مثله. وقد وقع على الأخص، تحت تأثير سوّفروّنيوس الذي أيقظ فيه وعيًا بخطر الهرطقة الجدية التي بدأت بالانتشار في العالم المسيحي. وبعد وفاة صديقه ومعلمه،

(1) Nicephorus, §23 (tr. Mango, 73). انظر عن هذا Nau, "La politique matrimoniale de Cyrus"، والمدخل عن "فتح مصر" في الفصل الثالث عشر أدناه.

(2) Syriac CS, s.a. 637-38.

(3) «Saracen- minded" انتشر خلال الجدل حول الأيقونات واستخدم لوصف يوحنا الدمشقي (*Concilia sacra*, 13.356)، و Beser (نفسه، 12. 269؛ ثيّوفانيس، 414) وليوّن الثالث (نفسه، 405). لاحظ أيضًا كيف أن وصف المسلمين الرسمي لأنفسهم (مهاجر) سرعان ما تسبب في ظهور العديد من المصطلحات الانتقاصية بين متكلمي اليونانية واللاتينية (Kahane, "Die Magariten").

(4) سيرة ماكسيموس معقدة لوجود تعارضات كثيرة بين سير الحياة اليونانية (انظر Halkin, *BHG3*, 2.106-107, nos. 1233m-1236d) وبين السيرة السريانية التي ترجع إلى القرن السابع (للمناقشة انظر المدخل عن "جوّرج الرِّشعيني" في الفصل الرابع أدناه). Garrigues, "La personne composée du Christ d'après Saint Maxime le Confesseur"، Louth, *Maximus the Confessor* يعرضان مقدمة جيدة لحياة ماكسيموس وأفكاره؛ Vocht, "Maximus Confessor," 303-304 يقدم مسحًا حديثًا لفهرس موسع عن ماكسيموس.

واصل ماكسيموس الكفاح مدافعًا عن "سيدي وأبي ومعلمي المبارك،" ضد أولئك الذين "يهمهمون هنا وهناك، وكان يراهم ضالين، بينما كان يعظ ويعلم العقائد الإلهية للكنيسة الكاثوليكية بحكمة."[1] في النهاية كلفه الصراع حياته؛ فقد تعرض مرتين 77 للاستجواب سنتي 655 و656 وحوكم سنة 662 ومات منفيًّا في السنة نفسها.

استقر ماكسيموس في أفريقيا منذ سنة 628 تقريبًا، وانتقل إلى روما أواخر سنة 645 أو أوائل 646 لشن معركة أكثر تأثيرًا من أجل الإيمان الصحيح، ومن هنا كان أقل تماسًّا أو أقل اهتمامًا بالأحداث في الشرق من سوفرونيوس. في الواقع، نحن لا نجد في كتاباته الضخمة، سوى إحالة موجزة واحدة إلى غزوات العرب،[2] وهي موجودة في رسالة كتبت إلى بيتر حاكم نوميديا، حينها في الإسكندرية، طالبًا من الشماس الإسكندري كوسماس أن يفيد نفسه إذا احتاج إلى ذلك، بوظائف بيتر الجيدة مع "البابا الذي شرفه الرب" أي البطريرك كايروس.[3] الغرض الرئيس من هذه الرسالة التي يوشك ماكسيموس أن ينهيها بملاحظة تحذير معتادة، هو النصح بـ"إضافة إلى وصايا الرب، علينا أن نكون يقظين ونصلي لئلا نقع في أشراك الغوايات... لأننا لو دأبنا على صلاتنا فسنجذب نعمة تخليص الرب لنا. ونرى أنفسنا منتصرين على كل قوة مضادة." ولكن عندئذ وقد خطرت على باله أحداث معاصرة، يواصل القول إن عملًا كهذا مطلوب ولا سيما في الوقت الحاضر إذ الظروف

(1) 4Maximus, *Ep*. 13, *PG* 91, 533A; *Diffloratio 74 ex epistola eiusdem*, *PG* 91, 142A. عن علاقات ماكسيموس بسوفرونيوس انظر Sherwood, *Annotated Date List*, 28-30.

(2) كان بعض الكتّاب (أحدثهم Olster, *Roman Defeat, Christian Response*, 88) قد ادعى أن ماكسيموس يشير إلى غزوات العرب في رسالته إلى يوانيس أسقف كيزيكوس سنة 632 (انظر الهامش رقم 6 أعلاه). مع أنه هنا يتحدث عن أفكار شهوانية (*Ep*. 8, *PG* 91, 444)، يقارنها أولًا بالجروح التي تسبب بها لصوص في لوقا 10: 30، ثم بالذئاب العربية في حبقوق 1: 8، وبلاد العرب باتجاه الغرب أي الجسد وهو عدو الروح. بعد ذلك يصبح ماكسيموس أكثر تحديدًا (نفسه، 445) سائلًا يوانيس أن يعلمه «عما إذا كان صحيحًا تراجع كل تهديد البرابرة (أي الفرس) الذي بسببه سافرت كل هذه المسافة بحرًا، متشبثًا بحياتي كما كنت.» أنا ممتن جدًا للأستاذ سيريل مانگو Cyril Mango لتوضيحه هذه النقطة لي.

(3) Maximus, *Ep*. 14, *PG* 91, 533-44 (المقتطفات المقتبسة هي من الصفحات 537- 41). الغزوات العربية كانت قد بدأت بوضوح، لكنها لم تصل إلى الإسكندرية بعد، الأمر الذي يضع الرسالة بين سنتي 634 و640 (Sherwood, *Annotated Date List*, 40-41). المقتطف التالي ترجمه وناقشه أيضًا Dagron, "Juifs et chrétiens," 39-41.

عصبية للغاية:

> ففي الواقع، ما الأكثر فظاعة من الشرور التي تصيب العالم اليوم؟ ما الأكثر ترويعًا في الإدراك من الأحداث الجارية؟ ما الأكثر إثارة للشفقة والرعب عند أولئك الذين يتحملونها، من أن نرى شعب الصحراء البربري يجتاح أراضي الأخرين كما لو 78 كانت أراضيه؛ أن نرى الحضارة نفسها تنهبها بهائم همجية شرسة، هي بشر بالشكل فقط؟

هذا الانفجار الغاضب ضد العرب يستمر لعدة أسطر فقط، فلدغة سم ماكسيموس مدخرة لليهود الذين ينفجر ضدهم فيما يزيد عن صفحة:

> أن نرى اليهود الذين لطالما فرحوا برؤية سفك دماء البشر، ولا يعرفون وسيلة أخرى لإرضاء الرب سوى تدمير خلقه... الذين يظنون أنفسهم يخدمون الرب أفضل بعمل ما يمقته بدقة، وهم الأكثر حرمانًا من الإيمان في العالم، وكذلك الأكثر استعدادًا للترحيب بالقوى المعادية... الذين يعلنون بأفعالهم مجيء المسيح الدجال ما داموا يتجاهلون مجيء المخلص الحقيقي.. هذ الشعب الذي هو سيد الزيف وأداة الجريمة وعدو الحقيقة ومضطهد الإيمان الهمجي... ما الأكثر ترويعًا لعيون المسيحيين وآذانهم من أن يروا أمة قاسية غريبة، قد خوّلت برفع يدها ضد الميراث الإلهي؟ ولكنها كثرة الخطايا التي نرتكبها هي ما سمحت بهذا.

برأي ماكسيموس، المخاوف التي كانت لديه سنة 632 بسبب سياسة هيّراكليوس لتعميد اليهود قسرًا – "أن الردة المتوقعة حسب الرسول [پولس]، قد تبدأ فعلًا بدمج هؤلاء الناس مع المؤمنين" و"أن ذلك يظهر فعلًا كعلامة واضحة وأكيدة على النهاية المعروفة لكل الأشياء،"[1] – قد صارت الآن أقرب للتحقق. العرب مجرد إضافات على الدراما الأخروية بينما يقوم اليهود بالدور الرئيس.

مجادلو القرن السابع ضد اليهود

حين أعقب الغزوُ العربي الاحتلالَ الفارسي، لا بد أن مسيحيي الشرق الأدنى البيزنطي قد شعروا بأنهم محاصرين محبطين بشكل متعاظم. فقد كان التفوق السياسي حجتهم المقنعة،

(1) Maximus, *Ep*. 8, "end»؛ الردة المتوقعة إشارة إلى الآية 3، الأصحاح الثاني، رسالة تسالونيكي 2.

والضامن لهيمنتهم على العقائد الأخرى. ودون هذا التفوق، 79 سيفقد الهزء الذي اعتادوا باستمرار على توجيهه إلى اليهود الذين كانوا شعباً ذليلاً قد غضب عليه الرب، شوكته ويمكن بسهولة أن ينقلب ضدهم.(1) "لم نكن محكوماً علينا بالنحيب اليهودي، ولا مؤنبين بعار الأسر على أيدي قطاع الطرق،" يشمت دوّميتيانوس أسقف ملاتية سنة 590 حين استعاد الرّومان مدينة مارترپّوليس.(2) لكن بعد أكثر من نصف قرن بقليل، انقلب هذا التبجح رأساً على عقب، ففي مؤلف دفاعي يوناني يعود إلى أواخر القرن السابع، يعرف بـ "تذكارات دمشق"، يواجه المناظر اليهودي سخرية خصمه المسيحي بالحجة التالية: "إذا كانت الأمور كما تقول، فكيف أمكن أن يصيبك الاستعباد؟ لمن هذه الأراضي المدمرة؟ وضد من هاجت هذه الحروب الكثيرة؟ أية أمة أخرى قوتلت بكثرة كما قوتل المسيحيون؟"(3) وقد أدت سيطرة العرب المتواصلة على المقاطعات البيزنطية إلى طرح سؤال حتى من المسيحيين: "كيف يصح أن لدى المسيحيين عقيدة أسمى من كل العقائد تحت السماء؟"(4)

استجاب رجال الكنيسة بوابل من المؤلفات المعادية لليهود التي صُمّمت لاستعادة التوازن الجدلي وإنعاش معنويات جمهورهم المحبط.(5) كان تكتيكهم يتمثل في عكس صيغة

(1) يستمر الهزء بالظهور في = Anastasius of Sinai, *Dialogue against the Jews*, *PG* 89, 1221A-B *Dialogue of Papiscus and Philo* IX, 59-60; *ibid.* XVI, 78-79; *Trophies of Damascus* II.2, 217-20. ربط بين هذه الأعمال الثلاثة ودرسها Thümmel, *Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, 253-68 الذي استنتج أن حوار أنستاسيوس السيناوي الذي هو في الواقع دليل إرشادي لمواجهة الحجج اليهودية، أُلِّف في الربع الثالث من القرن السابع. لاحقًا لكن في القرن السابع أيضًا، تم تحويله إلى مناظرة أي حوار پاپيسكوس وفيلو (إعادة صياغة أخرى تمثلت بالسؤال رقم 137 مما يسمى *Questions to Antiochus Dux* in *PG* 28, 684-700)، وقد اعتمد عليها أيضًا مؤلف تذكارات دمشق. انظر للمزيد Déroche, "La polémique anti-judaïque," 281-82; Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 221-23, 231-35.

(2) Theophylact Simocatta, *History*, 4.XVI.16 (tr. Whitby, 129).

(3) *Trophies of Damascus* II.3.1, 220. عن هذا النص انظر Bardy, "Les trophées de Damas;" Williams, *Adversus Judaeos*, 162-66; Waegemann, "Les traités *Adversus Judaeos*," 309-13; Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte*, 449-50; Cameron, "The Trophies of Damascus".

(4) *Questions to Antiochus Dux* no. 42, *PG* 28, 624B.

(5) أدرجت في Geerard, *CPG*, 3.463 (no. 7772), 3.465-68 (7790, 7793-7802, 7815); ووصفها

أن الحقيقة المسيحية 80 اكتسبت شرعيتها بوساطة الانتصار الإمبراطوري، مؤكدين أن الشعائر المسيحية ما زالت غالبة في الأماكن المقدسة وخلال الكثير من الأماكن في العالم.(1) وأن الكنيسة ما زالت قوية، ويجادلون في أن هذا كان إثباتًا على أن الإمبراطورية ستشفي نفسها قريبًا، وأن الله ما زال يعطف على المسيحيين. وأول كلمات تذكارات دمشق - "من كنيسة الرب الإلهية التي لا تقهر"- تستهل بهذه الملاحظة المتحدية. فالمؤلف مدرك أن "الآخرين" يحكمون القدس، لكنه يؤكد "بما أن الرأس والإمبراطورية ما زالا راسخين، فإن الجسد كله سيجدد نفسه بسهولة،" وهو يصرح بأن دمشق هي "المدينة المجيدة التي يحبها المسيح."(2) والمسيحيون ليسوا خجلين من رد اليهود اللاسع الذي اقتُبس أعلاه: "هذا أكثر الأمور إدهاشًا، أن الكنيسة على الرغم من محاربتها، ما زالت لا يمكن قهرها وتحطيمها، ومع كل الهجمات ضدها، ما زال أساسها راسخًا."(3) وهذا المسلك نفسه متبع بهمة عظيمة

بإيجاز 80-151 ,Williams, *Adversus Judaeos*، و Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte*, 437-69. ناقشها Olster, *Roman Defeat, Christian Response*, 116-37 كأمثلة على دفاعيات إمبراطورية من مَلْكيين سريان. عرض مقدمة عن السياق العام للجدل البيزنطي من القرن السادس وحتى القرن الثامن Cameron, "Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion in the Early Byzantine Period," 99-108؛ وللمؤلف نفسه، Texts as Weapons: Polemic in the Byzantine "Dark Ages".

(1) مثلًا "أي مكان من الأماكن التي أعطاكم إياها الرب، ما زلتم تحتفظون به؟ بل كلها أُخذت منكم، وهو أعطانا إياها. لأنكم إن قلتم جبل سيناء حيث تسلمتم الشريعة مع أنكم لم تلتزموا بها، فإن المسيح يمجد هناك اليوم. وإن قلتم الأردن حيث عبر شعبكم، فالمسيح عُمِّد هناك ونحن نمجده هناك. وإن قلتم القدس وصهيون، فإن المسيح صُلب هناك ونحن نحتفل بمعاناته هناك. أو إذا قلتم جبل الزيتون... بيت لحم... ولكن لماذا أقول بيت لحم وصهيون والأردن؛ اجتازوا الغرب وعاينوا الشرق وامسحوا كل الأراضي تحت السماء- الجزر البريطانية تلك الأقاليم القصوى للعالم- وستجدون طقوس اليهود والهلّينيين قد هُجرت وبادت، أما طقوس المسيح فقد منحت الثقة وشُرفت وثبتت." (Anastasius of Sinai, *Dialogue against the Jews*, 1221B-C = *Dialogue of Papiscus and Philo* IX, 60; cf. *Trophies of Damascus* II.2.2, 217-18، والهامشان المرقمان 141-42 أدناه). لاحظ أنه لم يقُل إن المسيحيين يسيطرون على أي من هذه الأماكن، بل إن "المسيح يُمجَّد هناك اليوم."

(2) نفسه، II.2.4, 220; II.3.4, 222; "title," 189.

(3) نفسه، II.3.4, 222. قارن أيضًا IV.5.8: "ألم تصل الكنيسة إلى أقاصي الأرض، نعم أم لا؟ أليس الصليب والمسيح يعبدان من كل الأمم، نعم أم لا؟ ألم يجلس المرضى مؤمنون وغير مؤمنين، عند رفات القديس وشُفوا؟ هل تمكن طاغية أو ملك أو حاكم أو أية سلطة من القضاء على إيماننا منذ مجيء المسيح؟ أبدًا. هل انهار الأساس

81 في رسالتين أخريين، رسالة أنستاسيوس السيناوي (حوار ضد اليهود) ورسالة مجهول (حوار پاپيسكوس وفيلو):

> لا تقل نحن المسيحيون اليوم مفجوعون ومستعبدون. فهذا أعظم الأمور، أن عقيدتنا رغم اضطهادها ومحاربتها من الكثيرين جداً، تصمد ولا تضعف، فلا إمبراطوريتنا قُضي عليها، ولا أُغلقت كنائسنا. بل وسط الشعوب التي تتسلط علينا وتضطهدنا، لدينا كنائس، ونرفع الصلبان ونبني كنائس ونقدم قرابين.[1]

كان الموضوع الحساس الثاني للمسيحين تبجيل الصور [الأيقونات]، وتبرير هذه الممارسة ملمح بارز آخر للخلاف في القرن السابع. فدفاع ليونتيوس النياپوليسي،[2] وتذكارات دمشق، وحوار پاپيسكوس وفيلو، ورسائل جيروم المقدسي وستيفانوس بوسترا- كلها تتضمن على الأقل دفاعاً موجزاً عن عبادة الصليب والأيقونات.[3] والأطروحة هي نفسها على العموم في كل منها: ليست الصور في ذاتها موضوعات للعبادة، بل تُبَجَّل لما تذكّر به ولما تدل عليه. لكن شعورهم بضرورة تكرار هذه الرسالة، يوحي بأن المسيحية دُفعت نحو اتخاذ موقف دفاعي من منافسيها اللذين يزدريان الأيقونات، اليهودية والإسلام، ومن فقدانها للثقة بنفسها.[4]

يعالج كتاب تذكارات دمشق أيضاً، الختان واتجاه الصلاة. ويظهر هذان الموضوعان مع تبجيل الأشياء في 82 المؤلفات المسيحية المتأخرة المناهضة للإسلام،[5] والمرء يتساءل

منذ وضع؟ لا بالتأكيد. هل اهتزت الكنيسة بيد إنسان؟ لا أبدًا."

(1) Anastasius of Sinai, *Dialogue against the Jews, PG* 89, 1221C-D = *Dialogue of Papiscus and Philo* IX, 60-61. يبرهن Thümmel, *Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, 260-61، بشكل مقنع أن مؤلف النص السابق هو أنستاسيوس؛ عن النص الثاني انظر McGiffert, *Dialogue between a Christian and a Jew*, 28-47.

(2) وصفه Baynes, "The Icons before Iconoclasm," 230-36; Gendle, "Leontius of Neapolis".

(3) أورد المراجع Déroche, «La polémique anti-Judaïque,» 278-80، وانظر المصادر المذكورة في الهامش رقم 82 أعلاه. الأقسام ذات الصلة بكل عمل حررها وترجمها وناقشها Thümmel, *Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, 127-231 (nos. 40-70, 49-340, 67-77).

(4) انظر المدخل عن «جرمانوس» في هذا الفصل.

(5) الموضوعات الثلاثة كلها تظهر في *Disputation* لراهب بيْث حالىٰ الذي يرجع إلى منتصف القرن الثامن (انظر المدخل عنه في الفصل الحادي عشر أدناه)؛ لاحظ أن يوحنا الدمشقي عالجها أيضًا في *De fide orthodoxa* 4.XII, 4.XVI, 4.XXV (LXXXV, LXXXIX, XCVIII).

عما إذا كان حضور هذه الموضوعات في تذكارات دمشق يشير إلى أن المؤلف لديه بعض المعرفة بالإسلام فعلًا. ليس من الضروري أن يكون هذا كذلك، لأن كل موضوع ذو صلة بالنقاش مع اليهود، لكن ظهور الموضوعات الثلاثة معًا مثير للتساؤل. هذا الانطباع يعززه التفكير في الموضوعات نفسها لدى كاتبَين آخرَين في القرن السابع لاحقًا، هما يعقوب أسقف الرُّها (684- 688) ومؤلف عمل بعنوان أسئلة إلى أنتيوخوس دوكس، المنسوب إلى أثناسيوس الإسكندري (ت 373)، لكنه يتضمن دليلًا على كونه، جزئيًا على الأقل، منتَجًا في القرن السابع.[1] هذا الاهتمام غير المسبوق بهذه القضايا الثلاثة من الأفضل أخذه في الحسبان بافتراض أن أهالي المقاطعات البيزنطية السابقة[2] انتبهوا إلى حقيقة أن العرب المنتصرين حديثًا، مثل اليهود، يختتنون[3] ويصلّون نحو الجنوب ويزدرون الصور، وبدأوا بإثارة الأسئلة حول علاقة الهزيمة الإمبراطورية بالممارسات المسيحية، وربما التفكير في أن المسيحيين قد يكونون المخطئين.[4] يتساءل الباحثون المحدثون عادة، لِمَ لم تقم السلطات المسيحية 83 حينها، بالرد على المسلمين مباشرة، بدلًا من تضمينهم تحت عنوان اليهود؟ لكن من المشكوك فيه أن المسيحيين اعتبروا المسلمين تهديدًا دينيًا منذ البداية؛ بل الأصح أن

(1) Jacob of Edessa, *Letter to John the Stylite* no. 14, fol. 124a (اتجاه الصلاة)؛ *Replies to Addai,* no. 96 ("لماذا نسجد أمام الصور؟")؛ *Questions to Antiochus Dux* nos. 37 (اتجاه الصلاة)، 38 (الختان)، 39- 41 (الصور)، *PG* 28, 617D-624B. لمعلومات عن النص الثاني انظر المدخل عن "أنستاسيوس السيناوي" في هذا الفصل. الجزء ذو الصلة من رسالة يعقوب إلى يوحنا العامودي تمت ترجمته في المدخل عن "القبلة في الإسلام" في الفصل الثالث عشر أدناه.

(2) في *Questions to Antiochus Dux* no. 37, *PG* 28, 620B، *Trophies of Damascus* III.7.6-7, 252, و Jacob of Edessa, *Letter to John the Stylite* no. 14, fol. 124a، يتم طرح السؤال لماذا يصلي اليهود نحو الجنوب (قارن *Chron. 1234,* 1.230، عن توجه المسلمين نحو الجنوب). بما أن اليهود يصلون نحو القدس، فلا بد أن الأسئلة من سوريا وفينيقيا ويحتمل من شمالي فلسطين.

(3) أو على الأقل أنهم اعتبُروا أناسًا يمارسون الختان؛ قارن الخبر عن رؤية هيْراكليوس حلمًا أن قومًا مختونين سيدمرون إمبراطوريته (انظر المدخل عن «فريْديگار» في الفصل السادس أدناه).

(4) في أثناء رده على السؤال: «إذا كان المسيح مختونًا، لماذا لا نختتن مثله»، *Questions to Antiochus Dux* no. 38, *PG* 28, 620C يقتبس الآية 2، الأصحاح 5، رسالة إلى أهل غلاطية ("إن اختتنتم لا ينفعكم المسيح شيئًا") ويواصل: "لذلك كل أولئك المختونين غرباء عن المسيح، سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين، يهودًا أم وثنيين (هلّينيين)، فهم رغم تمجيدهم في الشريعة الموسوية، ليسوا أتباعًا للمسيح،" ويبدو أن المؤلف يتفكر في تصريح الرسول پوْلس ليعطي رأيه في المسلمين.

انتصاراتهم العسكرية وممارساتهم قد أعطت زخمًا لحِجاج اليهود الذين صاروا - وقد تحرروا من البيزنطيين- في وضع يدفعهم للهجوم.[1] علاوة على ذلك، كان اليهود خصمًا مألوفًا أكثر وأسهل؛ فقد كان بإمكان المسيحيين التفاخر نوعًا ما بإمبراطوريةٍ على الأقل، وفهموا الوضع الكتابي لليهود، كما أن لديهم كمًّا كبيرًا من المواد الحِجاجية التي يستمدون منها.[2]

عند تأليف نصوص كهذه، يقوم المؤلف ببساطة، بإدخال إحالات ومناقشات موضوعية إلى رسائل أقدم أو يضخمها بجدالات واستشهادات أقدم، مع تعديلات طفيفة غالبًا. وتبعًا لذلك، يمكن أن يكون تأريخ هذه الكتابات صعبًا للغاية. فمثلًا، وسط ملاحظات حول هزائم المسيحيين، طولب المحاور اليهودي في تذكارات دمشق بأن يأخذ في اعتباره كيف سيطر المسيحيون على الأماكن المقدسة وأقاصي الأرض بما فيها بريطانيا.[3] وكل ما بإمكان المرء أن يأمل بفعله هو البحث عن إشارات قد تسمح له 84 بعزل طبقات التنقيح المختلفة. لهذا يخبرنا أنستاسيوس السيناوي في مؤلَّفه حوار ضد اليهود، أنه:

> ما كان لإمبراطورِ المسيحيين أبداً أن يستسلم للموت على يد البرابرة، على الرغم من كثرة الأممِ التي حاربت الإمبراطورية. ليس الإمبراطور نفسه فحسب، بل لم يكن بإمكانهم أيضًا، محو صورته مع الصليب من العملات الذهبية حتى لو حاول بعض الطغاة ذلك. ولا تظنَّ أن هذا أمر عاديّ بلا معنى {وهو أن عقيدتنا المحارَبة لم

---

(1) Olster, *Roman Defeat, Christian Response,* 123-25، هو آخر سلسلة من الباحثين في إدراك كل ذلك بوصفه "تهجمات تعريضية على العرب" ويحتجون بـ "التأثير الإسلامي." سؤال اليهود للمسيحيين في تذكارات دمشق "لماذا تصلون نحو الشرق إن لم تكونوا تعبدون الشمس" الذي يجده أولستر "غير مسبوق تقريبًا" كان مألوفًا جدًّا لدى تِرتوليان (كتب حوالي سنة 200)، كي يدحضه في دفاعه (الإحالة موجودة في Smith and Cheetham, *DCA, s.v.* "East"). والسبب المعطى في *Questions to Antiochus Dux* لهذه العبادة "من أجل مواجهة الفردوس الذي سقطنا منه؛ أرضنا وموطننا القديمين،" هو "واحد من أكثر الأسباب تكرارًا" وهو بالتأكيد ليس استجابة لـ "الهوس الإسلامي الحسّي بالفردوس" كما يؤكد أولستر. انظر المدخل عن "يهود جدد" في الفصل الثاني عشر أدناه.

(2) إلى ذلك، الأجناس الأدبية لا تنبثق فجأة. وكما أوضح Harris, "A Tract on the Triune Nature of God" تطورت المؤلفات ضد المسلمين من تلك التي أُلِّفت ضد اليهود. انظر أيضًا Lamoreaux, "Christian Polemics against Islam;" Cameron, "Byzantines and Jews".

(3) *Trophies of Damascus* II.2.2, 218. عن مصادر الدفاع انظر Bardy, "Trophées de Damas," 184-88; Déroche, "La polémique anti-judaïque," 281-82.

تنقطع وأنها ما زالت صامدة ولم تمحَ}، ذلك أن الرب لو لم يكن قد اختار هذه العقيدة وأحبها أكثر من كل العقائد الأخرى، لما كان حفظها سليمة بين الأمم الشبيهة بالذئاب. إلى ذلك، ما كان الرب ليسمح لعقيدة زائفة بأن تتغلب على كل أقاصي الأرض.[1]

يستمر أنستاسيوس في تقديم تفصيل إضافي سيُستنسخ في حوار پاپيسكوّس وفيلوّ:

كيف لم يتمكن أحد من طمس الختم الذهبي أو أخذه منّا؟ كم من ملك للأغيار؛ الفرس والعرب حاول هذا واستحال عليه؟ هكذا، أراد الرب أن يبين أننا نهيمن على الكل حتى لو اضطُهد المسيحيون. لأن العلامة الذهبية لإمبراطوريتنا هي علامة للمسيح نفسه. قل لي: لو لم تكن علامة على أن عقيدة المسيحيين وإمبراطوريتهم أبدية راسخة لا تُقهر، فكيف حدث أنكم كلكم يا من تكرهون الصليب وتسبونه، قد اندحرتم. كيف لم تتمكنوا من إزالة صليب الذهب، بل حتى أنكم تتقبلونه بسهولة؟[2]

185الإشارة [هنا] مرة أخرى، إلى العملة الذهبية البيزنطية (النمّيات) التي تحمل صليب المسيح، وقد عدّها هؤلاء الكتّاب وغيرهم أقدم منهم، رمزًا لقوة الإمبراطورية التي لا يمكن إذلالها.[3] وبحلول سنة 697، بدأ المسلمون بسك عملات أحلت نقوشًا إسلامية محل الصليب، ولهذا فلا بد أن هذه النصوص قد أُلِّفت قبل هذا التاريخ، وعلى الأرجح بعد سنة

(1) Anastasius of Sinai, *Dialogue against the Jews*, *PG* 89, 1224A-B. هذه القطعة ما عدا الكلمات التي بين قوسين متموجين (والتي هي مع ذلك موجودة في *Dialogue of Papiscus and Philo* IX, 61)، موجودة أيضًا في *Questions to Antiochus Dux* no. 42, *PG* 28, 624CD، حيث تتألف من الجزء الثاني من الإجابة على السؤال:"كيف يَثبتُ أن للمسيحيين دين متفوق على كل الأديان تحت السماء؟" اعتُبِر ذكر أن "بعض الطغاة حاولوا ذلك" إشارة محتملة إلى دعوى سكّ معاوية لعملة دون صليب (انظر المدخل عن "مدون حوليات ماروني" في الفصل الرابع أدناه للمناقشة).

(2) *Dialogue against the Jews*, *PG* 89, 1224C-D = *Dialogue of Papiscus and Philo* X, 61-62. عن الأهمية المتعلقة بالعملات لهذه المقتطفات انظر Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 223-27، الذي يذكر رغم ذلك خطأً هذه القطعة بأنها موجودة فقط في *Dialogue against the Jews*.

(3) قارن Cosmas Indicopleustes (wr. 553), *Christian Topography*, 2.LXXVII: "ثمة علامة أخرى على هيمنة الرومان منحهم إياها الرب، أعني حقيقة أن الأمم كلها تتاجر بعملتهم، وأنها مقبولة في كل مكان من أقصى الأرض إلى أقصاها، وتُعجب كل إنسان وكل مملكة."

640، بما أن العرب قد حسبوا ضمن متحدّي الحكم البيزنطي.[1]

يورد تذكارات دمشق أربع إشارات إلى تاريخ تأليفه، ليس منها واحدة حاسمة للأسف. اثنتان منها تظهران في العنوان: "السنة العشرون لكوّنستانتين الذي يؤيده الرب، إمبراطورنا بعد كوّنستانتين، في شهر آب/ أغسطس من الإعلان التاسع." والحاكم المشار إليه هنا، يمكن أن يكون كوّنستانس (641- 686) المعروف رسمياً بكوّنستانتين الذي حكم بعد أبيه كوّنستانتين الثالث (641)، أو كوّنستانتين الرابع (668- 685) الذي أعقب أباه كوّنستانس. والسنة العشرون قد تكون 661 أو 688 لكن كلتيهما لا تقعان ضمن الإعلان التاسع (651، 666، 681).[2] عند نقطة ما من النص، 86 يدحض المحاور فكرة المملكة المسيحية المحاصرة، قائلًا: "كانت الكنيسة بأمان لزمن طويل وتمتعت إمبراطوريتنا بسلام تام. ولم تمض خمسون سنة بعدُ، منذ اشتعال الحروب الحالية."[3] إذا كان القصد من "الحروب الحالية" الحملات العربية، فإن هذا يضع تاريخ إكمال الكتاب في موضع ما من

(1) لذلك، لا بد أن التصريحين في حوار أنستاسيوس أن 800 سنة أو أكثر قد انقضت الآن منذ زمن المسيح (*PG* 89, 1225D) ومنذ تدمير اليهود على يد تيتوس وڤيسباسيان (*PG* 89, 1237B)، يعودان إلى تنقيح لاحق، كما برهن على ذلك Thümmel, *Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, 258-59 (وهو يناقش أيضًا دلالة الأرقام المختلفة للسنين التي انقضت منذ فقدان اليهود الاستقلال المذكورة في *Dialogue of Papiscus and Philo*).

(2) الإعلان التاسع قد يكون خطأ صحيحه الإعلان الرابع [هنا ملاحظة عن تصحيح (من أربع كلمات) لتحريف في الكلمتين اليونانيتين اللتين تعنيان التاسع والرابع، بتبديل حرف مكان حرف. حذفته من الترجمة. المترجم]، الذي سيتفق مع السنة العشرين لكوّنستانتين، أي 661. يقترح Bardy, "Trophées de Damas," 176، أننا نفترض أن كوّنستانتين الرابع بدأ الحكم بشكل مشترك مع أبيه حوالي سنة 661 وأن المؤلف يحسب من هذا الوقت، وعليه فإن تاريخ التأليف هو 681. يفضّل Déroche, "L'authenticité de l'Apologie de Léontios de Néapolis," 660 n. 34 سنة 661، لكنه لا يقدم أي تبرير. Olster, *Roman Defeat, Christian Response*, 21, 128, 131 يعطي "حوالي 690" و "أوائل ثمانينات القرن السابع" و "674- 765" مفسرًا العبارة "ما دام الرأس والإمبراطورية ما يزالان ثابتين، سيجدد الجسد كله نفسه بسهولة" بأنها "إشارة تعريضية إلى حصار العرب الأول (للقسطنطينية) في سبعينات القرن السابع" وهو تفسير يبدو متكلفًا نوعًا ما. يثبت Thümmel, *Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, 264-68، أن حوار أنستاسيوس السيناوي ضد اليهود كان مصدرًا لتذكارات دمشق، مما يجعل تاريخ التأليف في ثمانينات القرن السابع، يبدو مرجحًا أكثر من ستينات القرن نفسه.

(3) *Trophies of Damascus* II.3.2, 221.

ثمانينات القرن السابع. لكن يمكن للمرء بصعوبة، أن يصف الحقبة التي سبقت غزوات العرب بأنها زمن "سلام تام" للمسيحيين؛ ربما كان المؤلف يعدّ هجمات الفرس والعرب ظاهرة واحدة - غزوات بربرية- وهو يحسب خمسين سنة من دخول الفرس إلى المنطقة (أخذت دمشق سنة 613). أخيرًا، مذكورٌ أن اليهود ظلوا مشتتين بلا قائد لستمئة سنة، وهذا يأخذنا إلى سنة 670، مفترضين أن المؤلف يحسب ابتداء من دمار الهيكل، لكن الرقم 600 تقريبي كما هو واضح ويقدم إشارة تقريبية.[1] وربما كان الأسلم اعتبار هذا النص يعود إلى ما بين منتصف القرن السابع وأواخره وألا نحاول تحديده أكثر.

والمؤلف بالتأكيد، ما زال يشعر بولاء قوي للحكم البيزنطي، فهو يتكلم عن "إمبراطورنا" و "إمبراطوريتنا" وما زال تقويمه منظمًا على الإعلانات وسنوات الإمبراطور الملكية. كان على المملكة المسيحية، وهذا صحيح، أن تواجه بضعة اعتداءات بربرية، لكن في النهاية "الجسد كله سيجدد نفسه بسهولة." يبدو لنا هذا تفاؤلًا، إذ في 31 يوليو 661، اعترف المسلمون كلهم بمعاوية حاكمًا وحيدًا عليهم وصارت دمشق عاصمة لهم.[2] لكن على الرغم من المغزى الخطير لهذا الحدث بشأن المستقبل، لم يبد وقتها ذا أهمية، فالمسيحيون ما زالوا يهيمنون على المدينة، ولم تتضرر كنائسهم، وأسوار المدينة ظلت سليمة.[3] كان العرب لمدة طويلة يؤلفون نسبة جوهرية من سكان المنطقة، وكان الغساسنة حلفاء الإمبراطورية البيزنطية العرب، قد استقروا في 87 مدينة الجابية القريبة ومارسوا نفوذًا كبيرًا في المنطقة. وتمتعت المدينة أيضًا، بسمعة عالمية، حتى أن تكوين الحضور في المناظرة - "حشد من الهلّينيين والكثير من العرب، وبعض السامريين وجماعة من اليهود وجمع من المسيحيين"- لم يكن غير معتاد البتة.[4] وكان المسلمون بالطبع، المحفزين لكل هذا الأدب الدفاعي، فشراستهم يمكن تفسيرها

(1) نفسه، II.6.8, 230.

(2) الطبري، 2. 199.

(3) البلاذري، فتوح البلدان، 126؛ Shboul, "Umayyad Damascus". وظل المسلمون حبيسي موضع صلاة صغير لعبادتهم خارج الباسيليكا المسيحية حتى سنة 705 (Nasrallah, "De la cathédrale de Damas à la mosquée omayyade").

(4) *Trophies of Damascus* II.8.2, 233-34، مع أن العرب قبل ذلك كانوا غائبين عن القائمة (نفسه، II.1.1, 215: "حشد عظيم حاضر: يهود ووثنيون وسامريون وهراطقة ومسيحيون، لأن المكان عام ومرئي تمامًا") ، ما لم يضمهم بين الوثنيين (الهلّينيين).

بسهولة أنها علامة على غضب الرب على المسيحيين، ونجاحاتهم أوهنت بشكل جدي، ادعاء المسيحيين بأن امتلاكهم للحقيقة كان مؤكَّدا بامتلاكهم السلطان السياسي. لكن في النصوص نفسها، ظل المسلمون كثيرًا في الخلفية، وكان اليهود هم الذين يوضعون في الخط الأمامي. فقد صاروا واقعيًا، "كيس اللكم" للمسيحيين؛ وبمهاجمتهم، يخفف المسيحيون من إحباطهم، وبالحط من شأنهم، كان المسيحيون يحافظون على مستوى معين من تقدير الذات.

معجزات القديس ديمتريوس والقديس جورجيوس

كان من أهم التطورات في مسيحية العصر القديم المتأخر، تحطيم الحاجز بين السماء والأرض، وبين السماوي والجسدي. وأفضل دليل على هذا الترابط يمكن إيجاده حيث يرقد جسد شهيد. فكما نصت المخطوطة عن قبر القديس مارتن في تورز: "هنا، هو كلي الحضور ويقوم بمعجزات بيّنة من كل نوع."[1] أدى الإيمان بقوة شفاعة رفات قديس إلى انتشار عمارة الموتى، لأن المسيحيين "ملأوا العالم كله بالقبور والأضرحة،" وكذلك أدب الموتى، إذ تنتشر القصص حول أعاجيب ما بعد الوفاة التي حدثت في مزار ما حيث دفن ساكنه المقدس. وخلال القرن السابع، يمكننا أن نلاحظ توالد مجاميع لقصص معجزات كهذه ترتبط برفات قديسين معينين: لأرتميوس في القسطنطينية،[2] ولكايروس و 88 يوحنا

---

(1) ذكره Brown, *The Cult of the Saints*, 4؛ وهذا الكتاب دراسة ممتازة لهذه الظاهرة.

(2) هذه المجموعة التي تذكر الكثير من التفاصيل الطوبوغرافي عن العاصمة، تبدأ بالتأريخ من منتصف القرن السابع لأن المعجزتين رقم 23 ورقم 41 وقعتا كما يقال في السنتين الخامسة عشرة والثامنة عشرة من حكم كونستانتين على التوالي أي سنتي 656 و659 (انظر Delehaye, "Les recueils antiques de miracles des saints," 32-38).

في مينوثيس قرب الإسكندرية،[1] ولبتوليماوس في منوف العليا،[2] وأنستاسيوس الفارسي حيثما كانت بقاياه.[3] وهناك مجموع معجزات أَلّف خلال حقبتنا يرتبط بشخصية القديس ديمتريوس في تسالونيكي. وقام يؤانيس رئيس أساقفة المدينة بمحاولة لجمع بعض المواد ذات الصلة حوالي سنة 615،[4] ثم أضيف ملحق إلى هذا 89 وجرى تحديثه حوالي سنة 677، ربما بوساطة رئيس الأساقفة اللاحق. هذا التاريخ الأخير زودتنا به واحدة من قصص المعجزات، التي تحكي كيف أن پِيْربوند وهو ملك سلافي، كان قد اتُهم بالإعداد لهجوم على

(1) سبعون من المعجزات التي تحققت في هذا المقام أعاد سوْفرونيوس سردها، وآخرها شفاؤه هو من مرض في عينه، وقد قدم لها بمدح للقدّيسَين. وبما أن يؤانيس المتصدق (611- 20) قد ذُكر كبطريرك (Miracles no. 8, PG 87, 3437B [= Marcos, 253] و no. 11, 3454A [= 263])، فلا بد أن سوْفرونيوس قد كتب المجموعة، أو على الأقل جمع المادة خلال إقامته الثانية في الإسكندرية وقبل أن يغادر هو ويؤانيس مؤسكوس إلى روما سنة 615. يعِد سوْفرونيوس في ثنائه التمهيدي (PG 87, 3420A) بأنه سيحكي فقط عن المعجزات التي تحققت في حياته وكان شاهدًا عليها أو سمع بها من شهود عيان، لكن جيسيوس طبيب البتراء (Miracles no. 30, 3513C-3520D [= 302-306]) عاش في نهاية القرن الخامس (أوضح ذلك Festugière, *Collections grecques de miracles*, 222 n. 1). هناك عدد من الدراسات عن هذه التجميعة؛ انظر بوجه خاص Delehaye, "Les recueils antiques de miracles des saints," 19-32; Nissen, "Medizin und Magie bei Sophronius;" de Jong, "Demonic Diseases in Sophronios' Thaumata;" and Festugière, *Collections grecques de miracles*, 217-37.

(2) كان بتوليماوس شهيدًا مصريًا سبق الخلقيدونية، ولهذا فهو ينتمي للكنيسة العالمية، لكن القبط هم من يحتفلون به فحسب، والمؤكد تقريبًا أن مجموعة المعجزات الست التي تنسب له اختلاقٌ مؤنوفيزي. تقع واحدة من المعجزات «عندما سيطرت أمة المسلمين على هذه الأرض وغزت العديد من البلدات داخل حدود الفيوم.» وضل بعضهم طريقه حتى وصل إلى ضريح بتوليماوس الذي ظهر لهم في هيأة فارس إمبراطوري وتسبب لهم بالعمى والشلل حتى أرجعوا الأوعية التي سرقوها. وقد راقب إيْپيفانيوس أسقف طحا عودتهم «ثم بجّل الأسقف المبارك أعاجيب بتوليماوس المقدس التي شهدها في أيامه» (*Miracles of S. Ptolemy*, no. 4). انظر MacCoull, "Notes on Some Coptic Hagiographical Texts," 14-16.

(3) عن أنستاسيوس الفارسي (ت. 628) ومعجزاته انظر Flusin, *Saint Anastase le Perse*. وعن تنامي أهمية المعجزات في المسيحية المبكرة انظر تعليقات Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, 208-14؛ وعن تطور المواضع المقدسة انظر Maraval, *Lieux saints et pélerinages d'Orient*, 23-104.

(4) *Miracles of S. Demetrius* I.X, 112/109، تقع "في مدة الحكم التي تلي مدة حكم مؤريس." يوحي هذا بأن المؤلف كان نشطًا في أيام هيْراكليوس عندما كان اسم فوْكاس (602- 610) الذي اغتصب العرش من مؤريس، محتقرًا. لكن الأحداث الموصوفة في مجموعة المعجزات الأولى يقع أغلبها في عهد مؤريس (582- 602)، ولذا فلا بد أن زمن الكتابة كان أوائل عهد هيْراكليوس.

تسالونيكي، وأُخذ إلى القسطنطينية بالسلاسل. وقد وجد المفاوض بالنيابة عنه الإمبراطور "يتهيأ لمعركة ضد الهاجريين الذين تخلى عنهم الرب."[1] وأُعدم پِرْبوند إذ تم لاحقًا، إثبات أنه كان يخطط لغزوات ضد بيزنطة، مما دفع السلافيين إلى محاصرة تسالونيكي. "وفي الخامس والعشرين من يوليو من الإعلان الخامس، اندفعوا لاجتياح المدينة، لكن ظهور القديس ديمتريوس شخصيًا، أنقذ الموقف. وبما أن هذه القصة توضح أنه كان ثمة سابقًا، حقبة طويلة من السلام بين البيزنطيين وسلاف مقدونيا، فلا بد أن الحصار حدث سنة 688، عندما قاد جوستنيان الثاني حملة عسكرية ظافرة ضد السلاف المقدونيين. وثبت أيضًا، أن المؤلف يكتب على الأقل بعد جيل واحد من وجود رئيس الأساقفة يوْهانيس، وكذلك التاريخ الأرجح للمعجزة هو الخامس والعشرون من يوليو سنة 677.[2] في هذا الوقت، كان الإمبراطور كوْنستانتين الرابع بالفعل، يقاتل العرب الذين كانوا يشنّون حملة بحرية ضد بيزنطة. ويمكن أن نستنتج من حرية الإمبراطور في الدخول إلى القسطنطينية والخروج منها، وإرساله السفن لمساعدة أهل تسالونيكي، أن العرب لم يكونوا يحاصرون العاصمة نفسها، بل يقومون بسلسلة من العمليات البحرية التي نفذت في أشهر الصيف.

المعجزات المرتبطة بشخصية القديس جوْرجيوس في ديوْسپوْليس (اللد/ الرملة) أكثر شهرة نوعًا ما. فقد روى رئيس الشمامسة ثيوْدوْسيوس عددًا من معجزات ما بعد الوفاة التي قام بها هذا الشهيد في كتابه (*De situ terrae sanctae*) الذي ألف في عشرينات القرن السادس، وكذلك المعجزات التي قام بها 90 گريگوْري من تورز (ت 594) في بداية كتابه عن المعجزات.[3] وسمع الحاج أركولف أثناء زيارته القسطنطينية في سبعينات القرن

(1) نفسه V, 209/198؛ حرفيًا "الهاجريون الذي سقطوا بعيدًا عن الرب" (*oi theoptōtoi hagarēnoi*).

(2) لا بد أن المجموعة ألفت بعد هذا التاريخ بوقت قصير، إذ كان قصد المؤلف تسجيل أمثلة على حماية القديس، وقعت «في أزماننا» (*Miracles of Saint Demetrius* 2.IV, 208/198). أوضح التسلسل الزمني لكلتا المجموعتين Lemerle, "La composition et la chronologie des deux premiers livres des miracula S. Demetrii", وقدم تعليقًا مفصلًا عليهما في دراسته *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démetrius*, vol. 2.

(3) Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, 139 (*in Diospolim...ubi sanctus Georgius martyrizatus est ibi et corpus eius et multa mirabilia fiunt*): Theodosius; van Dam, *Glory of the Martyrs*, 123-24 (no. 100): Gregory.

السابع، قصة مفصلة لمعجزتين إضافيتين من بعض رجال المدينة المطّلعين.[1] لكن لم تظهر مجموعة معجزات مكتوبة كاملة، حتى القرن السادس عشر، وأقدم مخطوطة تحتوي على أية معجزات للقديس جوّرجيوس تعود للقرن الحادي عشر.[2] أول معجزة في المجموعة تحدث في فلسطين المحكومة من البيزنطيين عندما كان الإمبراطور يبني كنيسة في ديوّسپوّليس إحياءً لذكرى القديس جوّرجيوس، ولهذا فإن المرء يجب أن يفترض إرثًا شفاهيًا أو عددًا من المخطوطات المفقودة.

ترتبط ست من معجزات ما بعد الوفاة الإحدى عشرة بالعرب، وأغلبها يكشف عن ملاحظة دفاعية، الأمر الذي يجعل من غير المرجح أنها تسبق القرن الثامن وبعضها يرجع إلى القرن التاسع أو العاشر.[3] من هذه المعجزات الست، واحدة تقع في ديوّسپوّليس، الموقع الأصلي 91 للطائفة الجيوّرجية، وتوجد في مخطوطتين تعودان للقرن الحادي عشر، وتتصلان معا بمعجزة ديوّسپوّليس البيزنطية.[4] لذلك، فهي حجتها في اعتبارها قديمة، وذكر أن العرب "أسروا كل من لاقَوه" يوحي بأن إطارها الفتوح العربية أو بعدها بقليل. وتروي القصة كيف أن بعض العرب استراحوا وخيموا في مدينة ديوّسپوّليس، وسكروا وعربدوا

(1) يعيد Adomnan, *De locis sanctis* 3 .IV, 288-94 سرد هاتين المعجزتين اللتين بلّغه بهما أركولف. ويروي معاصر لأركولف مقيم في خوزستان قصة قائد فارسي حاول خلال احتلال قومه فلسطين، دخول "ضريح مار جيوارجيس اللدّي [نسبة إلى اللدّ]،" لكن "قوة إلهية" منعته وجنوده من فعل ذلك (*Chron. Khuzistan,* 27).

(2) يناقش Festugière, *Collections grecques de miracles*, 259-67 طبيعة المخطوطة وأرجحية وجود مجموعة قديمة. انظر أيضًا "Walter, "The Origins of the Cult of St. George, خصوصًا 317 ("بإمكاننا أن نكون واثقين إلى حد ما بأن مجموعة قديمة لمعجزات القديس جوّرجيوس موجودة باليونانية ").

(3) *Miracles of S. George*, nos. 2 (نوقشت في هذه الفقرة)، 3 (أُخذ شاب يعمل في ضريح القديس جوّرجيوس في پافلاگوّنيا [على ساحل البحر الأسود الجنوبي] أسيرًا في غزوة للهاجريين وصار خادمًا شخصيًا لقائدهم، لكن تم تنزيل رتبته عندما رفض الارتداد، ثم أنقذه القديس جوّرجيوس)، 6 (نوقشت في الفصل التاسع أدناه تحت "مصادر مشكوك فيها")، 7 (وجيه من الساراكين يدخل كنيسة القديس جوّرجيوس مع رفاقه، ويطلق سهمًا على صورة القديس فيرتد ويصيب يده؛ فيزور كاهن الكنيسة، فيعلّمه ويشفيه ويعمّده، وعندها يذهب مناديًا بالمسيح، لاعنًا "دين الساراكين" واستشهد بعد ذلك)، 8 (حكاية جندي أعاده القديس جوّرجيوس إلى الحياة تحكى على خلفية غزوة بيزنطية لسوريا)، 9 (شاب من ميتيلين أُسر في غزوة للهاجريين لجزيرة كريت، جرى نقله بشكل إعجازي إلى جزيرة ليسبوّس نتيجة لتضرعات أمه إلى القديس جوّرجيوس).

(4) نفسه، رقم 2، التي تبدأ: «في هذه المدينة نفسها التي قلنا إن المعجزة السابقة وقعت فيها،» إشارة إلى المعجزة رقم 1.

وبلغت بهم الوقاحة أنهم أرادوا أن يأكلوا داخل كنيسة الشهيد. وإذ أنذرهم أحد الأسرى بأن عليهم احترام سلطة القديس جوّرجيوس، اندفع أحد الجنود لرمي رمحه نحو أيقونة القديس، لكن الرمح عاد واخترق قلب صاحبه، بينما كان العديد من رفاقه يصرعون أثناء هروبهم "كما لو أنهم يُقتلون بسيف."[1] أمثلة كهذا على قدرة الأيقونات على الرد على الاعتداءات كثيرة الورود في أدب القرن السادس حتى القرن التاسع، وكان المقصود منها الرد على الذين لا يجلون الأيقونات وإثباتًا لفاعلية العلامات والصور المسيحية، وتفوّق المسيحية نفسها كذلك.[2]

أنستاسيوس السيناوي (ت. 700 تقريبًا)

92 ولد أنستاسيوس في أوائل القرن السابع في أماثوس وهي بلدة في الجزء الجنوبي من قبرص.[3] وفي شبابه رحل، وربما أجبر على الهرب إثر غزو العرب للجزيرة سنة 649،[4] برفقة ستيفانوس القبرصي ودخلا دير القديسة كاترين في جبل سيناء، حيث خدم بصفة راهب

(1) يروي Anastasius of Sinai, *Narrat.*, B2 (= Nau, XLIV) قصة مشابهة، وهي قصة مجموعة من الساراكين ارتكبوا انتهاكات في كنيسة القديس ثيؤدوّر قرب دمشق، وتمادى أحدهم حتى أنه رمى أيقونة القديس بسهم، فقُتلوا جميعًا بعد ذلك. بطل القصة الأولى التي يرويها أركولف يطعن صورة جوّرجيوس الحجرية في الرملة برمح؛ فيلتصق الرمح ويد الرجل بالحجر، لكنهما يتحرران عندما يتوب الرجل (Adomnan, *De locis sanctis* 3.IV, 229-31).

(2) مثلًا بعض الساراكين يطلقون سهمًا على أيقونة القديس ثيؤدور فيسقطون موتى (انظر الهامش السابق)؛ ويبصق الأصبغ بن عبد العزيز (ت. 704) على أيقونة العذراء والطفل فيموت بعد أيام قليلة (*Hist. Patriarchs* XVII, *PO* 5, 52)؛ ويدخل بعض الهاجرين كنيسة في بلدة جبلة على ساحل سوريا، ويحاول أحدهم اقتلاع عين أيقونة مقدسة، لكن عينه هو تسقط (*Concilia sacra*, 13.80A-B: رويت في مجمع نيكيّيا سنة 787)؛ رَوح القرشي (ت. 799)، الذي يزعم أنه قريب للخليفة هارون الرشيد، يطلق سهمًا على أيقونة القديس ثيؤدوّر في كنيسته قرب دمشق، فيعود السهم حينها ويخترق يده (Anthony Rawḥ, *Passion*, §2). مثال على اعتداء مسيحي يذكره Theophanes, 406، الذي يروي كيف أن كوّنستانتين سائس الإمبراطور المخادع أرتاباسدوس (741- 43)، قذف حجرًا على أيقونة لأم الرب وفي اليوم التالي أصيب بحجر أُطلق من منجنيق.

(3) Anastasius of Sinai, *Narrat.*, C18. عن إحالات أخرى إلى قبرص انظر نفسه، B7-9 (= Nau, XLIX-LI), C14-15; *Questions*, no. 26 (= *PG* 89, 732D-733A, no. 94). عن قبرص في هذا الوقت انظر Cameron, "Cyprus at the Time of the Arab Conquests".

(4) كل الإحالات إلى قبرص تخص أحداثًا تسبق الغزو العربي ما عدا *Narrat.*, B9 (= Nau, LI) التي يحتمل حدوثها بعد ذلك بوقت قصير.

تحت رئاسة يوحنا كليماكوس [السُّلّمي] الذائع الصيت.[1] بعد عدد من السنين، واصل أسفاره، فقضى بعض الوقت في الإسكندرية وكليسما ودمشق والقدس.[2] وأخيرًا عاد إلى دير جبل سيناء حوالي سنة 680، حيث أمضى السنين العشرين التالية في استخلاص المعرفة والتجربة اللتين اكتسبهما في سنيّ التطواف.[3]

أكثر أعماله شهرة هو "الدليل"- المعروف أكثر بعنوانه اللاتيني *dux Viae*- وهو كتاب إرشادي لدحض الهرطقات ودليل إلى الإيمان الحقيقي. في بداية الفصل الثالث، ورد ما يلي: "نحن نسأل أولئك الذي يقرأون هذا الكتاب، أن ينتبهوا إلى الحواشي المدخلة هنا وهناك. وإن احتوى هذا الكتاب كما هو مرجح، على أية هفوات صغيرة، فنحن نستجدي مسامحة القارئ."[4] هذه الحواشي، واثنتان منها تكشفان أن تأليفها كان في ثمانينات القرن السابع أو بعدها،[5] 93 لم تكن مجرد ملاحظات جانبية بل هي مكمّلة للنص وتمثل جزءًا أساسيًا منه. وتفسير هذا كما يبرهن ريچارد، أن لدينا نسخة منقحة من عمل تم تأليفه في زمن أقدم بكثير.[6] وربما يشير عدم وجود الإحالة إلى المؤنوثيليتية في المناظرات التي عقدها أنستاسيوس في الإسكندرية أنها حدثت في حقبة المنع الإمبراطوري للحديث عن قدرة

(1) نفسه، A3, A12-14, A18 (= Nau, VI-VII, XXXII, XXXIV, XXXIX)؛ انظر Nau, "Les récits inédits du moine Anastase," 4-6 ، من أجل مطابقة هوية رئيس الدير يوحنا مع يوحنا كليماكوس.

(2) Anastasius of Sinai, *Viae dux* X and XII, 143-98 and 201-10 (*PG* 89, 149A193A and 196A-204A): debates in Alexandria; *Narrat.*, C5-6, C8 (Clysma); B1-2 (= Nau, XLIII-IV), C1, C11-13 (at Damascus); B1, B4-5 (=Nau, XLIII, XLVIVII), C3 (at Jerusalem).

(3) ذكر أنستاسيوس أنه كتب بينما كان في سيناء مرة واحدة صراحة «أنا أنستاسيوس، الراهب في جبل سيناء المقدس، أعترف....» (*Viae dux* X.3, 191 [= *PG* 89, 188A])، وقبل ذلك يعتذر عن أي خطأ يقع لوجوده في الصحراء وعدم قدرته على الوصول إلى نصوص معينة (نفسه، 160C) [X.1, 158]). وفي موضع آخر، يستخدم عبارة "في الصحراء عندنا" (*Narrat.*, A9, 28, B3 (= Nau, IV, XVIII, XLV)). المخطط المعطى هنا مبدئي لأن المصدر الوحيد لسيرة أنستاسيوس تلميحات في أعماله هو.

(4) Anastasius of Sinai, *Viae dux* III.1, 76 (= *PG* 89, 88D).

(5) نفسه (XV.I, 264 (= PG 89, 257B، يقتبس رسالتين احتفاليتين كتبتا "قبل خمس سنوات" لـ "يوحنا أسقف الثيؤدوسيين"، الذي تتطابق هويته مع يوحنا السمنودي بطريرك الإسكندرية (681- 89)؛ نفسه XIII.6, 231 (= *PG* 89, 224B)، يذكر الهرماسيين أتباع هرماسيوس الذي أوقع عليه الحرمان الكنسي في المجمع المسكوني لسنة 681. انظر Richard, "Anastasius le Sinaïte," 2932.

(6) Richard, "Anastasius le Sinaïte," 32-35؛ قبله Uthemann (انظر نشرته لـ *Viae dux*, ccvi-xviii).

المسيح أو إرادته أواخر ثلاثينات القرن السابع، وتوحي حيوية الوصف بأنها كُتبت بعد سنوات قليلة فقط. سجل ماسپيرو الملاحظة نفسها، وكان الحل عنده أن المناظرات حدثت حتى قبل أن تثار القضية أي قبل ثلاثينات القرن السابع.[1] لكن أنستاسيوس حدد تاريخ المناظرة في موعظة "عن خلق الإنسان على صورة الإله" مؤرخة حوالي سنة 700، كما لم يذكر سوفرونيوس وماكسيموس وسيرجيوس أو أيًّا من اللاعبين النجوم في المنافسة. وبالتالي، يبرر البُعد في الزمن الحذوف بشكل متساوٍ تمامًا، وهذه النظرة يعززها الإدراك الواضح لأفكار إسلامية معينة في كتاب *dux Viae*. وبغياب أي سبب مقنع لتاريخ مبكر،[2] فسيكون أفضل افتراض أن العمل ككل تم تأليفه حوالي تسعينات القرن السابع على أساس مذكرات شخصية، مع الفصلين الافتتاحيين عن المقاصد والتعريفات التي أضيفت أخيرًا (ومن هنا كانت التعليقات الاستهلالية في بداية الفصل الثالث).

كان 94 المونوفيزيتيون هم من استرعى انتباه أنستاسيوس بشكل حصري تقريبًا، مع أنه يبدي معرفة ما بالمعتقدات الإسلامية. يقول في التمهيد، محدِّدًا أسباب مشروعه:

> قبل أية مناقشة، لا بد لنا أولًا أن نوقع الحرمان الكنسي على كل الأفكار التي قد يضمرها عنّا خصومنا. وعليه، عندما نرغب في مناظرة العرب، فنحن أولًا نوقع الحرمان الكنسي على كل من يقول بإلهين، أو أيًّا من يقول إن الله أنجب ولدًا بشكل جسدي، أو أيًّا من يعبد شيئًا مخلوقًا كإله على الإطلاق، في السماء أو على الأرض.[3]

---

(1) Richard, "Anastasius le Sinaïte," 35; Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, 339.

(2) يسجل (Anastasius of Sinai, *Viae dux* X.3, 190 (= *PG* 89, 185C، حضور أوگستاليس [لقب لشخصية رسمية رومانية (قائد عسكري، قاض، حاكم محلي). المترجم] في المناظرة، لكن هذا اللقب ظل يستعمل حتى القرن الثامن (*Aphrodito Papyri*, no. 1392). وينسب -Richard, "Anastasius le Sinaïte," 34 35 "الرسالة الاحتفالية السادسة... منه وهو الآن أسقف ثيودوسيّي الإسكندرية،" المذكورة في الفصل الخامس عشر، إلى بنيامين (626- 65)، مبرهنًا على أن مدة يوحنا السمنودي كانت أقصر من أن تسمح له بكتابة رسالة احتفالية سادسة "قبل خمس سنوات" وهو ما يزال في المنصب. يفكر ريچارد بالتعليقة على الفصل الخامس عشر التي تبدأ: "يوحنا أسقف الثيودوسيين، صرح بهذا قبل خمس سنين في رسالتين احتفاليتين....،" لكن ليس ثمة ما يوحي بأن أيًّا من هاتين الرسالتين الاحتفاليتين يجب أن تكون رسالة يوحنا السادسة.

(3) Anastasius of Sinai, *Viae dux* I.1, 9 (= *PG* 89, 41A).

وعندما يصف لاحقًا، مناظرة شارك فيها في الإسكندرية، يعلق:

عندما يسمعون (أتباع سويريوس الأنطاكي) بـ «الطبيعة»، فهم يفكرون بأمور مخجلة وغير لائقة، وبالأعضاء الجنسية لجسدي الرجل والمرأة. ولهذا، فهم يتجنبون هذه الكلمة كما لو كانوا تلاميذ للساراكين. لأن الأخيرين عندما يسمعون بولادة الرب وبخلقه، فإنهم يشتمون فورًا، متصورين زواجًا وإخصابًا واتحادًا جسديًا.[1]

تشير كلتا القطعتين إلى إدراك للاعتراضات التي لدى المسلمين على المسيحية: فهي تقدس المسيح كإله وتقول إنه وُلد من إله، وهو إنكار تكرر في القرآن مرات عديدة.[2] وبشكل دقيق وملحوظ أكثر، هم يكشفون عن معرفة بالطريقة الحرفية نفسها التي فهم بها المسلمون بشرية المسيح. فمثلًا، يلوم الجاحظ (ت. 869) المسيحيين لأنهم يزعمون «أن الله هو المسيح بن مريم، ثم يخاطب الحواريين بـ 'إخوتي'، فلو كان للحواريين أولاد، لجاز أن يكون الله عمّهم!»[3] ومعرفة كهذه كان يمكن أن تأتي بشكل أساسي، من نقاش حقيقي مع المسلمين فحسب.

95 أخيرًا، في الفصل السابع، يدلي بملاحظات تهكمية على المونوفيزي سويريوس الأنطاكي (ت. 538): «يا له من تلميذ جيد للمعلمين اليهود واليونانيين والعرب سويريوس هذا الذي يقبل جزءًا من الكتب المقدسة ويرفض جزءًا آخر. كما يفعل أتباع المانوية.»[4] وبلا تملّق، صنف العرب مع الكفرة اليهود واليونانيين والمانويين، وألحقهم بهم لكونهم

(1) نفسه، X.2, 169-70 (= *PG* 89, 169B-C).

(2) أبرزها سورة الإخلاص التي نقشت على قبة الصخرة والعملات المروانية من سنة 77 هـ/ 696 (انظر الملحق ح، الرقمين 1- 2 أدناه).

(3) الجاحظ، الرد على النصارى، 233. قارن Leo-'Umar, *Letter* (العربية)، 27/ 13 ("عيسى أكل وشرب ونام واختتن وعرف الخوف ورآه الناس... فكيف تعدونه إلهًا؟") = *Letter* (Aljamiado), fol. 98a؛ Wāṣil-Bashīr, *Disputation*, 316 (ألم يأكل كلاهما [المسيح وآدم] الطعام والشراب، وبالا وتغوّطا، وناما واستيقظا، وفرحا وحزنا؟") قارن John of Damascus, *Disputatio*, 435 (= *PG* 96, 1345A): "إن سألكم الساراكين: 'إن كان المسيح إلهًا، فكيف أكل وشرب ونام وغير ذلك'..."

(4) Anastasius of Sinai, *Viae dux* VII.2, 113 (= *PG* 89, 120C). يبرهن Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, 337-38 على أن الإشارة هنا وفي الاقتباسين أعلاه هي إلى المسيحيين العرب، لأن سويريوس شخصية سابقة للإسلام، لكن أنستاسيوس يشن هجومًا عامًا على سويريوس وأتباعه ولا ينبغي أن يؤخذ حرفيًا هنا.

متّهمين بالإيمان الانتقائي بالكتب المقدسة، وهي تهمة أصبحت مع الوقت ردًّا مسيحيًا معتادًا.(1)

من بين أعمال أنستاسيوس ذات الأهمية العظيمة أيضًا، مجموعته من الأسئلة والأجوبة. وهو أسلوب إشكالي، لأن الكتّاب غالبًا ما يعتمدون بشدة على المجاميع الأقدم ويشعر الناسخون بالحرية دائمًا، في إضافة قضايا وموضوعات جديدة و/ أو يمزجون مواد من مصادر مختلفة، حتى أن وضع تاريخ لها يصبح مهمة مشكوك فيها.(2) وكما هو الحال مع نسخة گريتسر من كتاب (*graeca Patrologia*)، العمل توليفة من مجموعتين أكثر قدمًا، ترجعان إلى القرن الحادي عشر؛ الأولى محفوظة في مخطوطة تعود إلى القرن التاسع أو العاشر، تحتوي على 103 أسئلة، وينسبها ريچارد بثقة إلى أنستاسيوس، والثانية قائمة بـ 88 سؤالًا موجودة في مخطوطات تعود إلى القرن العاشر فصاعدًا، كثيرًا ما تنسب إلى أنستاسيوس، ولكنها تنسب أيضًا إلى أنستاسي الأنطاكي من نيكيّيا. تستخدم المجموعة أسئلة أنستاسيوس السيناوي وإن كان ذلك بحرية نوعًا ما، وتستشهد بمؤلفين متأخرين مثل نيكيفوروس بطريرك القسطنطينية، الأمر الذي يضع تأليفها 96 أواخر القرن التاسع أو بدايات القرن العاشر.(3) وتوحي الإشارة إلى أن البرابرة الآن يحكمون الأماكن المقدسة وأن 700 سنة قد انقضت منذ مجيء المسيح، بأن جزء أنستاسيوس من المجموعة قد أُلّف في العصور الإسلامية المبكرة وعلى الأرجح حوالي سنة 700.(4)

(1) لمناقشة أكثر انظر Richard, “Anastasius le Sinaïte,” 35-36; Griffith, “Anastasios of Sinai”.

(2) لمسح هذا النوع ومناقشته انظر Bardy, “La littérature patristique des ‘Quaestiones et Responsiones’;” Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, 112-39; Richard, “Florilèges spirituels grecs;” Dörries, “Erotapokriseis”.

(3) Richard, “Les véritables Questions d’Anastase,” 40-41.

(4) Anastasius of Sinai, *Questions*, no. 69 (= *PG* 89, 769B-C, no. 117): "رغم أن البرابرة يحتلون بلد الأرض المقدسة، فلم يأخذها الرب منا [بشكل مؤبد]. إن قلتم – وهو أمر طبيعي- إن الآريين (الفرس؟) احتلوا الأماكن المقدسة منذ سنين قليلة [فنستجيب:] الحقّ أن هؤلاء لم يستولوا على الأماكن المقدسة إلا بالقوة والطغيان الاستبداديين. لكن ذلك كان باطلًا، لأن الرب سلمها مباشرة إلى أيدينا نحن الأرثودوكس مرة أخرى، والآن قد مرت 700 سنة." في النهاية يحتاج المرء إلى أن يفهم شيئًا من قبيل "منذ بداية ظهور المسيح،" كما يحدث في القطعة ذات الصلة في *Questions to Antiochus Dux* no. 44, *PG* 28, 625C (*ap’ archēs tēs parousias autou*).

القضية الأخرى هي العلاقة بين مدونة أنستاسيوس وأسئلة إلى أنتيوّخوس دوكس التي تتضمن دليلًا على كونها جزئيًا على الأقل، منتجًا من القرن السابع.[1] فالمجموعتان تتشاركان كمًا لا يستهان به من المواد المشتركة،[2] لكن كتاب أسئلة إلى أنتيوّخوس دوكس أكثر إيجازًا بشكل عام. والاستنتاج بشأن العلاقة بين الاثنين يتطلب قرارًا حول ما إذا كان أنستاسيوس قد ضمّن نسخة أقدم من الأسئلة في أنتيوّخوس دوكس، أو أن الأخير يختصر أنستاسيوس.[3] فمثلًا، السؤال عن أن كل شخص في 97 السلطة معيّن من الله يحظى بالجواب التوكيدي نفسه في كلتا المجموعتين، إلا أن أنستاسيوس أيضًا، يروي خبرين عن فوّكاس والمدينة الفاسقة في ثيبيّد [طيبة]، ويدلي بملاحظة أن الإنسان يستمر على آثامه حتى عندما يكون متفقًا مع القادة على أنه يستحق خطاياه:

> صدقوني عندما أقول إنه حتى لو أن جنس الساراكين سيتركنا اليوم، سيثور الزرق والخضر عاجلًا غدًا، والشرق والجزيرة العربية وفلسطين والكثير من البلاد سيجلبون

(1) يبيّن Thümmel, *Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, 246-51، أن *Questions to Antiochus Dux* تستخدم رسالة دفاع ليونتيوس النياپوليسي (كتب في أربعينات القرن السابع) واستعملها نفسها أنستاسيوس السيناوي (ت. حوالي 700) في حواره ضد اليهود. إذن، يضيّق Thümmel, 252، تاريخ التأليف إلى ما قبل الغزو العربي لفلسطين مباشرة، على أساس *Questions to Antiochus Dux* no. 44, *PG* 28, 625C: "إذا قال الخصم إننا نسيطر على تلك [الأماكن المقدسة] بالطغيان الاستبدادي، فليعلم أنه حتى لو احتل البرابرة فلسطين طويلًا، فلن يسمح المسيح بتسليم أراضيه للهراطقة. وإن حاولوا ذلك لوقت قصير، فستطردهم الكنيسة الكاثوليكية بسرعة، مثل الخنازير من مقارّ إلهنا المسيح وأماكنه المقدسة." لكن، لأن أنستاسيوس السيناوي قد طرح النقطة نفسها عند نهاية القرن السابع (انظر الهامش السابق)، فلا يمكن أن يكون ذلك هو القضية. أسلوب التشفي المتعالي كهذا ساد القرن السابع، وما أثاره هو هزائم بيزنطة على وجه الخصوص (انظر المدخل عن "مجادلون ضد اليهود" في هذا الفصل). إضافة إلى ذلك، في النوع الأدبي، يعاد استعمال الحجج القديمة غالبًا مع بعض التعديل.

(2) Bardy, "La littérature patristique des 'Quaestiones et Responsiones'" (1933), 328-32, 342; Haldon, "The Works of Anastasius of Sinai," 122-23.

(3) Richard, "Les véritables Questions d'Anastase," 55 n. 1، يفضل التفسير الأخير، لكن أي جواب حاسم يجب أن ينتظر حتى توجد نشرة نقدية للعملين. ففي بضع مخطوطات مثلًا، يضم *Questions to Antiochus Dux*، 36 أو 41 سؤالًا فقط؛ وأكملها فيها 136 سؤالًا (بافتراض أن رقم 137 وهي رسالة صغيرة مضادة لليهود، كيانًا منفصلًا)، والعديد منها جرى انتقاؤه من مجاميع أخرى بوساطة جامع لاحق. وعندما استخدم يوحنا الدمشقي (كتب في ثلاثينات القرن الثامن) العمل، كان فيه 100 فصل (ذكر ذلك في رسالته *De imaginibus oratio* 3, §59).

المذابح على أنفسهم.[1]
ولا يوجد أيٌ من هذه التفاصيل المعاصرة في أسئلة إلى أنتيوخوس دوكس.[2]

يعطي المؤلف إجابة لكل سؤال، كثيرًا ما تكون مدعومة بقائمة من الشواهد النصية مرتبة من سفر التثنية إلى العهد الجديد إلى ماكسيموس المعترف، ولهذا تتخذ الإجابة 98 شكل المقتطفات. مادة الموضوع منوعة لكنها في الغالب تعالج تفسيرات كتابية وتجنب الهرطقة والالتزام بالطقوس الدينية والقرابين المقدسة، وهناك مدونة أسئلة متميزة حول شؤون العلم الطبي الطبيعي. علاوة على ذلك، هناك محاولة واضحة لطرح معضلات الحياة اليومية على نحو واقعي جدًا، والتوكيد على أن الثروة والالتزامات الدنيوية لا تمنع المرء من أن يكون مسيحيًا صالحًا، ويحقق الخلاص.[3]

في أثناء جواب ما، يلاحظ المؤلف أن "الجيل الحالي" يواجه حقبة من الأزمات الروحية تشبه تلك التي تحمّلها أبناء إسرائيل خلال الأسر البابلي، لأننا "نرى إخوتنا خُدّام الإيمان مضطرين تحت وطأة الحاجة إلى العري والمشقات والكدح."[4] ويبدو هذا كأنه

(1) Anastasius of Sinai, *Questions*, no. 65 (= *PG* 89, 476B-477A, no. 16، رغم الافتقار إلى المقتطف المقتبس، الذي أورده Richard, "Les véritables Questions d'Anastase," 47)؛ قارن *Questions to Antiochus Dux* no. 121, *PG* 28, 676A. انظر Haldon, "The Works of Anastasius of Sinai," 135-36، والرقم 52 أيضًا.

(2) يمدنا النص المذكور في الرقمين 141- 42 أعلاه بمثال آخر. السؤال في الحالتين يخص كيفية إظهار حقيقة الكنيسة الكاثوليكية لمن لا ينتمي إليها، والجواب هو نفسه: بيّن امتلاكها للأماكن المقدسة. لكن أنستاسيوس يعطي وصفًا لمناظرة قصيرة في الإسكندرية سأل فيها خلقيدونيٌ مشاركين مونوفيزيتيين السؤال عما إذا كان على ملك ثري أن يسلم أملاكه لمؤمنين أم غير مؤمنين؛ وعندما أجابوا «للمؤمنين»، قال الأرثوذوكسي: «ذلك هو السبب في أن الرب عهد إلينا بكل الأماكن المقدسة والمقارّ الضرورية.» في *Questions to Antiochus Dux* no. 44, *PG* 28, 625C توجد الجملة الوحيدة: "تمامًا، مثلما أن ملكًا يودع غرف قصره وخزائنه الثمينة ويعهد بها إلى أكثر وزرائه أمانة، كذلك المسيح، فمنذ بداية ظهوره، عهد إلى الكنيسة الكاثوليكية بكل أماكنه المقدسة." ليس من المرجح كثيرًا أن وصف أنستاسيوس مجرد توسيع لهذه الجملة. والمحتمل أن النصين يعتمدان على مصدر مشترك يقتبسه أنستاسيوس بالكامل، لكن *Questions to Antiochus Dux* يلخصه.

(3) لمناقشة أكثر انظر Dagron, "Le saint, le savant, l'astrologue;" Haldon, "The Works of Anastasius of Sinai," 129-43.

(4) Anastasius of Sinai, *Questions*, no. 88 (= *PG* 89, 784C-785C, nos. 132-33)؛ الجزء المحال إليه هنا هو *PG* 89, 785B, no. 133.

تلميح إلى محنة المسيحيين اليوم تحت الحكم العربي، وهو وضع يبدو أنه أثار مجموعة من الأسئلة الجديدة. كيف يمكن لأحد أن يخلص امرأً من خطاياه، إن لم يعد بإمكان هذا الأخير الحضور إلى الكنيسة أو الصوم أو مراعاة ليلة العيد بحرية وعندما يريد، وأجبر على أشغال السخرة أو أخذ أسيرًا في حرب؟[1] وهل إن كل الشرور التي ارتكبها العرب بحق الأراضي المسيحية والمجتمع المسيحي دائمًا، نتيجة لإرادة الرب؟[2] ماذا قد يقول المرء بحق النساء المسيحيات اللواتي أسلمن أنفسهن للدعارة وهن جوارٍ وأسيرات؟ الجواب على السؤال الأخير يعتمد على ما إذا كن قد فعلن ذلك بسبب الجوع أو الحاجة، أو بسبب الفجور والمتعة.[3] لكن المسلمين يحضرون كطغاة فقط، ولا تلقى معتقداتهم أي اهتمام أكثر من ملاحظة أن أفكارًا من قبيل "أن الشيطان سقط بسبب عدم سجوده للإنسان (آدم)" تعود إلى "أساطير الهلّينيين والعرب."[4]

99 ألّف أنستاسيوس أيضًا، مجموعتين من القصص التوعوية. الأولى تحمل عنوان: "حكايات متنوعة للراهب المتواضع أنستاسيوس عن الآباء المقدسين في سيناء،" وتحتوي على أعمال أعضاء دير سيناء الأكثر جاذبية وأقوالهم، سواء أكان أنستاسيوس شاهدًا عليها بنفسه أو حكاها له أحد كان حاضرًا. هاتان المجموعتان جمعتا حوالي سنة 660،[5] بعد سنة

(1) نفسه، رقم 87 ; الجواب بأن الإيمان والتواضع مهمان بقدر الأعمال الخيّرة ورد في Richard, "Les véritables Questions d'Anastase," 48.

(2) Anastasius of Sinai, *Questions*, no. 101; *PG* 89, 484B, no. 17 يتكلّم عن *ta ethnē* وليس *oi Arabes* ويستخدم جواب أنستاسيوس الأصلي جزئيًا فقط.

(3) Anastasius of Sinai, *Questions*, no. 76 (= *PG* 89, 773A-C, no. 123).

(4) نفسه، رقم 80 (= *PG* 89, 776B-C, no. 126). قارن القرآن، سورة البقرة، 34: "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين." هذه العقيدة انتُقدت أيضًا في Leo-'Umar, *Letter* (Armenian), 301, and *Dēnkard*, 3.CCXLI.

(5) التاريخ الأبكر التقريبي بسنة 656 محدد بذكر حادث يخص مسلمين في سيناء وقع «قبل السنين العشرين الأخيرة» (*Narrat.*, A4 [= Nau, XXXVIII]). الإشارات الأخرى هي ذكر ثالاسيوس ([A42 [= XL])، وهو معاصر لماكسيموس المعترف، وحضور أنستاسيوس جنازة رئيس الدير ستيفانوس البيزنطي ([A5 (= II)])، رئيس أمناء القائد مؤريانوس (عاش في خمسينات القرن السابع، انظر Sebeos, XXXV, XXXVIII [tr. Macler, 138, 145-46]; Theophanes, 345؛ البلاذري، فتوح البلدان، 199.

من وفاة يوحنا كليماكوس.[1] ويبدو أن عرب ما قبل الإسلام في سيناء عاشوا بسلام نسبي مع الرهبان والمعتزلين، يطلبون مساعدتهم وقت الحاجة ويقومون بدور حملة الرسائل لهم، على الرغم من أنهم كانوا أيضًا، يتسببون بالأذى أحيانًا.[2] ولا ينظر أنستاسيوس صراحةً، إلى المسلمين نظرة إيجابية، فهو يسميهم الأمة التي لطخت القمة المقدسة ودنستها. وفي حكاية رؤية النار التي ظهرت على الجبل منذ بضع سنوات، يكتب غاضباً من بعض الساراكين، ويذكر أيضًا، الذين عبروا عن كفرهم وسبهم للأماكن والأيقونات والصلبان المقدسة. ويسخر منهم قائلاً إنه لم تحدث معجزة كهذه "في أي دين أو في أي كنيس لليهود أو للعرب."[3]

هذه النبرة أكثر شيوعًا في مجموعة أنستاسيوس الثانية، التي ألفت حوالي سنة 690 وعنوانها: "قصص مشجعة وداعمة للراهب المتواضع أنستاسيوس، وقعت في أماكن وأزمان مختلفة."[4] وهو يعلن هدفها الدفاعي بصراحة، 100 قائلًا إنه لم يختر إلا تلك القصص التي تخص إيمان المسيحيين وستجلب الكثير من الراحة لإخوتنا المأسورين ولكل من يصغي أو يقرأ بإيمان."[5] موضوع "إخوتنا المأسورين" يتردد خلال هذه المختارات، وجرى تقديم العديد من الأمثلة على التجارب القاسية التي تواجه أسرى الحرب المسيحيين. فبالقرب من البحر الميت في منطقة زوّرا وتيترافريجيا، عمل الأسرى القبارصة في ظروف مروعة، في الممتلكات العامة. والعمال المسيحيون الذين نفذوا أعمال سخرة شاقة في بلدة كليسما في

(1) Anastasius of Sinai, *Narrat.*, A18 (= Nau, XXXII). للأسف ثمة القليل من الاتفاق على تواريخ حياة يوحنا؛ انظر Chryssavgis, "John Climacus".

(2) Anastasius of Sinai, *Narrat.*, A20, A22 (أرسل يوحنا الأرسيليتي واحدًا من الساراكين إلى أيلة برسالة إلى صديق له)، A34 (= Nau, X, XII, XXIII). انظر Mayerson, "Saracens and Romans".

(3) Anastasius of Sinai, *Narrat.*, A4-5 (= Nau, XXXVIII, II).

(4) أعطى هذا التاريخ المصدر نفسه، C3، الذي يذكر إشاعة هي أن "هيكل الرب قد تم بناؤه الآن في القدس" وهي بالتأكيد إشارة إلى قبة الصخرة التي اكتملت سنة 72 هـ/ 691 (أو بعد ذلك بوقت قصير إن كان Blair, "What is the Date of the Dome of the Rock"، مصيباً). يثبت Nau, "Les récits inédits du moine Anastase," 8 أن مؤلف هذه المجموعة مختلف عن مؤلف الأولى في أنه "عامودي وخطيب" ورجل مهم له حواريه الخاص؛ ويتضح هذا بسهولة من حقيقة أنه الآن أكبر بثلاثين سنة تقريبًا. وأظهر Flusin, "Démons et Sarrasins," 388-89 أن المجموعتين B وC كانتا في الأصل مجموعة واحدة.

(5) Anastasius of Sinai, *Narrat.*, C4 (= Nau, XLI).

سيناء، رفض سيدهم اليهودي السماح لهم بحضور قداس على شرف العذراء مريم، لكنهم حصلوا على إنقاذ فوري عندما سقط هذ اليهودي ميتًا فجأة بشعاع نزل من السماء.[1] ومن بين الحالات الفردية، هناك قصة يوفيّميا وهي خادمة مسيحية لامرأة عربية في دمشق كانت تضربها كلما عادت من طقس التناول، لكن يوفيّميا واظبت على الطقس رغم ذلك، وأخيرًا أنقذها رجل ما، كان قد اعتاد على ذلك كما يبدو. وقصة جوّرج الأسود الذي ارتد عن دينه عندما كان طفلًا وعاد إليه بعد أن بلغ النضج، وخانه أحد رفاقه الأسرى فقتله سيده بسيفه.[2]

يلوح شبح الارتداد عن الدين ماثلًا بجلاء في عقل أنستاسيوس ومثّل مشكلة بالتأكيد: فقد اعترف له موسى بن أزارياس الذي يسكن قرب كليسما، بأنه قضى أزمانًا طويلة، مرتدًا عن المسيحية وعائدًا إليها.[3] ولمواجهة هذا التهديد، يبين أنستاسيوس في رسالته أن الساراكين عصبة مع الشياطين:

> لاحظوا جيدًا أن الشياطين يعدّون الساراكين أصحابًا لهم. ولذلك سبب، فهم ربما كانوا أسوأ حتى من الشياطين. في الواقع، الشياطين يخافون باستمرار من أسرار المسيح، أعني جسده المقدس...، والصليب والقديسين والرفات والزيت المقدس 101 والكثير من الأمور الأخرى. لكن هؤلاء الشياطين المتجسدين بهيأة البشر يطؤون كل ذلك بأقدامهم، ويسخرون منه ويحرقونه ويحطمونه....[4]

وهو يدعم حجته بأمثلة. ففي دمشق، رجل ممسوس يدعى سارتابياس أخبره شيطانه بأنه سيتركه مؤقتًا، إذ سيرافق جيش العرب في حملته على مضايق أبيدوّس في القسطنطينية، "لأن أميرنا أرسل حرسًا لأجل مساعدة رفاقنا العرب في رحلتهم إلى القسطنطينية." وقبل ذلك، سنة 660، شاهد أنستاسيوس بنفسه الشياطين يشاركون في أعمال التنظيف التي كلفهم بها المسلمون على جبل الهيكل. وحوالي سنة 670، كان موظف من دمشق يدعى يوحنا البوّستري، قد أرسل في مهمة من الحاكم (سيمبوّلوّس) للتحقيق مع فتيات ممسوسات

(1) Anastasius of Sinai, *Questions*, no. 28 (= *PG* 89, 745A-B, no. 96); *Narrat.*, C5.

(2) نفسه، (Euphemia) C12، C13 (جوّرج: انظر المدخل عنه في الفصل التاسع أدناه).

(3) نفسه، C8. في هذه الحكاية وغيرها، لا يذكر إلا أن الشخص أنكر المسيحية لا أنه اعتنق الإسلام.

(4) نفسه، CI.

في أنطاكيا. وعبر أفواههن، أخبر الشياطين الذين في داخلهن، يوحنا أن أكثر ما يخافونه لدى المسيحيين صليبهم والتعميد والقربان المقدس. وعندما سألهم أية عقيدة من بين كل عقائد العالم يفضلون، أجابوا: عقيدة أصحابنا... أولئك الذين لا يملكون أيًّا من الأشياء الثلاثة التي تكلمنا عنها، والذين لا يعترفون بابن مريم إلهًا وابن إله."[1]

ومرة أخرى، قبل بضع سنين، وصل عدد من البحارة المسيحيين "إلى المكان الذي يوجد فيه حجر هؤلاء الذين استعبدونا، وموضع عبادتهم،" حيث ضحوا بعدد لا يحصى من الأغنام والجمال. وعند منتصف الليل تقريبًا، أفاقوا ليروا "عجوزًا قبيحة مرعبة تظهر من الأرض" وتجمع رؤوس الأضحيات وقوائمها وتعود تحت الأرض. فصاح البحارة في بعضهم بعضًا: انظروا إلى أضاحيهم! إنها لا تذهب نحو الأعلى إلى الرب، بل نحو الأسفل. وأما العجوز فهي إيمانهم الخاطئ." رسالة هذه القصص واضحة: المسيحية هي العقيدة الوحيدة الصحيحة، وأن الإساءة إليها خطرة، كما اكتشف اليهودي رئيس العمال المسيحيين دافعًا حياته ثمنًا لذلك، وكذلك الساراكين الاثنان والعشرون الذين 102 ماتوا كلهم عندما رمى أحدهم سهمًا على أيقونة للقديس ثيُودوُر في ضريحه بالقرب من دمشق.[2]

أخيرًا، فإن أنستاسيوس موثوق في تأليف عدد من المواعظ. وربما كانت تلك التي تناقش "خلق الإنسان على صورة الرب" عمله الأخير، وكتبت بعد حوالي "عشرين سنة" من المجمع المسكوني السادس (681).[3] يحاول أنستاسيوس أن يعطي تاريخًا موجزًا للجدل المؤنوثيليتي، لكن القناعات الدينية وبُعد الزمن حرفت تتابع الأحداث، فغزوات العرب صارت مرتبطة في ذهنه بسياسات الإمبراطور كوُنستانس الثاني:

حين مات هيُراكليوس، قام حفيده بنفي مارتن، وفورًا، اندفع ساكن الصحراء

---

(1) نفسه، Cl (Sartabias)، C3 (جبل الهيكل: "قبل ثلاثين سنة")، Cll (يوحنا من بُصرى: "قبل عشرين سنة")؛ من أجل الأخير قارن *Qenneshre Fragment*, 130/118 (نوقش في المدخل عن "دانيال الرُّهاوي" في الفصل الرابع أدناه).

(2) Anastasius of Sinai, *Narrat.*, C7 (بحارة)، B2 (= Nau, XLIV: يقول 24 عربيًّا).

(3) Anastasius of Sinai, *Sermo* 3, PG 89, 1156D. واضح أن "عشرين" رقم تقريبي وأن تفاؤل أنستاسيوس قد يعني أنه كتب هذا بعد وقت قصير من الحرب الأهلية العربية 683- 92 عندما كانوا ما يزالون يعيدون ترسيخ حكمهم.

أماليك* لمهاجمتنا، نحن المسيحيون. وتلك كانت الهزيمة القطيعة والحاسمة الأولى للجيش الرّوماني. وأنا أتحدث عن سفك الدماء في گابيثا واليرموك وداثيمون** التي وقع بعدها الاستيلاء على مدن فلسطين وحرقها، حتى قيسارية والقدس. ثم كان تدمير مصر متبوعاً بتدمير الأراضي والجزر المتوسطية وكل أراضي الإمبراطورية الرّومانية. لكن حكام الرّومان وسادتهم لم ينجحوا في إدراك هذه الأمور. بل على العكس، استدعوا أشهر الرجال في الكنيسة الرّومانية وقطعوا ألسنتهم وأيديهم. ثم ماذا بعد؟ كانت العقوبة التي أنزلها علينا الرب بسبب هذه الأمور الخسارة التامة تقريباً للجيش والبحرية الرّومانية في فينيكس، والتدمير المتعاظم لكل الشعوب والأماكن المسيحية. ولم يتوقف هذا حتى هلك مضطهد مارتن بالسيف في صقلية. لكن ابن هذا الرجل كوّنستانتين الورع، الذي وحّد الكنيسة المقدسة بوساطة المجمع المسكوني.... هذا المجمع المبارك...أوقف في عشرين عاماً، التراجع الحاد لدى شعبنا وقلب سيف أعدائنا ضد بعضهم 103 بعضاً، وأراح البلاد وهدّأ الاضطرابات وكبح الاستعباد، وجلب السكينة والمواساة والسلام العميم.[1]

استخدام أنستاسيوس اسم أماليك للعرب يؤشر بوضوح تصوره لفتحهم وحكمهم. ومثل أماليك سفر القضاة، أُرسل العرب لأن "بني إسرائيل فعلوا الشر في عين الرب،" وفي هذه الحالة، اضطهاد كوّنستانس للأرثوذوكس. ومثلهم، "هجم العرب عليهم (الإسرائيليين)" و"دمروا أكثر الأرض،" لأن "عددهم وعدد جمالهم لا يحصى، ودخلوا الأرض بقصد

* [(Amalek) شعب يوصف في العهد القديم بأنه عدو للإسرائيليين، والاسم يشير إلى أب هذا الشعب الذي ينحدر من نسل عيسو وكانوا يعيشون في فلسطين عندما جاءها العبرانيون من مصر. وتطلق المدونات التاريخية العربية اسم العماليق على قوم عاشوا في الجزيرة العربية وتنسبهم إلى عمليق بن لاوذ بن إرم بن سام بن نوح. ويستخدم أنستاسيوس المصطلح هنا إسقاطياً، مقتبساً إياه من العهد القديم هنا ليشير به إلى العرب. المترجم]

** [گابيثا هي مدينة الجابية، وتقع في منطقة سهل حوران المتاخم لمرتفعات الجولان السورية من الشرق. وداثيمون هي داثن بالقرب من غزة، وقعت عندها أول معركة بين المسلمين بقيادة يزيد بن أبي سفيان وحامية رومانية بقيادة الپاتريكيان سيّرجيوس سنة 13 هـ، وانتصر فيها المسلمون وقُتل قائد الحامية. المترجم]

(1) نفسه، *PG* 89, 1156C. ستيفانوس السابائي (*Greek Life* VIII, 570 = *Arabic Life* L, 249)، كوّسماس المقدسي (انظر المدخل عنه في هذا الفصل) و Theophanes, 332 (مستمد من أنستاسيوس)، أيضاً يستخدم مصطلح أماليك مع الإشارة إلى العرب. الأخطاء في هذا المخطط تعمل ضد اقتراح أفتيشيوس (*Annales,* 2.15) أن أنستاسيوس يجب أن تعين هويته بالقائد بانيس، فهو لن ينسى بالتأكيد أنه كان قد خدم تحت إمرة هيّراكليوس.

تدميرها."

البطريرك جرمانوس (715- 730) و[قضية] تحطيم الأيقونات

عندما ضرب الطاعون المتكرر والغزوات الأجنبية العالمَ المسيحي في القرنين السادس والسابع، توجه البيزنطيون بشكلٍ متزايد، نحو السماء طلباً للعزاء والعون، واستُصرخت الأيقونات والرفات لتكون وسيطًا بين الرب والإنسان، سواء للدفاع عن المدن أو لحاجات الناس اليومية ومخاوفهم. لكن كان ثمة من نظر إلى هذه الظاهرة بقلق أو ريبة، وكان هناك "تيار خفي لتسخيف المعتقدات يجري في الواقع، خلال تاريخ الكنيسة بأجمعه من القرن الرابع وحتى القرن السابع."[1] هذا التيار التحتي برز إلى الواجهة بانتصارات العرب الكاسحة، كما اتضح من خلال تكاثر مفاجئ في الرسائل المعادية لليهود منذ أربعينات القرن السابع فصاعدًا، والتي كانت كلها تتضمن دفاعًا عن عبادة الصور. وظهر بشكل جليّ عدد متزايد من المسيحيين الذين ظنوا أن الكوارث الحالية كانت عقابًا على 104 خرقهم ذلك القانون الأساسي من العهد القديم، [المتمثل بـ] تحريم الوثنية التي كانوا منغمسين فيها إذ عبدوا الأيقونات.[2]

تحطيم الصلبان وبناء المسجد على جبل الهيكل، ومحو الصليب من العملات، وتحويل كنيسة يوحنا المعمدان في دمشق إلى مسجد، وانتشار الارتداد، كل هذه الأمور شغلت الأذهان أوائل القرن الثامن،[3] وبدأنا نسمع عن أعمال تخريب ارتكبها مسيحيون ضد الفسيفساءات التي تحتوي على صور.[4] وأَمْرُ يزيد الثاني [ابن عبد الملك] سنة 721، بأن

---

(1) Kitzinger, "The Cult of Images before Iconoclasm," 85.

(2) Brown, "A Dark-Age Crisis," 23-25. لاحظ كيف أن يوحنا الدمشقي يبدأ دفاعه عن الأيقونات (*De imaginibus oratio* 1, §5) باقتباس الوصية الأولى (سفر الخروج، 20. 3- 4).

(3) انظر Griffith, "Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on Venerating Images," 62-64؛ المؤلف نفسه، "Images, Islam and Christian Icons," 123-31.

(4) Schick, *Christian Communities of Palestine*, 180-219. واعتقد De Vaux, "Une mosaïque byzantine à Ma'in," 255-58 أن تاريخ أرضية الفسيفساء في كنيسة معين (719- 20) يشير إلى الإصلاح بعد الضرر الذي تسبب به تحطيم الأيقونات، لكن Piccirillo, "Umayyad Churches of Jordan," 34 يبين أن النقش جزء من الرصف الأصلي للطريق.

"الصلبان يجب أن تكسر في كل مكان، وأن الصور التي كانت في الكنائس يجب أن تمحى"[1] قد لا يكون دشن الخلاف حول تحطيم الأيقونات بين البيزنطيين، لكن مرسوم يزيد ومرسوم الإمبراطور ليوّن الثالث سنة 730 أدخل قوة إمبراطورية إلى النزاع وجعله قضية أعظم بكثير.[2] على الجانب العربي كان ثمة ميزان متذبذب إلى حد ما. فقد صارت العروض العلنية للعبادة المسيحية تتعرض للهجوم، لكن كان المجال الخصوصي شأنًا شخصيًا يتساوى فيه المسلمون وغير المسلمين، كما أعلن خلَف يزيد الثاني، هشام [بن عبد الملك] عندما ألغى مرسوم يزيد.[3] وفيما يخص البيزنطيين، كان الأمر أطول مدة وأكثر صدمة بكثير، وقد تملكهم لما يزيد عن قرن.[4]

105 كان جرمانوس هو البطريرك خلال حكم ليوّن الثالث، لذلك فقد تورط في قضية تحطيم الأيقونات الرسمية منذ بدايتها. ففي أوائل عشرينات القرن الثامن، وجد فرصة للكتابة إلى كوّنستانتين أسقف ناكوّليا في آسيا الصغرى، الذي بدأت به «هذه الهرطقة» وواضح أنه «أيد العقيدة الكتابية القائلة أن لا شيء مخلوق يستحق العبادة الإلهية.»[5] بعد ذلك بقليل، وبّخ أسقف أبرشية أخرى في آسيا الصغرى الغربية، وهو توّماس من كلاوديوّپوّليس، الذي حرّض على التطهر من الأيقونات. وتُقرأ رسالته إلى توّماس بوصفها دفاعًا عن تقديس الأيقونات.[6] والحجج تقليدية بشكل كبير، لكن المثير للاهتمام إدانته لليهود والمسلمين على

(1) Hist. Patriarchs XVII, PO 5, 72-73؛ انظر Vasiliev, "The Iconclastic Edict of the Caliph Yazid II".

(2) ثمة اتفاق في السياسات حدث أيضًا في تسعينات القرن السابع على قضية سك العملة في مناطق عبد الملك وجوستينيان الثاني (Breckenridge, *The Numismatic Iconography of Justinian II*, 69-77.)

(3) King, "Islam, Iconoclasm and the Declaration of Doctrine," 268-71. يقدم Reenen, "The Bilderverbot" مسحًا مفيدًا للتقارير الإسلامية بشأن الصور لكن استنتاجه (في صفحتي 69- 70) أن هذه نشأت في الحقبة 720- 775 تخبرنا أكثر عن بدايات المعرفة بالإسلام أكثر مما تخبرنا عن الرفض الإسلامي للأيقونات. انظر أيضًا Bashear, "The Images of Mecca".

(4) عن الأوجه المختلفة لهذه الظاهرة انظر Bryer and Herrin, *Iconoclasm*.

(5) Germanus, *Ep. ad Constantinum episcopum Nacoliae*, *PG* 98, 164B. عن تحطيم الأيقونات في آسيا الصغرى قبل سنة 726 والتمعن في رسالتي جرمانوس إلى كوّنستانتين وتوّماس انظر Gero, *Byzantine Iconoclasm...Leo*, 85-93، و Herrin, *Formation of Christendom*, 331-33.

(6) مناشدة جرمانوس لمثال محب الأيقونات «أباطرتنا الموقّرين المحبين للمسيح» (*Ep. ad Thomam episcopum*)

تحقيرهم استخدام المسيحيين للأيقونات:

> ما يستحق عناية خاصة أكثر منا، أن ملامات من هذا النوع، ليس الآن فحسب، بل غالبًا، قد أثارها علينا اليهود وعبدة الأوثان الحقيقيين الذين كانت نيتهم تلطيخ عقيدتنا النقية المقدسة... كلمة الحقيقة تسكت أفواه هؤلاء بذكر شناعاتهم الغريبة، ووصم الوثنيين ذوي الشرور وشناعات التضحية بالأغيار والأساطير، وجعل اليهود يخجلون ليس بتذكيرهم بالسقوط المستمر لآبائهم في الوثنية فحسب، بل أكثر، بتذكيرهم بمعارضتهم للشريعة الإلهية التي جعلوها محط التفاخر بالممتلكات.... أما العرب، فبما أنهم يبدون من ضمن أولئك الذين يثيرون هذه التهم ضدنا أيضًا، فسيكون كافيًا تمامًا لعارهم وتحقيرهم والاحتجاج ضدهم ابتهالهم الذي يقومون به حتى هذا اليوم 106 في البرية إلى حجر جامد، أعني ذلك الذي يسمى *كوّبار*، وسائر كلامهم الفارغ الذي تلقوه إرثًا من آبائهم مثل الأسرار السخيفة لأعيادهم المقدسة.[1]

من الصعب القول إن جرمانوس كان يعرف أي شيء عن عبادة المسلمين حقًّا، على الرغم من أن المرء يجب أن يلاحظ أن ذكره «سائر كلامهم الفارغ الذي تلقوه إرثًا من آبائهم» ليس سوى اقتباس من رسالة بطرس الأولى 1. 18. والإشارة إلى حجر يسمى كوّبار تعكس سوء فهم متعمد على الأرجح، أدامه يوحنا الدمشقي ونيكيتاس وكوّنستانتين بوّرفيروّجينيتوس. فالأخير يقدم لنا حلًّا للّغز، عندما يكتب أن المسلمين «يسمون الرب ألّلا، ويستعملون وَ حرف عطف، ويسمون نجمة أفروّدايت [الزُّهرة] كوبار. ولهذا، هم يقولون: 'ألّلا و كوبار' »[2] وعلى الرغم من هذا قد يكون مستمدا من المعرفة بعبادات العرب قبل

(*Claudiopoleos, PG* 98, 185A) تؤشر أن الرسالة كانت قد كتبت بعد سنة 720 عندما توّج كوّنستانتين الخامس إمبراطورًا مساعدًا، وقبل سنة 730 عندما صرّح ليوّن علانية بتأييده تحطيم الأيقونات، ويحتمل قبل سنة 726 عندما دفع ثوران بركاني ليوّن إلى إعادة وضع أيقونة للمسيح على المدخل الرئيس للقصر مع صليب غير مزيّن (Nicephorus, §§59-60; Theophanes, 404-405)) ما لم يكن Auzépy, "La destruction de l'icône du Christ par Léon III", مصيبًا في أن صورة كهذه لم تكن قد وجدت في هذا الوقت.

(1) Germanus, *Ep. ad Thomam episcopum Claudiopoleos, PG* 98, 168A-D (tr. Mendham, 230-32).

(2) Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, XIV. انظر أيضًا المدخل عن "يوحنا الدمشقي" في الفصل الحادي عشر أدناه و Meyendorff, "Byzantine Views of Islam," 118-19.

الإسلام،[1] إلا أنه سوء قراءة متعمد أو سوء استعمال لعبارة الله أكبر، التي استعملها المسلمون كما يبدو منذ زمن مبكر جداً.[2] ثمة نواة لحقيقة وراء ذلك - يروي هيرودوتوس أن العرب «لا يؤمنون بأية آلهة أخرى ما عدا ديونيسيوس وأفرودايت السماوية،» وقد نقل هذا المؤلفون اليونانيون اللاحقون[3]- لكن السخرية كانت مقصودة بوضوح كرد سريع على تأنيب المسلمين للمسيحيين على كونهم يعبدون 107 إلهين (القرآن، النحل: 51، المائدة: 116)، وشكا أنستاسيوس السيناوي من أن العرب وجهوه للمسيحيين.[4]

إشارة جرمانوس الوحيدة الأخرى إلى المسلمين توجد في موعظة إحياء ذكرى خلاص القسطنطينيين من حصار العرب لمدينتهم سنة 718،[5] وهي احتفال بدور العذراء التي «هزمت وحدها الساراكين وثنتهم عن هدفهم الذي لم يكن الاستيلاء على المدينة فحسب، بل الإطاحة بالجلالة الملكية للمسيح» أيضاً. وخلال الخطبة، يجري تمثيل المسيحيين بالإسرائيليين [زمن موسى] «الذين يرون المسيح بعين الإيمان إلهاً ويعترفون لذلك، بأن الرب قد ولده حقاً.»

من جهة أخرى، يأخذ المسلمون دور المصريين الفجرة «الذين قالوا بحق المسيح: 'أنا لا أعرف الرب،' واعتقدوا بحق أمه: 'أنها امرأة بالطبيعة؛' فهي لا تستطيع أبداً، مساعدة

(1) يذكر ميدورف (نفسه، رقم 24) اقتراح ج. سابلوكوف أن البيزنطيين عرفوا الابتهال إلى أفرودايت السابق للإسلام؛ وأن وجود شيء كهذا أيده Rotter, "Der veneris dies im vorislamischen Mecca," 126-28، الذي يؤكد أن كلمة *Chobar /Koubar* اليونانية تعكس الصفة العربية (الكبرى) التي أطلقها عرب ما قبل الإسلام على فينوس.

(2) ومعناها مفهوم من المسيحيين: *Chron. Maronite*, 72.

(3) Herodotus, *Histories*, 3.VIII؛ مؤلفون آخرون اقتبس منهم Segal, "Arabs in Syriac Literature," 112-13. جرمانوس وبيزنطيون غيره ربما ربطوا أيضاً ما سمعوه عن تبجيل المسلمين لحجر مع معرفة سابقة إذ من المعروف منذ زمن طويل أن العرب عبدوا حجراً: (Clement of Alexandria, *Protreptica* IV, 106: *ton lithon*; Arnobius, *Adversus gentes* 6.XI, 222: *informem lapidem*; Maximus of Tyre, *Dissertationes* VIII.8, 87 [= Trapp, 19]: *lithos tetragōnos*).

(4) Anastasius of Sinai, *Viae dux* 1.1, 9 (= *PG* 89, 41A).

(5) Grumel, "Homélie de St. Germain sur la délivrance de Constantinople," 187-88، يستنتج من الافتقار إلى أية إشارة إلى دور الإمبراطور في النصر، أن الموعظة أُلفت بعد سنة 726، على الأرجح في الذكرى العاشرة سنة 728.

أولئك الذين يفتخرون بعونها.»[1] وتنتهي الموعظة بملاحظة متفائلة، أن المسلمين مثل المصريين سيُرمون في البحر، وأن المسيحيين سيحيون ليقاتلوا يومًا آخر.

كوسماس المقدسي (كتب منتصف القرن الثامن) وكتابة التراتيل

عندما زار يوحنا مؤسكوس وسوفرونيوس نيلوس رئيس دير سيناء في ثمانينات القرن السادس، وصلا وقت صلاة الغروب. وفي أثناء هذا القداس والاحتفال التالي بصلاة الصبح، لم يجر الترنم بالتراتيل. فسأل المسافران نيلوس متعجبَين من هذا الإغفال؛ لمَ لم يتبع عرف "الكنيسة الكاثوليكية الپاپوية؟" وردًا على اعتراضات رئيس الدير الأرثودوكسية، بيّنا إخفاقه في تضمين التراتيل الملزمة في زمنهم. كان ثمة كره للغناء لدى الرهبان منذ وقت مبكر؛ "أي نوع من الندم يمكن أن يكون" تساءل پامبو رئيس الدير المصري من القرن الخامس "عندما يقف الراهب في كنيسته أو صومعته ويرفع صوته مثل الثور؟" لكن ثبت أن غناء التراتيل شكّل جزءًا من طقوس الكنيسة بحلول نهايات القرن السادس.[2]

108 في حقبتنا، كان أكثر الأشكال شيوعًا، التقليد الذي كان له صفة ترتيلة المدح احتفالًا بهيجًا بأعياد المسيحية وأبطالها. تتكون هذه الترتيلة من تسع قصائد (رغم أن الثانية لا تتلى إلا في الصوم الكبير)، تتألف كل واحدة مما لا يقل عن ثلاثة مقاطع شعرية (*troparia* =Stanza)، ينظّم الأول (ويسمى *heirmos*) شكل الآخرَين. وتقوم كل قصيدة على -أو تلمح بطريقة ما إلى- واحد من الأصحاحات التسعة لسفر نشيد الأناشيد في الكتاب المقدس. ورغم أن هذه الصيغة كانت على نحو ما، مقيدة، إلا أنها أدت إلى إبداع كبير في التلاعب بموضوعات الكتاب المقدس هذه للتعبير عما لا يحصى من المواقف والأفكار والعواطف المختلفة.[3]

---

(1) Germanus, *Homily*, 195.

(2) اقتبس هذين الخبرين وناقشهما Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, 171-74.

(3) التريلات التسع هي: الخروج 15 (أغنية موسى للنصر بعد اجتياز البحر الأحمر)، والتثنية 32 (نصح موسى)، وصموئيل الأول 2 (أغنية حنّة)، وحبقّوق 3، وإشعياء 26، ويونا 3، ودانيال 3 (أطفال بابل الثلاثة)، والمباركة والتمجيد. هناك عملان تمهيديان مفيدان عن تأليف التراتيل البيزنطي هما Neale, *Hymns of the Eastern Church* (ولا سيما مقدمة الطبعة الأولى)؛ Tillyard, *Byzantine Music and Hymnography*;

أثار كازدان في مقالته حديثة العهد، سؤالًا عما إذا كان الشعر الديني يعكس ضلوع المؤلف في الخلافات السياسية والفكرية في أيامه.(1) وبرهن مَيندروّف منذ وقت طويل، أن تراتيل يوحنا الدمشقي تظهر بشكل واضح جدًا، أنه "ما زال يعيش في بيزنطة، بعقله وقلبه." فهو يصلي من أجل "انتصار الإمبراطور على أعدائه،" ويأمل بوساطة شفاعة أم الرب، أن الإمبراطور "سيطأ أمم البرابرة بقدميه،" ويؤيد "الملك حامل الصليب" بصفته "الدرع الذي يحمي ميراث المسيح من الأعداء المجدّفين،" ويناشد أم الرب أن تضع تحت قدمي الإمبراطور المحب للتقوى "أمة الإسماعيليين الذين يقاتلوننا."(2) يسعى كازدان إلى توجيه سؤاله مستعينًا بأعمال كوّسماس المقدسي الكاملة الذي يحيط بسيرته الشك للأسف، وتختلط بالأسطورة بقدر سيرة يوحنا الدمشقي.(3)

109 يكشف كازدان عن نزعة عسكرية لدى كوّسماس. فقد فُهم عبور موسى البحر الأحمر لدى الكتّاب البطريركيين بأنه تمثيل لانتصار الإنسان على عواطف النفس التي تستعبده، لكن كوّسماس يعدّه رمزًا لانتصار عسكري حقيقي، وتحطيم جبروت أماليك. والصليب عنده، سلاح قاهر، وهو الأداة التي يسحق بها المسيح الأعداء.(4) وحكاية الأولاد

Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*. يمكن الحصول على مصادر إضافية من Szövérffy, *A Guide to Byzantine Hymnography*.

(1) Kazhdan, "Kosmas of Jerusalem: His Political Views," 329.

(2) انظر Meyendorff, "Byzantine Views of Islam," 117-18، حيث ذكرت مراجع هذه الاقتباسات.

(3) انظر Kazhdan and Gero, "Kosmas of Jerusalem: His Biography". إلى حد أكبر من يوحنا الدمشقي، ليس ثمة معلومات حقيقية عن كوّسماس حتى القرن العاشر حين أصبحت أسطورية. يقول *Suidae Lexicon*, (no. 467) 2.649 ببساطة عنه إنه كان معاصرًا ليوحنا الدمشقي و"رجلًا عبقريًا ابتكر تناغم الموسيقى." في ترتيلتين له يسمي نفسه Hagiopolite [أظن أن معنى هذه الصفة المقدسيّ، أو ساكن مدينة القدس. المترجم]، لذا كان على نحو ما مرتبطًا بالقدس.

(4) Cosmas of Jerusalem, *Hymns*, canon 1, ode 6, *troparion* 1 (*Amalēk*)؛ انظر Kazhdan, "Cosmas of Jerusalem: His Political Views," 332-33, 340-43. مثلما تمت الإشارة في الهامش رقم 166 أعلاه، يستخدم عدد من الكتّاب اليونان مفردة أماليك للإشارة إلى المسلمين. ويسعى كازدان إلى تقوية حجته بإظهار أن كوّسماس استخدم مجموعة مختلفة من الصور ليوحنا الدمشقي، ويستنتج أن "مفهوم النصر على العرب تخلل قوانينه بينما لم يترك هذا الموضوع أية آثار في شعر الدمشقي (نفسه، 346)، لكن هذا يتعارض مباشرة مع استنتاج ميندوّرف المقتبس للتو.

اليهود الثلاثة في الأتون، كما يقول كازدان، قد أعطيت مسحة سياسية، إذ أن الاهتمام ليس مركزًا كثيراً على نجاتهم من النار سالمين، بقدر تركيزه على مواجهتهم لطاغية، وعدم خوفهم في وجه "غضبه الوحشي."[1] بإمكان كازدان أيضًا، أن يستنتج أن كوْسماس ظل فاترًا تجاه قضية تحطيم الأيقونات، متجاهلًا إياها لصالح الصليب المبجّل بإخلاص.[2]

المهمة التي أطلقها كازدان هائلة. فبعيدًا عن الشك المألوف في أصل المخطوط وتأليفه، هناك صعوبة إضافية هي أن التراتيل تفتقر إلى أي تحديد للزمان أو المكان، ويغمرها الخيال التوراتي. بل هو محق في أن بعض إشاراته إلى وجوب إدراك أفكار المؤلف في اختياره للصور وطريقة تناولها، والمرء يأمل أن متخصصين آخرين في البيزنطيات سيواصلون طريق كازدان في البحث.

ستيفانوس الساباني (ت. 794)

كتب سيرة حياة هذا العضو اللامع في دير مار سابا حوالي سنة 807 شخص يدعى ليوْنتيوس الدمشقي، الذي قضى وقتًا طويلًا مع ستيفانوس في سنواته الأخيرة. وثمة ترجمة لها من اليونانية 110 إلى العربية عملت في مارس سنة 903/ 290هـ، ومنها إلى اللغة الجوْرجية.[3] العمل متأخر جدًا نسبةً لغرضنا، لكني أريد أن أسحبه إلى اهتمام المؤرخين المسلمين،[4] بما أنه يقدم صورة حية لفلسطين من منتصف القرن الثامن حتى أواخره، ولارتباطاتها بسوريا

(1) نفسه، 334.

(2) نفسه، 337- 46.

(3) الترجمة أمينة إلى حد كبير رغم أن النسخة العربية تستخدم مفردات إسلامية أكثر (*Greek Life* IX, 572: *tōn Arabōn sēkos* تصبح في *Arabic Life* LII, 255: مسجد المسلمين)، وفيها انحرافات قليلة (IX, 572: *magaritēs* تصبح LII, 255: مقمّص [كذا]). النص اليوناني الوحيد الذي نشر حتى الآن بلا بداية، لكنه ملحق بالنسخة الجوْرجية (Garitte, "Un extrait géorgien de la Vie d'Etienne le Sabaïte," 78-90) والنسخة العربية (انظر الهامش التالي). أعطى مراجع إضافية Nasrallah, *Mouvement littéraire dans l'église melchite*, 155- 56. ومؤخرا أنجز Auzépy, "Etienne le Sabaïte et Jean Damascène"، وهي دراسة عن حياة ستيفانوس وبيئته وموقفه من الأيقونات.

(4) خصوصًا أن النسخة العربية التي أشار إليها Garitte, "Le début de la Vie de S. Etienne le Sabaïte"، قد نشرت الآن (انظر الفهرس أ أدناه).

ومصر.[1] العرب الذي ذكروا بكثرة هم البدو في الصحراء اليهودية،[2] لكننا نسمع أيضًا عن الخليفة في "بلاد الفرس" الذي اعتقل إلياس بطريرك القدس (768- 800) وسجنه؛ وعن يوحنا أسقف الكرك الذي تشاور مع حاكم دمشق وقاضيها حول قضايا متنوعة؛ وعن شخص يدعى ثيودور حاول اغتصاب كرسي إلياس مستخدمًا تأثيره على حاكم الرملة؛ وعن مسلم رافق مسيحيًا مريضًا إلى القدس ومار سابا حيث يستشفي المسيحيون، وتحول المسلم إلى المسيحية على يد ستيفانوس.[3]

مصادر مشكوك في نسبتها

يوحنا الإيرمۆپۆليتي

هناك مقتطف من سيرة حياة يوحنا الإيرمۆپۆليتي يقوم فيه المتكلم بتوبيخ شخص يدعى تۆماس لوصفه "الهاجريين" بالخبث. 111 إذ على المرء بدلًا من ذلك، أن يحبهم ويصلي من أجل تحولهم [إلى المسيحية] ويقدرهم أيضًا، لأنهم يُبقون الرهبان متيقّظين، ويحفظونهم من أن يكونوا ألاعيب للشياطين. في بداية المقتطف، يصبح تۆماس راهبًا في دير مار سابا على يد رئيسه نيكۆديموس. ويقال إن رئيس دير بالاسم نفسه قد استقبل كۆسماس ويوحنا الدمشقي في مار سابا. وعلى هذا الأساس، نسب هالكن يوحنا الدمشقي إلى منتصف القرن الثامن.[4] لكن كان ثمة أيضًا رجل اسمه نيكۆديموس مسؤول عن دير مار سابا في

(1) انظر .Mango, "Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest," 150-51

(2) Stephen the Sabaite, *Arabic Life* XV, 93-95 (صلوات ستيفانوس جعلت كلاب مخيم للعرب في الصحراء تستمر في النباح) ؛ *Greek Life* VIII, 569-71 = *Arabic Life* L, 247-49 (أنقذت صلوات ستيفانوس خادمتين شابتين زاهدتين مع أمهما من هجوم رعاة عرب) ؛ VIII, 571 = LI, 253 (بناء على طلب ستيفانوس، وافق العرب على ترك أيّل كانوا يطاردونه).

(3) Stephen the Sabaite, *Greek Life* II, 537 = *Arabic Life* XXIII, 131-35 (الخليفة: *prōtosymboulos* = أمير العرب الكبير) IV, 545 = XXX, 159 (الحاكم: *symboulos* = الوالي), V, 549 =XXXIII, 175-81 (الحاكم: *symboulos phosatou* = الأمير) IX, 572-73 = LII, 255-59 (مسلم ومسيحي مريض).

(4) كۆسماس المقدسي ويوحنا الدمشقي، *Life* XIX, 288؛ .Halkin, "Saint Jean l'Erémopolite," 14 استخدم المقتطف Schick, *Christian Communities of Palestine*, 97 دليلًا على العلاقات السيئة بين المسيحيين الفلسطينيين والعرب المحليين خلال العهد الأموي.

زمن الاستيلاء الفارسي على القدس سنة 614. وعلاوة على ذلك، أعقبه شخص يسمى توماس.[1] لذلك، من المرجح على الأقل، أننا يجب أن نضع يوحنا الدمشقي أوائل القرن السابع.

البردية اليونانية القبطية

ثمة نص مزيج من اليونانية والقبطية محفوظ ببردية توجد الآن في مدريد، اكتُشفت في بلدة بني حسن جنوبي مصر.[2] يوحي حضور اللغتين بأن سكان البلدة كانوا خليطًا. يقول الجزء اليوناني الذي يأتي أولًا ما يلي: (الوجه) من أجل مصلحتنا، من أجل أن نشعل معًا الحرب ضدهم، ومن أجل أن نقمع كل من ينتمي إلى معسكر العدو: (الظهر) نحن نصلي من أجل المواطنين المؤمنين الذين يعيشون بينهم." يواصل النص القبطي: "من أجل مدينتنا 112 وكل المدن، والأراضي والقرى، ومن أجل إيماننا المشترك." يبرهن فوتياديس على أن هذا النص مؤلف من صلاة (على الوجه) وجزء من طقس ديني (على الظهر) وأنه "أُرسل إلى المدن اليونانية والقبطية، بمناسبة حرب دينية." ويقول إنه كتب بخط يميز القرن السابع، ولهذا فمن المرجح أنه يشير إلى غزو العرب لمصر سنة 639- 640. وهذا ممكن، لكن الاحتلال الفارسي منافس جدير بالاعتبار على حد سواء.

بردية برلين رقم 10677

أصل هذه البردية من مصر وتحمل مرسومًا عربيًا يونانيًا يشتمل على (الشهادة) الإسلامية، مما يسمح بتحديد زمنها ما بين سنتي 698- 733. قبل هذا التاريخ، لم تكن الشهادة تظهر،

(1) Antiochus, *Ep. ad Eustathium, PG* 89, 1424C (Nicodemus), 1428A-B (Thomas). يقول Sophronius, *Life of John the Almsgiver* (paraphrase), §9 (ed. Lappa-Zizicas, 276) إن نيكوديموس هذا ساعد في بعثة أرسلها بطريرك الإسكندرية لافتداء عشرين أسيرًا لدى الفرس. يذكر Stephen the Sabaite, *Greek Life* XI, 588 = *Arabic Life* LXIV, 311 شخصًا يدعى توما كان شماس دير مار سابا، وبعد ذلك بطريرك القدس، وهو طبيب ماهر والمرجح أنه هو نفسه توماس الذي عُني بشهداء مار سابا سنة 797، لكن يحتمل أنه متأخر جدًا ليكون له أية صلة بنيكوديموس الذي استقبل يوحنا الدمشقي.

(2) حققها وترجمها Photiades, "A Semi-Greek Semi-Coptic Parchment"، الذي يصفها ببساطة بأنها "مخطوطة رقّية رقم 189 من مجموعة برديات مدريد" دون إعطاء أية إحالة إضافية. عن مكانة اللغتين اليونانية والقبطية النسبية في مصر في العصر القديم المتأخر انظر Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, 230-60.

وبعده كانت المراسيم بالعربية فحسب.[1] من بين محتوياتها، رسالة فصح باليونانية تعلن تاريخ أحد الفصح يوم 16 أبريل. وهذا يحصر تاريخ الرسالة بسنة 713 أو سنة 719 أو سنة 724، وكلها تقع في بطريركية أليكساندر الثاني (705- 730). موضوع رسالته هو رؤية الرب، وهو يعالج هذا الموضوع عبر التعارض الظاهري بين الآية 1: 14 من إنجيل يوحنا: "ورأينا مجده،" والآية 1: 18: " الله لم يره أحد قطّ،". رسالة ألكساندر هي أن الرب لم يكن مرئيًّا بوساطة الرموز والرؤى لآباء العهد القديم وأنبيائه فقط، بل كان مرئيًّا تمامًا لكثير من الناس في العهد الجديد في شخص يسوع. ثم ينتقل إلى علم اللاهوت المسيحي مؤكّدًا الموقف المؤنوفيزي عن "الطبيعة الإلهية- البشرية" والإرادة الواحدة في المسيح، داحضًا آراء الخلقيدونيين والهراطقة، قبل أن يختم بإعلان تاريخ الفصح.

تبرهن ماكول أن البطريرك كان "يرد على هجمات المسلمين على التقديس المسيحي لرسوم هذا الإله المرئي،" وبشكل خاص، على مرسوم يزيد الثاني سنة 721، ضد الصور، مما يسمح 113 لها بتحديد تاريخ الرسالة بسنة 724.[2] المسألة مثيرة للاهتمام، لكن تحتاج إلى تحديد. أولًا، لا يعالج البطريرك قضية التمثيلات الإنسانية للرب، بل الظهورات الإلهية للرب. علاوة، لا يبدو الكثير من الأمثلة الساندة التي قدمتها ماكول ملائمًا لزعمها. فعلى سبيل المثال، عندما يبصق الأصبغ ابن الوالي عبد العزيز [بن مروان] على أيقونة العذراء مع الطفل، هو لا يهاجم تجسيد الإله، بل يعترض على فكرة أن المسيح إله، ومن هنا كانت كلماته: "من هو المسيح الذي يجب أن تعبدوه مثل الله؟"[3] لكن المرء قد يوافق على أن موقف الإسلام المتشدد كان يدفع المسيحيين إلى اتخاذ موقف دفاعي، ومن الممكن كما تزعم ماكول، أنه رغم أن الديوفيزيتيين مقصودون بشكل رئيس، إلا أن أليكساندر كان يأخذ المسلمين في اعتباره جزئيًّا، عندما أوقع حرمانه الكنسي على "أولئك الذين يقولون إن

---

(1) كذا Cavallo and Maehler, *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period*, 114 (no. 52a). هذا هو الحال بشكل عام، لكنه ليس صحيحًا بشكل حاسم؛ فمثلًا، BL Or. 1060 تأتي بمرسوم يوناني-عربي ومؤرخة بـ 132 "لسنة الساراكين،" أي سنة 749 (Crum, *Coptic Manuscripts in the British Museum*, 186-87 [no. 398]).

(2) MacCoull, "The Paschal Letter of Alexander II," 35.

(3) *History of the Patriarchs* XVII, *PO* 5, 52؛ استخدمتها في MacCoull, "The Paschal Letter of Alexander II," 34.

الألوهية سريعة التأثر، وأولئك الذين يقولون إن المسيح المصلوب كان مجرد رجل وليس إلهًا بكامل شخصه."[1]

تيماثيوس العامودي

أشار بلَيك في كتابه عن الأدب اليوناني في فلسطين في القرن الثامن، إلى أن ثمة عددًا من سير القديسين حُفظ عن طريق الترجمة الجوْرجية فقط، وأعطى لذلك مثالًا بـ "حياة القديس تيماثيوس التي وصفت فيها شخصية هذا الممثل الأخير لمذهب العاموديين في سوريا (القرن الثامن) ومغامراته بأسلوب مميز تمامًا؛ فالصورة التي تكشفها هذه السيرة للحياة الدينية في سوريا لا تضاهى."[2] وبغض النظر عن هذه التوصية اللامعة، لم يجتذب النص أية دراسات. ولو أن ذلك كان لأن السيرة لا تتوفر إلا بنشرة كيكيليدز الجوْرجية، لكان مفهومًا، ولكن كان من السهل الوصول إليها في مخطوطة باريسية بنسخة أصلية باللغة العربية.[3]

114 قُدِّمت حياة تيماثيوس قبل انتمائه إلى الرهبنة العامودية باختصار نوعًا ما، فقد ولد في مقاطعة أنطاكيا وكان الأصغر بين أربعة أطفال، ومات والداه وهو لم يزل طفلًا، فتولت أخته مسؤولية تربيته. وفي سن السابعة، هرب من البيت بعدما ضربه أخوه الأكبر لفشله في مهمة حراسة الأغنام، فأخذه بعض القرويين الذي اعتنوا به حتى بلغ الرشد. عندها تلقى فكرة نبذ الدنيا والتحول إلى راهب، وأكدت له هذه الخطة رؤيا رآها، فسافر إلى القدس طلبًا للبركة من الأراضي المقدسة، وبمساعدة من زاهد مسن، صار تيماثيوس متمرسًا في حياة التنسك، لكنه بعدما قضى عددًا من السنين في أراضي القدس، قرر العودة إلى قرية أبويه حيث أقام هناك في صومعة بناها له بعض القرويين. وفي أحد الأيام دعاه بعض

(1) نفسه، 38.

(2) Blake, «La littérature grecque en Palestine au VIIIe siècle,» 377.

(3) Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, 71 (no. 259); Graf, *GCAL*, 1.522, 2.474. عن النشرة الجوْرجية انظر Garitte, "Bibliographie de K. Kekelidze," nos. 81, 140q. ثمة عدد من الاختلافات اليسيرة بين النسختين الجوْرجية والعربية (مثلًا تذكر النسخة الجوْرجية أن تيماثيوس غادر إلى القدس لأن أبويه بالتبني أراداه أن يتزوج ابنتهما، وتنص على أنه بقي في الصحراء اليهودية سبعًا وعشرين سنة؛ وكلا التفصيلين ليس موجودًا في النسخة العربية)، لكنهما متماثلتان بشكل جوهري. [عنوان النسخة العربية هو (سيرة القديس الفاضل الناسك تيماثيوس)، ومنها أخذت اسم هذا الراهب، الذي يسميه المؤلف تيموثي. المترجم]

الرهبان الذين يعرفهم لزيارة أنطاكيا معهم، وفي الطريق مروا على مسقط رأسه، وأُقنِع بالبقاء للاحتفال بعيد القديس جرْرج. وسرعان ما تم لم شمل تيماثيوس بعائلته، وأمضى ما تبقى من عمره في قريته راهباً عاموديًا. بقية السيرة وهي تعادل 70 بالمئة من النسخة العربية، مكرسة للمعجزات العديدة التي قام بها، فجعلته مشهوراً، وجذبت إليه الناس من كل الأرياف المحيطة، فضلاً عن المدن القريبة من أنطاكيا، مثل حمص وحلب.[1]

يصعب تحديد المعالم الزمنية لحياة تيماثيوس، إلا أن نهاية النص العربي تذكر أنه مات عن عمر الخامسة والثمانين سنة 257 هـ / 871. لكن، وفي عمر لا يمكن أن يقل عن الأربعين، التقى بثيؤدوّريت بطريرك أنطاكيا الملكي (حوالي 794- 811) وآزره عندما مَثُل أمام 115 الخليفة هارون الرشيد (786- 809) في بغداد.[2] وربما كان الأرجح أن تاريخ وفاته صحيح، وأن قصة البطريرك في بلاط الخليفة إضافة لاحقة.[3] رغم ذلك، قد يكون بلَيك مخطئاً في نسبة السيرة إلى القرن الثامن وربما بالغ في قيمتها التاريخية، لكنه كان مصيباً بالتأكيد في لفت الانتباه إلى هذا العمل الذي تُجوهل باستمرار، ويأمل المرء في أنه سيلقى قريباً، معالجة أكثر تعاطفًا.[4]

(1) ثلاث من المعجزات تتضمن مسلمين: رقم 1 تخص مسلمًا كان يزني بامرأة من البلدة وقاده تيماثيوس إلى التوبة؛ رقم 9 تحكي كيف أن شبحًا جعل مسلمًا مشاكسًا يتعرف على حقيقة المسيحية؛ رقم 12 تحكي كيف أنقذت صلوات القديس البطريرك ثيگدوّريّت من الإعدام على يد الخليفة هارون الرشيد وشفت ابن الأخير بزيت باركه القديس، وهو فعل جعله يحصل على امتيازات للمسيحيين من الحاكم العظيم.

(2) Timothy the Stylite, *Arabic Life*, fols. 112b (تقول الأخت إنها لم تر تيماثيوس من ثلاثين سنة، وعندها كان في السابعة) ، 132 a-133a (اللقاء مع ثيؤدوّريّت = المعجزة رقم 11)، 133a-137b (ثيؤدوّريّت أمام الخليفة = المعجزة رقم 12).

(3) Eutychius, *Annales*, 2.51-52، و Bar Hebraeus, *Chron. syriacum*, 134، كلاهما يرويان قصة مماثلة، حيث شفيت محظية هارون الرشيد المفضلة من بطريرك الإسكندرية الملكي وجبرائيل بن بختيشوّع على التوالي.

(4) أعلمني الأستاذ سيدني گريفيث Sydney Griffith أن تحقيقًا وترجمة للنسخة العربية قد أعدهما جوْن سي. لاموّرو John C. Lamoreaux من جامعة ديوك، أميركا.

الفصل الرابع
مصادر سريانية غربية وقبطية وأرمينية(1)

قطعة عن الفتح العربي

على وجه الورقة الأمامية لمخطوطة سريانية تعود إلى القرن السادس، وتحتوي على الإنجيل وفقًا لمتّى والإنجيل وفقًا لمرقس، ثمة القليل من الأسطر المخربشة عن الفتح العربي، وهي باهتة الآن، والمدخل التالي هو الذي يمكن قراءته أكثر: 117

(1) المصادر المسيحية الشرقية غير اليونانية للقرنين السابع والثامن قام بمسحها Albert *et. al., Christianismes orientaux*, 144-49 (الأرمينية)، 87- 213 (القبطية)، 226- 28 (الإثيوبية)، 276- 90 (الجوّرجية)، 356- 58 و 362- 73 (السريانية). عن المؤلفين الأرمينيين انظر أيضًا Thorossian, *Histoire de la littérature arménienne*, 101-12; Inglisian, "Armenische Literatur," 165-77; Etmekjian, *History of Armenian Literature*, 183-241. عن المؤلفين القبط انظر أيضًا *C.E., s.v.* "Literature, Coptic"، الذي يتضمن فهرسًا مفيدًا. عن المؤلفين الإثيوبيين انظر أيضًا Littmann, "Äthiopische Literatur". عن المؤلفين الجوّرجيين انظر أيضًا Deeters, "Georgische Literatur," 131-37. عن المؤلفين السريان انظر أيضًا Assemani, *BO* 1 and 2; Wright, *Short History of Syriac Literature*, 134-66; Duval, *Littérature syriaque*, 374-79, 383-85; Baumstark, *GSL*, 242-84, 335-43; Chabot, *Littérature syriaque*, 81-93; Baumstark and Rücker, "Syrisch Literatur," 190-95; Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, 170- 87؛ برصوم، اللؤلؤ المنثور، 272- 323؛ Brock, "Syriac Sources for Seventh-Century History," 18-20, 28, 32-36. [... فقرة من ستة أسطر يتحدث فيها المؤلف عن ترجمته لبعض التسميات السريانية التي تخص العرب والمسلمين إلى اللغة الإنكليزية لم أر داعيًا لترجمتها لكني راعيت مضمونها في ترجمتي للكتاب كله. وبالمناسبة المقصود بالسريانية الغربية مناطق سوريا وبلاد النهرين. بينما السريانية الشرقية مناطق وسط وجنوب العراق وبلاد فارس والخليج العربي. المترجم]

في شهر يناير، أخذ {أهل} حمص الأمان على حياتهم،[1] والكثير من القرى خرّبها القتل الذي قام به {عرب} محمد، وذُبح الكثير من الناس و{أُخذوا} أسرى من الجليل إلى بيت .... ويوم {السادس والعـ}ـشرين من مايو، ذهب الساقـ{يلا}{را*}{...} من مقاطعة حمص وطاردهم الرّومان {...}.[2]

ويوم العاشر {من أغسطس} هرب الرّومان من مقاطعة دمشق، {حيث قُتل} الكثير {من الناس}، عشرة آلاف تقريبًا. وبعد انقضاء {السنـ}ـة، جاء الرّومان. وفي العشرين من أغسطس، سنة تـ{سعمئة} وسبع {وأربعين}، تجمع في گابيثا {عدد كبير من} الرّومان، فقُتل الكثير {من الر}ومان، خمسون ألفًا {تـ}ـقريبًا.[3]

غير هذا، ثمة كلمات متفرقة يمكن تمييزها. كتب رايت، وهو أول من لفت الانتباه إلى القطعة، أنها "تبدو ملاحظة معاصرة للأحداث تقريبًا،" وهو رأي وافق عليه نولدكة.[4] ولم يقدم أحد من الباحثيْن دليلًا يؤيد تأكيده، لكن ورود كلمة "رأينا" في السطر 13، وحقيقة أن كتابة الملاحظات لأغراض تذكارية على صفحات الإنجيل الفارغة كانت ممارسة شائعة، في صالحه. من المهم جدًا، أن المقطع يتطابق مع أحد التواريخ المعروفة في المصادر العربية لمعركة گابيثا (المفروض أنها هي المعروفة باليرموك) أي 20 أغسطس سنة 947 س/ 12 رجب سنة 15 هـ (636)، وتحمل شبهًا بملاحظات معينة في ثيوفانيس، لكن دوْنر محق في نصحه بالحذر مع الأصل المجهول للنص وعدم اكتماله الغالب.[5] 118

(1) *Shqal meltā l-ḥayyhōn* [بالسريانية] أي تعهدوا بالخضوع مقابل حياتهم.

* [لقب موظف رسمي في الدولة البيزنطية ذي مسؤوليات مالية وإدارية عليا. المترجم]

(2) قارن Theophanes, 337: "عندما جاء (ثيوْدوْر الخازن/ساقيلاريوس) إلى حمص، لقي حشدًا من الساراكين الذين ذبحهم مع أميرهم وطرد البقية بعيدًا إلى دمشق."

(3) *Fragment on the Arab Conquests*, ll. 8-11, 14-16, 17-23؛ كل ما يظهر بين قوسين متموجين غير مقروء في الأصل، لذا أية حروف/ كلمات منها هي مخمّنة.

(4) Wright, *Catalogue*, 1.65 (no. 94); Nöldeke, "Zur Geschichte der Araber," 76.

(5) Donner, *Early Islamic Conquests*, 144؛ لاحظ أن Anastasius of Sinai, *Sermo* 3, *PG* 89, 1156C، يفرق بين معركتي الجابية واليرموك.

توما الكاهن (كتب حوالي سنة 640)

حيرت محتويات مخطوطة المتحف البريطاني السريانية المرقمة 14643 عددًا من الباحثين وأحبطتهم لافتقارها الظاهر للتماسك. فهي تتكون من مجموعة من النصوص ذات طبيعة متنوعة جدًا:

1. رسائل جغرافية (مجزأة).
2. أنساب من آدم إلى أبناء يعقوب.

"تسجيل لقضايا متنوعة" يوضحه المؤلف لاحقًا: "وضعتُ في جداول، أسماء الملوك الوثنيين، من إبراهيم حتى السنة العشرين من عهد كوّنسانتين، والأحداث التي وقعت على عهودهم، وكتبتُ سردًا لإظهار كيفية خضوعهم للروّمان."

3. "جداول زمنية من إبراهيم ونينوس ملك الآشوريين حتى السنة العشرين من عهد كوّنستانتين، الملك المظفر" في الواقع، هي ملخص لحوليات يوسيبيوس.
4. تكملة لحوليات يوسيبيوس حتى السنة الثلاثين من عهد هيّراكليوس.

قد يرى المرء هذه الأقسام تشكيلًا لتوليفة واحدة، وهي حوليات خصوصية للعالم نوعًا ما، لأنها تظهر فعلًا، افتقارًا معينًا للوحدة. ويتداخل القسمان 3 و4، لكنهما يتسمان بطابع مختلف؛ فالأول يركز على العهد القديم ويسعى إلى إظهار نقاط معينة (الشريعة التوراتية تسبق الديانات اليونانية، والروّمان ورثة التاج الذي منحه الله)، بينما يتعامل الثاني أكثر مع تاريخ الكنيسة ويسلسل الأحداث ببساطة. المشكلة تأتي مع القسمين الأخيرين:

5. "توضيح للسنين يقدم معلومات عن مسائل متنوعة" تستمر في تقديم مجموعة من الملاحظات اللاهوتية والتاريخية دون ترتيب زمني أو موضوعي واضح.
6. قائمة مفصلة بـ "أية تواريخ وتحت حكم أي ملوك عُقدت المجالس الكنسية"، تنتهي بإدانة خلقيدونيا.

119 اقترح لاند – أول محقق للنص – أن المؤلف اليعقوبي المذهب الذي يعود لمنتصف القرن السابع، كتب تكملة ليوسيبيوس، جرى إعادة تحريرها بعد قرن تقريبًا، حيث أضيفت

قوائم بالمجالس الكنسية والخلفاء.(1) بينما عدها آخرون مجرد مجموعة من الوثائق المنوعة.(2) ومؤخرًا، حاول بالمر، بالتقاطه لأول كلمة من القسم السادس وهي كلمة "تفسير"، أن يعرضها على أنها قراءة سرية للتاريخ مضادة للخلقيدونيين.(3) وثمة إشارات إلى أن رجلًا واحدًا قام بجمع القطعة كلها. وينتهي كل من القسمين الخامس والسابع بهجوم على خلقيدونيا، ويشترك القسمان الخامس والسادس في ملاحظة مشتركة تربط بين زلزال سنة 629 وعقد هيْرا كليوس لمفاوضات سلام مع القائد الفارسي شهرباراز، وبنائهما لكنيسة معًا. ويبدو أن هذا الرجل هو الكاهن توما الذي يذكر نفسه بتواضع، في نقطة معينة:

> سنة 947 (635- 636)، الإعلان 9، غزا العرب سوريا كلها وانحدروا نحو بلاد فارس وفتحوها. وتسلق العرب جبل ماردين وقتلوا الكثير من الرهبان [في أديرة] قيْدار وبْناتا. وهناك مات الرجل المبارك شمعون، بواب قيْدار، أخو توما الكاهن.(4)

لا يحمل تسلسل الأحداث الذي تموضع فيه هذه الملاحظة، تواريخَ إعلان من السنة التي أخذت فيها ماردين وريْشْعَينا حتى تحرير بلاد النهرين. وقد يعني هذا أن توما عاش في منطقة ماردين قرب أخيه، على الرغم من أن الإعلانات تذكر باستمرار على نحو غير مطّرد. ويوحي ذكر حكم هيْرا كليوس مدة ثلاثين سنة، نهاية القسم الخامس والافتقار إلى أي حدث بعد ذلك، بأن 120 اليوميات اكتملت سنة 640 عندما كان هيْرا كليوس في سنته الأخيرة. وتتضمن الورقة الأخيرة من المخطوطة، قائمة للخلفاء حتى يزيد بن عبد الملك (ت. 724)، لكن هذه القائمة يجب أن ينظر إليها على أنها مادة منفصلة، كما أكد ذلك التعبير المقتضب

---

(1) Land, *Anecdota syriaca*, 1.168؛ وهو يعطي تحليلًا مفيدًا للنص في 1. 165- 77.

(2) مثلًا Baumstark, *GSL*, 182-83, 247; Witakowski, *Pseudo-Dionysius*, 80-81.

(3) انظر Palmer, "Une chronique syriaque" and *West-Syrian Chronicles*, 5-12، الذي يوفر مناقشة مثيرة للاهتمام عن العلاقات المتداخلة بين الأقسام السبعة. فكرته أن مدوني الحوليات لم يكونوا مجرد جمّاعين، بل كتبوا ليخدموا أهدافًا أخلاقية ودينية وسياسية" (نفسه، 28)، صحيحة بالتأكيد، وقد أثبتها مؤخرًا Ferber, "Theophanes' Account of the Reign of Heraclius" (ضد Krumbacher وProudfoot)، وأثبتتها Crone, "Review of *Kitāb al-Ridda wa 1-Futūḥ* and *Kitāb al-Jamal* ... By Sayf b. 'Umar" (ضد Noth).

(4) Thomas the Presbyter, *Chronicle*, 148.

"انتهت" عند نهاية القسم السابع.[1]

أكثر ملاحظة إثارة للاهتمام عن المسلمين هي التالية:

سنة 945، الإعلان 7، يوم الجمعة 4 فبراير (634) الساعة التاسعة، وقعت معركة بين الرّومان وعرب محمد في فلسطين على بعد اثني عشر ميلًا شرقي غزة. وقد هرب الرّومان تاركين وراءهم الپاتريكيان بْريردن[2] الذي قتله العرب. وقتل هناك نحو 4000 قروي فقير من فلسطين؛ مسيحيين ويهود وسامريين، وخرب العرب المنطقة كلها.[3]

هذه أول إشارة واضحة إلى محمد في مصدر غير إسلامي، ويمنح تأريخها الدقيق جدًّا، الثقة بأنها مستمدة كليًّا من اطلاع مباشر. ويتفق الوصف عادة مع معركة داثن التي يقول المؤرخون المسلمون أنها وقعت قرب غزة في ربيع سنة 634.[4]

موعظة عن قديسي بابل الصغار

كان تفاني هؤلاء الصغار المقدسين الثلاثة ذائع الصيت في مصر، وثمة الكثير من الكتابات التي تحتفي برفضهم الشجاع للانصياع لطلب نبوخذ نصر بأن يسجد الكل لصنمه. وثمة موعظة طويلة نوعًا ما، تعالج قصتهم وقصة النبي دانيال، وتنتهي بهذا المقطع:

121 أما نحن، أحبائي، فدعونا نصُم ونصلّ بلا توقف ونلتزم بوصايا الرب لعل بركة آبائنا كلهم الذين أرضوه، تنزل علينا. فلنصم ليس مثل قتلة الرب اليهود، ولا مثل الساراكين المضطهِدين الذي أسلموا أنفسهم للدعارة، وذبحوا وأسروا بني البشر، قائلين: "نحن مثلكم نصوم ونصلي." ولا يجب أن نصلي مثل أولئك الذين ينكرون آلام

(1) انظر المدخل عن «حوليات قصيرة» في الفصل العاشر أدناه.

(2) Land, *Anecdota syriaca*, 1.116 و Gil, *History of Palestine*, 38-39 يقرآنها "في الأردن" وهي تبدو قراءة غير معقولة جغرافيًا ولغويًا؛ Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 12، يقترح الاسم الأرميني ڤاردان (وردان بالعربية).

(3) Thomas the Presbyter, *Chronicle*, 147-48.

(4) البلاذري، فتوح البلدان، 109، ويقول ياقوت، معجم البلدان، 2. 514- 15، إن داثن حيث وقعت أول معركة للمسلمين، كانت "إحدى قرى غزة." ويذكر Anastasius of Sinai, *Sermo* 3, *PG* 89, 1156C، و Theophanes, 332، هزيمة رومانية في داثيمَوْن/ داثيسمَوْس.

الخلاص لربنا الذي مات من أجلنا لتحريرنا من الموت والهلاك، بل دعونا نصم مثل آبائنا الرسل الذين خرجوا إلى العالم كله، يعانون الجوع والعطش، محرومين من كل شيء... دعونا نصم مثل موسى النبي الأكبر، وإلياس ويوحنا، ومثل النبي دانيال والقديسين الثلاثة في أتون النار.[1]

ليس لدى المؤلف حب للحكم العربي كما هو واضح، والتأكيد على القتل والاستعباد فضلًا عن فرض الضرائب والحكم الاستبدادي، يوحي بأن الموعظة ألقيت بعد وقت ليس طويلًا من الفتح العربي، ربما في أربعينات القرن السابع. والإشارة إلى صوم الساراكين وصلاتهم مثيرة للاهتمام، لكنهما من وجهة نظر المسيحي يرمزان بقوة إلى التقوى، لدرجة أن هذه الإشارة قد لا تعني أكثر من أن العرب يدّعون مخافة الرب.[2]

جبرائيل القرتميني (ت. 648)

"عندما غزا كسرى بلاد النهرين وطرد الرّومان منها، أصدر أمرًا في الوقت نفسه، بطرد الأساقفة الخلقيدونيين من كنائسهم، وأن تعطى هذه الكنائس لليعاقبة."[3] لذلك صار الأخيرون أقوياء في هذه المنطقة ولا سيما رئيس دير قرتمين وقتها، دانيال عزّايا (614-633) الذي "صار مطرانًا على أربع مقاطعات: تيلّا وماردين 122 ودارا وطور عبدين."[4] وقد أعقبه في هذا المنصب جبرائيل من بيْث قسطان "الذي أحيا في حياته رجلًا ميتًا وفعل معجزات أخرى عجيبة."[5] رويت هذه الأمور في كتاب سيرة جبرائيل التي تؤلف جزءًا من ثلاثية عن أشهر آباء قرتمين، والجزءان الآخران كانا عن مؤسّسي الدير صموئيل

(1) *Homily on the Child Saints of Babylon*, §36 (tr. de Vis, 99-100).

(2) مخادع نشط في منطقة دارا منتصف القرن الثامن حث الناس: "توبوا وصوموا وصلّوا، لئلا تفتح الأرض فمها وتبتلعكم" (*Chron. Zuqnin*, 286). وفي موعظة اضطر القديس بطرس للقول عن "الأمم التي تعبد الله لكنها لا تقبل الابن أو الروح القدس" إنهم حتى لو صاموا وصلوا بشدة، فلن يكون لهم موضع في مملكة السماء (Theophilus of Alexandria, *Arabic Homily*, 393-97).

(3) *Chron. 1234*, 1.224.

(4) *Chron. 819*, 10؛ انظر Palmer, *Monk and Mason*, 152-54، عن الوضع.

(5) *Chron. 819*, 11. في السيرة، يحيي جبرائيل ثلاث جثث، وهذه الملاحظة زائدًا ملاحظة عن أن جسد جبرائيل نبش بعد 130 سنة من موته من أجل وقف الطاعون، تخبراننا أن السيرة لم تكتمل قبل القرن التاسع (Gabriel of Qartmin, *Life* XVI-XVIII, 76-80; XXVII, 90-91).

وشمعون.[1]

الكثير من كتاب سيرة جبرائيل إما أنه خيالي أو ملفق من مصادر أخرى، ولا يستحق التصديق إلا سيرة حياته في نهاية الكتاب. وواضح أنها كانت مفصولة فيما مضى، لأنها تتناقض مع عناصر من السيرة مثلاً، تجعل جبرائيل شماسًا قبل أن يصبح راهبًا:

وكان مجموع سني سيدنا جبرائيل أربعًا وسبعين. في الخامسة عشرة أصبح تلميذًا تحت نير حياة الرهبنة. وفي العشرين أصبح شماسًا، وفي التاسعة والثلاثين صار رئيسًا للإخوة، وفي الخامسة والأربعين صار كاهنًا أو قسيسًا، وفي الستين رُسّم قديسًا، وجلس على الكرسي الأسقفي أربع عشرة سنة وسبعة أشهر وثلاثة وعشرين يومًا.[2]

يظهر العرب مرتين فقط في السيرة: الأولى "عربي ما" من صحراء العرب في الجنوب، وهو تاجر ثري أودع ذهبًا لدى راهب في دير قرتمين عندما كان في رحلة تجارية. وقد استلزم موت هذا الراهب بعد ذلك، شفاعة جبرائيل عندما عاد التاجر مطالبًا بماله.[3] المرة الثانية كانت لقاء جبرائيل بالخليفة عمر:

123 ذهب هذا السيد جبرائيل إلى حاكم (أَحيد شُلطانا) أبناء هاجر الذي كان عمر بر خطاب، في مدينة جزيرتا. واستقبله عمر بسرور عظيم. وبعد أيام قليلة، قدم الرجل المبارك التماسًا إلى الحاكم وأخذ موافقته على الشرائع والقوانين والأوامر والنواهي والأحكام والمبادئ المتعلقة بالمسيحيين والكنائس والأديرة، وعلى ألا يدفع الكهنة والشمامسة ضريبة الرؤوس،[4] وعلى أن يعفى الرهبان من أية ضريبة (مَدَتّا).

(1) Palmer, *Monk and Mason*, 13-17، يناقش ثلاثية قرتمين؛ نفسه، 155- 59، يقوّم سيرة حياة جبرائيل.

(2) Gabriel of Qartmin, *Life* XXIII, 88. في *Chron. 819*, 11، أنه نُصّب أسقفًا سنة 945 س/ 633- 34؛ في *Life* XI, 72، سنة 965 ولا بد أنه خطأ لأنها تقول إنه يتزامن مع انسحاب الفرس من بلاد النهرين.

(3) Gabriel of Qartmin, *Life* X, 67-71. هذه القصة كانت بالتأكيد تقريبًا قد كتبت بعد وقت من موت جبرائيل، ذلك أنها تختتم بملاحظة دفاعية: بصلوات جبرائيل، تكلم الراهب الميت كاشفًا عن مكان المال؛ وهذا ما أثر جدًا في العربي حتى أنه خرّ راكعًا وهو يشهد "أن لا إله إلا المسيح المجد له إلى الابد"...؛ لاحظ تشابه الجزء الأول [من العبارة] مع شهادة المسلمين)، وتعمّد بعد ذلك. من الممكن أن هذه القصة أخذت من سيرة حياة مار حبيب (ت. 707) أسقف الرُّها الذي رويت عنه حكاية مماثلة (*Chron. Zuqnin*, 160-63).

(4) في المخطوطة كلمة پقرتا، يقترح Palmer, *Monk and Mason*, 159، قراءتها "فقرة" (پقاري) وعدّها مناظرة لعبارة "ضريبة على الرقبة". [ضريبة الرؤوس هي الجزية الإسلامية. المترجم]

وكذلك، على ألا يمنع الگونگ الخشبي،* ولا أن يمنعوا مما قد يتلونه من تراتيل أمام الجنازة عندما يجري إخراجها من البيت للدفن، إلى جانب الكثير من الشعائر الأخرى. كان هذا الحاكم (شاليطا) مسرورًا بمجيء الرجل المبارك إليه، ثم عاد هذا الرجل المقدس إلى الدير بفرح عظيم.[1]

المرجّح أن جبرائيل بوصفه مطرانًا على دارا ورئيس دير قرتمين، قد قابل حاكمًا عربيًا لتثبيت شروط معينة، والإعفاء من الضرائب كان مطلوبًا غالبًا للرهبان والكهنة كأحد هذه الشروط. لكن الطقوس المتباهية التي منها استعمال الگونگ الخشبي والإنشاد أمام الجنازة لم تصبح موضوعًا أدبيًا، حتى القرن الثامن.[2] وعليه فإن هذه الرواية تلفيق لاحق، وتنتمي إلى جنس الوثائق التي كان الغرض منها رسم 124 المعاهدة الإسلامية المسيحية المثالية ومنحها السلطة عن طريق نسبتها إلى شخصيات إسلامية مشهورة.[3]

سيبيوس أسقف الباگراتونيين (كتب في ستينات القرن السابع)

أكثر المصادر إثارة للدهشة، عن الحوادث التي وقعت في أوائل القرن السابع هو تاريخ لأرمينيا مجهول العنوان، يبدأ من حيث توقف المؤرخ لازار پارپيتسي من القرن الخامس، أي من تمرد ڤاهان ماميكونيان في ثمانينات القرن الخامس.[4] لكن الكتّاب يتجاوز الكثير

* [آلة إيقاعية خشبية تشبه الناقوس، تستعمل في المسيرات الشعائرية. المترجم]

(1) Gabriel of Qartmin, *Life* XII, 72. تورد مخطوطة Paris syr. 375, fols. 99-102 نسخة موسعة نوعًا ما لهذه القطعة؛ يقول Bar Hebraeus, *Chron. eccles.*, 1.123: «ذهب (جبرائيل) إلى عمر بن خطاب ملك العرب، عندما كان الأخير في جزيرتا بمنطقة بيْث زبداي، وحصل على شهادة بالسلطة على المسيحيين.»

(2) Fattal, *Statut légal des non-musulmans*, 270-74 (الإعفاء من الضرائب)، 203- 13 (عبادة متباهية)؛ Tritton, *Non-Muslim Subjects*, 217-18, 100-14.

(3) مثلًا « ذهب الجاثليق إيشوعيهب (الثاني) للقاء عمر وتكلم معه بشأن المسيحيين؛ فمنحه عمر مرسومًا هذه نسخته.....» (*Chron. Siirt* CIV, *PO* 13, 620)؛ انظر Sako, *Lettre christologique du Īšōʿyahb II*, 75-79، وبشكل أعمّ Graf, "Apokryphe Schutzbriefe Muhammads für die Christen". هناك أيضًا نظائر يهودية (Stillman, *The Jews of Arab Lands*, 255-58)، وسامرية (MacDonald, "An Unpublished Palestinian Tradition about Muhammad") ويونانية (انظر تحت *Diathēke tou Mōameth* and *Horismos tou Mauia* في الفهرس أ أدناه).

(4) صدّرت *History of Heraclius* ثلاثة اقسام تتضمن رواية عن الأصول الأسطورية لأرمينيا ومخطط للپارثيين الأرشكيين [إحدى السلالات الحاكمة. المترجم]، وهي معًا تدعى *Primary History*، وسجل زمني للحكام

من القرن السادس حتى ثورة ڤاردان ماميكوّنيان سنة 572، ومن ثَمَّ، يروي مدون الحوليات بالتفصيل تلك الأحداث التي تتعلق بأرمينيا ودورها في سياسات القوى الكبرى صعوداً إلى منتصف خمسينات القرن السابع، مضيفًا أخبارًا طازجة عن نهاية الحرب الأهلية العربية الأولى سنة 661.

هناك الكثير من الخلاف حول تأليف هذا العمل. فأول معلّق حديث عليه حاول تحديد هويته بـ (تاريخ هيْرا كليوس) الذي أشار إليه خمسة مؤرخين من القرون الوسطى، ونُسب إلى الأسقف سيْبيوّس المفترض أنه "السيد سيْبيوّس أسقف سلالة الباگراتونيين،" الذي حضر مجمع دْوِنْ [دبيل] سنة 645 وشهد تشريعاته. وقد قُبل هذا لمدة طويلة، إلى أن جاءت بحوث أبگاريان الذي بيّن أن المقتطفات الثلاثة الباقية من تأليف سيْبيوّس ليست موجودة في هذا الكتاب، بل هي تتناقض معه. لهذا، يجب أن تعد الاثنتين وثيقتين متميزتين، وقد ضاعت التي ألفها سيْبيوّس ما عدا المقتطفات.[1] لكني 125 من أجل التبسيط، واصلتُ استعمال الاسم سيْبيوّس في هذا الكتاب، مع وجوب أن يفهم هذا ببساطة، أنه اسم اختزالي لكل من نص الحوليات المجهولة ومؤلفها الأصلي.

على عكس التساؤل عن التأليف، لم يكن زمن تأليف الكتاب وموثوقيته سهل المنال، وعليه فبعض التعليقات حولهما ضرورية. هناك إشارات إلى أن سيْبيوّس عايش الكثير من الأحداث التي رواها: فهو يؤكد أن وصف الغزوات العربية مأخوذ من أسرى هاربين "كانوا شهود عيان عليها"، ويعلن وهو يتكلم عن أحداث سنة 652، أن العقيدة الأرمينية

الفرس والرومان حتى نهاية الحقبة الساسانية (انظر Hewsen, "The Synchronistic Table of Bishop Eusebius [Ps. Sebēos]"). على ما يبدو أن هذه أضيفت لاحقًا؛ لمناقشة هذا انظر Thomson, *Moses Khorenatsʿi: History of the Armenians*, 53-56. أعطيت تعليقات إضافية عن سيبيوّس في المدخل عن «نصوص أرمينية» في الفصل العاشر أدناه.

(1) عن الجدل حول التأليف انظر على وجه الخصوص Abgarian, "Remarques sur l'histoire de Sébéos;" Krikorian, "Sebēos, Historian of the Seventh Century;" Arzoumanian, "A Critique of Sebēos and his History of Heraclius;" Mahé, "Critical Remarks on the Newly Edited Excerpts from Sebēos;". لفهرس شامل انظر «Thomson, *Bibliography of Classical Armenian Literature*, 196-98.

قد انتصرت "حتى الآن."[1] يعتبر جيرو أن ملحوظة سيْبيوْس عن إطلاق معاوية أسطولًا لمهاجمة القسطنطينية، تشير – لا بد- إلى "الحصار الكبير بين سنتي 674- 678." لكن النص يصف هجومًا واحدًا لا حصارًا طويل الأمد، والحدث يتطابق بوضوح، مع ما رواه مصدر سرياني من منتصف القرن الثامن. فكلاهما يؤكد أن قوة عظيمة من السفن جرى إعدادها وأن الحملة وقعت في السنة الثلاثين من حكم كوْنستانس (654).[2] ويختتم سيْبيوْس كتابه بانتصار معاوية في الحرب الأهلية العربيّة الأولى (656- 661)، والنقاط أعلاه توحي بأن المؤلف كان يكتب بعد وقت قصير جدًّا من هذا التاريخ.[3]

أما بشأن موثوقية سيْبيوْس بوصفه مدونًا للحوليات، فيجب على المرء أن يلاحظ استعماله للمواد الوثائقية من وقت لآخر. تتألف هذه المواد من رسائل متبادلة بين البطريرك الأرميني كوميتاس (615- 628) ووكيّل بطريرك القدس (614- 631)، ومقتطفات من إعلان الإيمان المؤلف سنة 648، ردًّا على طلب كوْنستانتين للتصالح بين الكنيستين الأرمينية واليونانية ، 126 وخلاصة معاهدة سلام عقدها الأمير ثيوْدوْر رِشتوني مع العرب سنة 653، وربما رسالة من الإمبراطور موْريس (582- 602) إلى خُسروْ [كسرى] الثاني يتذمر فيها من عناد النبلاء الأرمينيين وقوات الجيش ويقترح سياسة التهجير.[4] وبإمكاننا أيضًا أن نخمن من خلال المعلومات الوافرة عن سيمبات باگراتوني، أن لدى سيْبيوْس سيرة لهذا الرجل الذي كان خُسروْ الثاني يجلّه.

وتزداد ثقتنا بسيْبيوْس أكثر من خلال قدرته على الوصول إلى معلومات معينة ذات

---

(1) Sebeos, XXX, XXXV (tr. Macler, 102, 136).

(2) Gero, *Byzantine Iconoclasm...Leo*, 38 n. 15; Sebeos, XXXVI (tr. Macler, 14042); *Syriac CS, s.a.* 654. لاحظ أن رواية سيبيوْس تستخدم صورًا من الكتاب المقدس بكثرة؛ مثلًا وصفه سفن العرب المزودة بـ "آلات الحصار واللهب والمجانيق والرجال الذين يطلقون الرماح والمقاليع" مأخوذ من سفر المكابيين الأول، 6، 51.

(3) Brock, "Syriac Views," 9; Thomson, "Muhammad and the Origin of Islam in Armenian Literary Tradition," 830؛ Reinink, "Ps.-Methodius: a Concept of History," 157-58، يتكلمون عن كتابة سيبيوْس «عند نهاية القرن السابع.» وإجابة عن تساؤلي، كان هؤلاء الباحثون قد أعلموني أنهم يقصدون ببساطة «في النصف الثاني من القرن السابع.»

(4) Sebeos, XXV, XXXIII, XXXV, VI (tr. Macler, 70-76, 113-29, 133, 30-31).

قيمة خاصة. مثال على ذلك النهب الفارسي للقدس سنة 614، حيث كان الكاتب الوحيد الذي أوضح لِمَ قام الفرس بتخريب القدس وهم الذين تسببوا كما يبدو بالقليل أو لم يتسببوا بأي ضرر للبلدات والمدن في سوريا وفلسطين،[1] فرغم الهدنة التي كانت قد عُقدت، إلا أنه وبعد أشهر قليلة، قام بعض "شباب المدينة" بقتل الحاكم الفارسي المعين هناك، واندلع شغب بين اليهود والمسيحيين مما استلزم التدخل الفارسي.[2] تاريخ مايو سنة 614،[3] ووصف الحصار الذي استمر تسعة عشر يوماً،[4] ودكّ الأسوار،[5] ونقل الصليب والأسرى إلى بلاد فارس:[6] كل ذلك يتفق مع المصادر المعروف أنها معاصرة للأحداث. فإما 127 أن الحّجاج الأرمينيين عادو بأخبار الكارثة،[7] أو أن سيْبيوْس كان لديه مواد خاصة بسير القديسين أو المواعظ تتعلق بالحدث الذي انتشرت أخباره بالتأكيد بعد مأساة كهذه التي أثرت على المسيحيين كلهم.

المثال الآخر، حكاية سيْبيوْس عن "المتمردين اليهود الذين - إذ وجدوا الدعم من

(1) انظر Schick, *Christian Communities of Palestine*, 20-48؛ يبدو أن الفرس تسببوا بأغلب الخراب في آسيا الصغرى (Foss, "The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity").

(2) .Sebeos, XXIV (tr. Macler, 68-69) ثمة تلميح محتمل إلى هذا في إدانة راهب خلقيدوني لخشونة زمر العامة التي وصلت مؤخراً إلى القدس (Strategius, *Capture of Jerusalem*, II.2-4).

(3) نفسه، VIII.5; *Chron. paschale*, 704; Thomas the Presbyter, *Chronicle*, 146: كلهم يتفقون على سنة 614؛ يحدد (Sebeos, XXIV (tr. Macler, 68 يوم 22 مايو. يقول Antiochus, *Ep. ad Eustathium*, *PG* 89, 1424 إن العرب أغاروا على دير مار سابا قبل الاستيلاء على القدس بأسبوع؛ الاحتفال بذكرى شهداء مار سابا هؤلاء يكون يوم 15 مايو (مع أن هذا قد يكون تاريخ دفنهم لا تاريخ موتهم؛ انظر Vailhe, "Prise de Jérusalem," 646-49). يعطي (Strategius, *Capture of Jerusalem*, X.6 (C يوم 22 مايو لذبح اليهود 4518 مسيحياً، واستمرت المذبحة ثلاثة أيام، وواضح أنها 19- 22 مايو. يؤكد هذا تقريبياً الكتاب الجورجي الذي ورد فيه يوم 17 مايو تاريخاً لهلاك سكان القدس (*Palestinian-Georgian Calendar*, 67, 226-27).

(4) Strategius, *Capture of Jerusalem*, VIII.5، فيه عشرون يوماً.

(5) *Chron. Khuzistan*, 25; Sophronius, *Anacreontica* no. 14, 106/173. انظر أيضاً Clermont-Ganneau, "The Taking of Jerusalem by the Persians," 37.

(6) Strategius, *Capture of Jerusalem*, XIII.6؛ Anastasius the Persian's *Acta* (اقتبسها Flusin, *Anastase le Perse*, 47)؛ *Chron. Khuzistan*, 25 (دُفن الصليب في مزرعة خضار).

(7) تذكر رسالة مؤديستوس إلى كوميتاس التي كتبت بعد سنة 614 بوقت قصير زيارة المسيحيين الأرمينيين للقدس (Sebeos, XXV [tr. Macler, 70])؛ انظر أيضاً .Stone, "Armenian Pilgrims and Pilgrimages"

الهاجرين لبعض الوقت- وضعوا الخطة لإعادة بناء هيكل سليمان:"

فبعد أن حددوا موقعًا يسمى قدس الأقداس، قاموا ببناء مكان لصلاتهم هناك ذي أسس ونخامة، لكن الإسماعيليين طردوهم - حسدًا لهم- من ذلك الموقع وجعلوا المبنى نفسه مكانًا لصلاتهم هم. [1] فقام اليهود ببناء مكان لعبادتهم في موضع آخر.

لقي سماح المسلمين لليهود بالعيش في القدس وممارسة دينهم فيها، امتنان عدد من الحاخامات اليهود الذين قابلوا هذا الوضع الراهن السعيد بحالة نفيهم تحت الحكم البيزنطي:

بقي الهيكل لدى البيزنطيين خمسمئة سنة أو ما يقاربها، ولم يكن بإمكان بني إسرائيل دخول القدس؛ ومن يفعل ذلك ويُكتشف أمره يعاقب بالموت. ثم لما غادرها الرّومان، بنعمة رب إسرائيل وانتصار مملكة إسماعيل، مُنح بنو إسرائيل الإذن بالدخول وبدأوا بالإقامة، ومنحوا ساحات بيت الرب وكانوا يصلون فيها لبعض الوقت.[2]

128 نجد في هذا المصدر أيضًا، طرد المسلمين لليهود من مكان صلاتهم، على الرغم من أن السبب مختلف شيئًا ما: "وصلت أخبارهم إلى الملك الإسماعيلي، وكيف أنهم كانوا يمارسون سلوكًا مخزيًا صاخبًا، ويشربون الخمر ويسكرون ويسبّون، فنفاهم إلى خارج إحدى البوابات."

إلى ذلك، سيِّبيوّس هو الكاتب المسيحي الوحيد المبكر الذي انتبه إلى الأطراف الأربعة التي اشتركت في الحرب الأهلية العربية الأولى:[3] واحد في الشرق (عليّ)، وواحد في سوريا والشمال (معاوية) والآخر سيطر على مصر (متمردون أخلاط)، والرابع سيطر على

(1) Sebeos, XXXI (tr. Macler, 102)؛ الحادث التالي الذي رواه سيِّبيوّس وهو كيف أن اليهود قتلوا خنزيرين في مسجد المسلمين أملًا في الإيقاع بالمسيحيين، ليس موجودًا في أي مصدر آخر.

(2) كذا سلمان بن يروحيم (كتب حوالي سنة 950) في تعليقه اليهودي- العربي على المزمور 30 (أورد النص Mann, *Jews under the Fatimids,* 1.46 n. 1). ترد مناقشة ومصادر إضافية في المصدر نفسه، 1. 42-47، وفي Gil, *History of Palestine,* 65-74؛ انظر أيضًا المدخل عن "نصوص يهودية" في الفصل العاشر أدناه.

(3) Sebeos, XXXVIII (tr. Macler, 148-49).

بلاد العرب وعلى موضع يسمى عسكرون."[1] ويستمر: "اتحد أولئك الذين من مصر وبلاد العرب وقتلوا ملكهم (عثمان) ونهبوا الكنوز الملكية ونصّبوا ملكًا آخر (عليًا)،" وهو ما يتطابق مع ما نعرفه من الكتّاب المسلمين عن التحالف بين المصريين وأهل المدينة.

لكن سِيْبيوْس ليس معصومًا من الخطأ. ولا سيما أنه يدمج هجومي الفرس سنة 615 وسنة 626 في حادثة واحدة مما أدى إلى قفزة أو خطأ في تحديد مكان الأحداث بين سنتي 616- 625. وهو يؤرخ انهيار السلام بين معاوية وكوْنستانس في كل من السنة الحادية عشرة والثانية عشرة من حكم الأخير. وعدد من أوصافه متأثر جدًا بتصورات الكتاب المقدس ومصطلحاته، وأبرز مثال على ذلك عرضه لبداية غزوات العرب.[2] وعلى الرغم من مواطن الضعف هذه وقلة أخرى غيرها، تعني جدة المعلومات ودقتها، أن سِيْبيوْس يجب أن يؤخذ على محمل الجد.

ما يجعل سِيْبيوْس مثيرًا للاهتمام أنه أول مؤلف غير مسلم يقدم لنا نظرية عن ظهور الإسلام تتنبه إلى ما اعتقد المسلمون أنفسهم أنهم يفعلونه.[3] 129 فبرأيه – وذكر أن مصدره أسرى هاربون- أن بعض اليهود اللاجئين وتاجر اسمه محمد نبهوا العرب إلى الاعتراف بـ "الإله الحي الذي كشف نفسه لأبيهم إبراهيم" وإلى إدراك أنهم يتحدرون من إبراهيم. ويروي سوْزوْمين المؤرخ الكنسي من القرن الخامس وأصله من غزة، قصة مشابهة عن العرب الذين كانوا قد تخلوا عن توحيدهم الإبراهيمي، لكنهم سمعوا الكثير من اليهود عن أصلهم الحقيقي، وعادوا إلى الالتزام بشرائع اليهود وعاداتهم "حتى اليوم." ومن هنا كان لهذا الدرس في الأنساب تشعبات دينية.[4] لكن نسبةً لعرب زمن محمد، كان لهذا الدرس

---

(1) قد يكون المقصود بهذا اسم جمل عائشة (عسكر) الذي أعطت مشاركته أول مواجهة [بين المسلمين] اسم معركة الجمل (بشير، التأريخ الآخر، 306، مستشهدًا بابن الوردي). هذه الهفوة يمكن أن يرتكبها بسهولة، من لا يتكلم العربية، وقد تشير إلى مصدر شفويّ. وإلا قد يكون ثمة صلة بالترجمة الغربية لعبارة *en Perside* بـ "إلى العسكر" في سيرة حياة ستيفانوس الساباني (*Greek Life* II, 537 = *Arabic Life* XXIII, 131-35).

(2) Sebeos, XXVI, XXXV, XXX (tr. Macler, 77-84, 132 and 139, esp. 96-97).

(3) أي نفيًا للفكرة الواسعة الانتشار أن العرب جاؤوا بأمر الله، وهم ينفذون إرادته في معاقبة المسيحيين الآثمين (انظر المدخل عن «أداة غضب الرب» في الفصل الثاني عشر أدناه).

(4) Sozomen, *Historia ecclesiastica*, 2.671-72 (6.XXXVIII)؛ عن خلفية هذا التقرير انظر Millar, "Hagar, Ishmael, Josephus and the Origins of Islam". قد يلاحظ المرء أيضًا ما ذكر في *Mishna*,

- وفقًا لسيْبيوّس - مضامين إقليمية:

وعظ محمد قائلًا: وعد الرب أبراهام بتلك الأرض بعهد منه، وذريته من بعده إلى الأبد.... والآن أنتم، أنتم أبناء أبراهام، وسيَفِي الرب لكم بوعده لأبراهام وذريته. أحبوا الله فحسب، واذهبوا واستولوا على بلدكم الذي أعطاه الرب أباكم أبراهام، ولن يتمكن أحد من مقاومتكم في معركة، لأن الرب معكم."[1]

أصداء إعادة البناء هذه موجودة في حوليات سريانية تعود إلى منتصف القرن الثامن:[2]

130

عندما كان محمد هذا في عمر الشباب وفتوته بدأ بالسفر ذهابًا وإيابًا من بلدته يثرب إلى فلسطين للشراء والبيع. ولأنه كان شديد الارتباط بالبلد، فقد رأى فيه الإيمان بإله واحد وكان ذلك مسرة لعينيه.[3] وعندما عاد إلى قبيلته، عرض هذا الإيمان عليهم فأقنع قلة منهم فصاروا أتباعه. إلى ذلك، فقد أطرى الوفرة في أرض فلسطين، قائلًا: "بسبب الإيمان بإله واحد، مُنحوا حب هذه الأرض الطيبة الخصيبة." وأضاف: "إذا أصغيتم لي، اهجروا هذه الآلهة المزيفة وآمنوا بالإله الواحد، وعندها سيمنحكم الإله أيضًا، أرضًا تجري حليبًا وعسلًا." وتأييدًا لكلامه، قاد مجموعة منهم مطيعين

Nidda 7.3 عن المتحولين إلى اليهودية في رِيْقم الذين يحتمل أنهم كانوا عربًا إن تم مطابقة رِيْقم هذه بالبتراء (Abel, *Géographie de la Palestine,* 2.436) ؛ وظهور الاسم أبراهام 74 مرة في نقوش تعود إلى القرن السادس في نسطان بالقرب من غزة (Negev, *Greek Inscriptions from the Negev,* 76). مسألة دين إبراهيم، اللازمة الدينية للنسل الإبراهيمي، معقدة؛ للمناقشة انظر Shahid, *BAFIC,* 167-180; Rubin, "Ḥanīfiyya and Ka'ba". ضد روبن انظر Dagorn, *La geste d'Ismaël*.

(1) Sebeos, XXX (tr. Macler, 95-96). مؤشرات أخرى عن اتجاهات الإسلام المبكر الإبراهيمية ذكرت في المدخلين عن "مدون حوليات خوزستان" و "توحيد إبراهيمي بدائي" في الفصلين الخامس والعاشر على التوالي. لمعالجة أكمل لأفكار سيبيوّس عن الإسلام انظر Crone and Cook, *Hagarism,* 6-8; Arat, "Bischof Sebeos und die ersten Aussagen der Armenier zum Islam;" Hoyland, "Sebeos, the Jews and the Rise of Islam".

(2) التالي أُعيد بنائه من Michael the Syrian 11.II, 405/403404 و *Chron. 1234,* 1.227-28 اللذين يستمدان من ديونيسيوس التلمحري.

(3) يقول ميخائيل: «وعندما خالط اليهود تعلم منهم الاعتقاد بإله واحد، وبرؤية قومه يعبدون الحجارة والخشب وكل شيء مختلق، تمسك بإيمان اليهود الذي كان يسره؛» وهو على الأرجح يخص اليهود بالذكر لأسباب جدلية.

له، وبدأ بالتوجه نحو أرض فلسطين ناهبًا مستعبِدًا سالبًا. وعاد سالمًا محمَّلًا بالغنائم، وبالتالي، لم يخلف وعده لهم.

واضح أن الدين والغزو متلازمان في تعاليم محمد، وذلك من العديد من الآيات في القرآن التي توصي بـ: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر.. حتى يعطوا الجزية.ـ" (سورة التوبة 29) وغيرها. ولكن هناك أيضًا إشارة إلى أن الأراضي التي كانوا على وشك أن يغزوها كانت ميراثًا لهم: وأورثكم أرضهم (أهل الكتاب) وديارهم وأموالهم وأرضًا لم تطأوها (بعد)... (سورة الأحزاب 27)."[1]

131 وقد سُمع القادة العرب يبررون غزوهم لنظرائهم البيزنطيين والفرس بالقول إن الأراضي كانت وعد الله لهم (موعود الله).[2] من السهل رؤية كيف أن المسلمين صوروا غزواتهم بوصفها أخذًا لما هو لهم بالفعل، لكن ليس واضحًا لم كانت المصادر المسيحية تفعل ذلك. فالكتاب المقدس يجعل إسماعيل أبًا لذرية كثيرة ستصبح أمة عظيمة (التكوين 17: 20، 11: 13)، لكن لا يوجد ذكر خاص لميراث.

باستطاعة سيْبيوْس أن يخبرنا أيضًا عن الشرائع التي فرضها محمد على أتباعه، والتي يمكن مقارنتها بما في القرآن رغم أن سيْبيوْس لا يشير إلى أن محمدًا كان يحمل كتابًا مقدسًا: "شرع لهم ألا يأكلوا الميتة (المائدة: 3) وألا يشربوا الخمر (البقرة: 219، المائدة: 3) وألا يكذبوا (الزمر: 3، النحل: 116، الأحزاب: 24..إلخ) وألا يرتكبوا الزنا (الإسراء: 32، النور: 2)." لكن أغلب انتباه سيْبيوْس منصبّ على رواية حروب العرب مع الفرس والبيزنطيين، ولا سيما تأثيرها على أرمينيا. ومع أن التسلسل الزمني ليس واضحًا في بعض الأحيان، وأن الأحداث أعطيت تفسيرات من الكتاب المقدس من حين لآخر، فالسرد غني بالمعلومات وذو قيمة لأنه أُلِّف في النصف الثاني من القرن السابع. فيؤكد لنا مثلًا، وجود شخصية

(1) يعتقد مفسرو القرآن أن هذه الآية إشارة إلى استملاك أراضي يهود قريظة، لكن كتّابًا آخرين يقولون إنها تعني «ما ظهر [= استولى] عليه المسلمون إلى يوم القيامة» (مثلًا يحيى بن آدم، كتاب الخراج، 18).

(2) الطبري، 1. 2160، 2254، 2284، 2289. [وردت هذه العبارة لأول مرة، كما أظن، في أول خطبة لعمر بن الخطاب بعد وفاة أبي بكر وهو يستنهض الناس للقتال مع المثنى بن حارثة الشيباني في العراق فقال: «أين الطرّاء المهاجرون عن موعود الله؟ سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها....» تاريخ الطبري نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف المصرية، 3/ 445. ويبدو أن هذه الفكرة صارت بمثابة المبرر الشرعي لكل الفتوح الإسلامية. المترجم]

خليفة من نوع ما منذ وقت مبكر جدًّا، لتمييزها عن القائد أو الأمير (إشخان) معاوية الذي مقره في دمشق، والملك (أركاي) الذي يقيم في مكان آخر لكنه يظل فيما يبدو، يصدر القرارات الكبرى على الأقل.[1] ولا يرحب سِبّيوّس بالتأكيد، بالعرب وغزواتهم: فهو يتكلم عن "رعب غزو الإسماعيليين" ويشبههم بالوحش الرابع في سفر دانيال 7: 7، المرعب أكثر من بقية الوحوش. ويشير إلى القائد المسلم الذي عقد 132 معاهدة مع الأمير ثيُودوّر رشتوني بأنه "الحليف العظيم للمسيح الدجال"[2] ومع ذلك، فنبرته واقعية وليست عدائية، ولا يمكنها إلا أن تضيف وزنًا لشهادته.

بنيامين الأول بطريرك الإسكندرية (626- 665)

كانت سنوات بطريركية بنيامين متعبة له ولرعيته. فقد تسنم المنصب خلال الاحتلال الفارسي لمصر (619- 628) الذي أعقبته، بعد مدة قليلة من الراحة فقط، المحاولة الظالمة لكايروس [المقوقس] بطريرك مصر الخلقيدوني وحاكمها (631- 642)، لإخضاع القبط للكنيسة الإمبراطورية؛ ثم جاء غزو العرب وحكمهم. خلال الاضطهاد الخلقيدوني والغزوات العربية، ظل بنيامين مختبئًا جنوبي مصر. لكن مع موت كايروس وهروب أغلبية النخبة الخلقيدونية، فقد صار بوضع مناسب لتكريس نفسه رئيسًا روحيًا لمصر. أخبر الرئيس شنودة الحاكم عمرو بن العاص (ت 663) بوضع البطريرك، فكتب له عمرو بلطف، رسالة يضمن فيها له الحماية ويدعوه "للعودة بسلام وأمن ليدير شؤون كنيسته وحكم شعبه." فعاد بنيامين إلى الإسكندرية، وأمر عمرو بأن يمثل أمامه معززًا مكرمًا صديقًا. وعندما رآه عمرو عامله باحترام وقال لأصحابه وخلصائه: في كل البلاد التي استولينا عليها حتى الآن، لم أر قسيسًا يشبه هذا." ومع علاقات طيبة تم تأسيسها هنا، صار بإمكان بنيامين تكريس نفسه "لعودة أعضاء الكنيسة الذين جرى التخلي عنهم أيام هِرَاكليوس" وإعادة بناء الكنائس

(1) مثلًا (Sebeos, XXX (tr. Macler 101: "عندما توجه أبناء إسماعيل من صحراء الإثم نحو الشرق، لم يذهب ملكهم عمر معهم.... أصدر الملك أمره بجمع السفن وتزويدها بالكثير من البحارة كي تنطلق عبر البحر إلى الجنوب والشرق؛" نفسه، (XXXV (tr. Macler, 139: "نُقض الصلح الذي كان بين كونستانتين ومعاوية قائد إسماعيل. أصدر ملك إسماعيل الأمر بجمع كل الجنود من الغرب لشن الحرب على إمبراطورية بيزنطة، والاستيلاء على القسطنطينية وتدمير المملكة."

(2) Sebeos, XXXII, XXXV (tr. Macler, 104-105, 133).

والأديرة.[1]

تنسب لبنيامين مأثرتان، الأولى مناظرة مع عمرو مستمدة من الموقف المذكور أعلاه، وتستمر على النحو التالي:

> ثم استدار عمرو نحوه وقال له: "خذ كنائسك ورعيتك وتولّ شؤونهم. وإذا 133 دعوت لي أن أذهب إلى الغرب وإلى منطقة برقة وأملكها كما ملكت مصر، وأعود سالمًا صالحًا، سأفعل ما تطلب مني." فدعا له بنيامين المقدس وألقى خطابًا جميلًا أدهش عمرًا والحاضرين معه، لما كان فيه من النصح والفائدة العظيمة لأولئك الذين سمعوه. وكشف لعمرو مسائل معينة فنال التشريف والاحترام.[2]

لكن هذا بالكاد يستحق أن يدرج في قائمة الحوارات الإسلامية المسيحية.[3]

مأثرة بنيامين الثانية بالمقابل، بينتها مصادرنا وتجاهلها المؤرخون المحدثون، وقد سجلها بوضوح بالغ، البطريرك اليعقوبي ديونيسيوس التلمحري (818- 845):

> فيما يخص أرض مصر، وجدنا في التواريخ أن بنيامين بطريرك الأرثوذوكس أعطى مصر للعرب. فقد سلم القبط الإسكندرية ومصر للعرب لأنهم ظلموا باضطهاد الخلقيدونيين. كايروس البطريرك الخلقيدوني الذي لبس فردة من نعال الملوك برجل وصندل الرهبان بالرجل الأخرى، كأنه يملك السلطتين الملكية والدينية، شرّد البطريرك بنيامين الذي ذهب إلى العرب ووعدهم بأنه سيسلمهم الإسكندرية إن هم طردوا كايروس وأعادوا إليه كنائسه. وبعد أن وعدهم وأكدوا له بالأيمان، عاد وأعلم شعبه فسلموا الإسكندرية للعرب.[4]

---

(1) عن حياة بنيامين وأعماله انظر مقالات مولر المدرجة في الفهرس *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 495-500. ب أدناه. Amélineau, "Fragments coptes," 368-78, 386-89 يقدم قطعة ناجية من سيرة بنيامين بالقبطية.

(2) *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 496-97؛ أورد بعض المناقشة Müller, "Koptische Patriarchen des 7. Jahrhunderts," 203-204.

(3) كما ادعى Nau, "Un colloque," 230-32; Fritsch, *Islam und Christentum*, 1; Khoury, *Théologiens byzantins*, 40; Cameron, "Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion," 104.

(4) يمثل هذا مادة مشتركة بين Michael the Syrian 11.VIII, 42223/432-33، و *Chron. 1234*, 1.251-53.

134 وإذ أن هذا الخبر رواه نظير لبنيامين في الدين، فلا يمكن بالضرورة أن يُهمل لأنه معادٍ، وهو بشكل مثير للاهتمام، يتردد صداه في مصدر عربي بعينه، كما في الخبر التالي:

لما انتهينا إلى بِلْهيب أرسل صاحب الإسكندرية إلى عمرو بن العاص: "إني قد كنت أخرج الجزية إلى من هم أبغض إلي منكم معشر العرب؛ لفارس والروم، فإن أحببتَ أن أعطيك الجزية على أن ترد علي ما أصبتم من سبايا أرضي فعلت."[1]

ويروي المؤرخ المسلم الأقدم ابن عبد الحكم (ت. 871):

وكان بالإسكندرية أسقف للقبط يقال له أبو بنيامين، فلما بلغه قدوم عمرو بن العاص إلى مصر كتب إلى القبط يعلمهم أنه لا تكون للروم دولة وأن ملكهم قد انقطع ويأمرهم بتلقي عمرو. فيقال إن القبط الذين كانوا بالفرما كانوا يومئذ لعمرو أعوانا.[2]

لكن كلًّا من يوحنا النقيوسي وكاتب سيرة بنيامين يتفقان على أن الأخير لم يعد إلى الإسكندرية إلا بعد ثلاث عشرة سنة في المنفى "منها عشر في عهد هيْراكليوس وثلاث تحت حكم المسلمين،" سنة 644 تقريبًا.[3] وهذا تاريخ متأخر جدًّا نسبةً لبنيامين ليقوم باتصالات مع عمرو قبل الغزو، وربما كان على المرء بدلًا من ذلك، أن يفترض أن المصادر أعلاه ذات ذاكرة مشوشة لحدث سُجّل 135 في عدد من التواريخ العربية، أي زيارة شخص يدعى المقوقس لعمرو خلال حصار الإسكندرية وعرض عليه المساعدة بثلاثة شروط. وعندها يجب أن يفهم هذا بأنه إشارة إلى إجراء اتخذه بنيامين خلال استعادة البيزنطيين

تتحدث الأخيرة دائمًا عن عمرو بن العاص بدلًا من العرب وتضيف: «سمح (بنيامين) لهم (القبط) بالاختتان ليزودهم بعلامة فارقة كي لا يُقتلوا مع الخلقيدونيين.»»

(1) الطبري، 1. 2581؛ الإسناد هو ابن إسحاق عن القاسم بن قزمان، وهو رجل من أصل مصري، عن زياد بن جزء الزبيدي الذي أخبر أنه كان جنديًا في جيش عمرو بن العاص عند فتح مصر والإسكندرية.

(2) ابن عبد الحكم، 58. قارن 73؛ في المخطوطة ميامين بدل بنيامين (انظر Butler, *Arab Conquest of Egypt*, 514). الإسناد هو: "غير بن عدير من مشايخ أهل مصر." [كذا ذكر المؤلف ابن عدير. ويبدو أنه نقل الاسم مصحَّفًا، لأن ابن عبد الحكم هنا يروي عن شخص يدعى سعيد بن عفير، ثم يعقب على ذلك بقوله: وقال غير ابن عفير من مشايخ أهل مصر: وكان بالإسكندرية أسقف للقبط يقال له أبو بنيامين... إلخ. المترجم]

(3) John of Nikiu, CXXI.1 (tr. Charles, 200) – مع أن عنوان الفصل فيه أربع عشرة سنة (tr. Charles, 14)؛ *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 493-95. انظر Butler, *Arab Conquest of Egypt*, 440-42.

للإسكندرية سنة 646 ليحافظ على الاتفاق المعقود بينه وبين عمرو سنة 644.[1]

مدوّن حوليات ماروني

تحتوي الأوراق 2- 14 من المخطوطة السريانية المحفوظة في المكتبة البريطانية برقم 17216 على حوليات، مستندة على يوسيبيوس، تغطي أحداثًا من الإسكندر الأكبر إلى ستينات القرن السابع. الصفحة الفارغة في بداية مخطوطة سانتپترسبيرج لكتاب يوسيبيوس (التاريخ الكنسي) تعود لمخطوطة المكتبة البريطانية هذه وتضم نسخة مشوهة من بداية الحوليات تتضمن حسابًا للسنين من آدم إلى سلوقس.[2] هذه الحوليات ناقصة في الغالب، والقسم الذي يعالج أواخر القرن الرابع إلى منتصف القرن السابع مفقود بكليته، لكن القطعتين الأخيرتين تفصحان عن ملاحظات مثيرة للاهتمام عن السنوات 969- 975 س/ 658- 664:[3]

> 969 س: قُتِل حذيفة ابن أخت معاوية. وذُبِح عليّ "بينما كان يصلي في الحيرة." وذهب معاوية إلى الحيرة وتلقى البيعة من كل الجيوش العربية هناك.
>
> 970 س: حدث زلزال في فلسطين. وانعقدت مناظرة بين اليعاقبة والمارونيين "بحضور معاوية." وعندما هُزِم اليعاقبة، أمرهم معاوية بدفع عشرين ألف دينار. وهكذا أصبحت عادة لدى الأساقفة اليعاقبة أن يدفعوا كل سنة ذلك المبلغ من الذهب لمعاوية لكيلا يتخلى عنهم. وحدث زلزال آخر. وحكم الإمبراطور كوّنستانس على أخيه ثيّودوّر بالموت، ثم ذهب لقتال الشعوب الشمالية كي يتجنب الاحتجاجات التي أثارها فعله.
>
> 971 س: "تجمع الكثير من العرب في القدس ونصّبوا معاوية ملكًا، وصعد هو إلى الجلجلة وجلس هناك يصلي. وذهب إلى جثسيماني* ثم نزل إلى قبر مريم المباركة

136

(1) نفسه، 475- 80 (عن هوية المقوقس)؛ انظر المدخل عن «فتح مصر» في الفصل الثالث عشر أدناه لمناقشة أكثر.

(2) Wright, *Catalogue*, 3.1041 (no. 915)، الذي يقول إن المخطوطة ترجع إلى القرن الثامن أو التاسع.

(3) *Chron. Maronite*, 69-74.

* [جثسيماني (الجسمانية بالعربية) اسم لبستان عند جبل الزيتون في القدس، صلّى فيه المسيح في الليلة التي سبقت أخذه وصلبه كما تروي الأناجيل، فاكتسب شهرة وقدسية. وأصل الكلمة يوناني ومعناه معصرة الزيت. المترجم]

وصلى فيه. في تلك الأيام، عندما تجمع العرب هناك مع معاوية، حدث زلزال.؛" وتهدم الكثير من أريحا، إضافة إلى العديد من الكنائس والأديرة القريبة.

"في يوليو من السنة نفسها، تجمع الأمراء والكثير من العرب وقدموا ولاءهم لمعاوية. ثم صدر أمر بأنه سينادى به ملكًا على كل قرى مملكته ومدنها وأن عليهم أن يهللوا ويدعوا له. وقام أيضًا بسك نقود الذهب والفضة لكنها لم تقبل إذ لم يكن عليها صليب. علاوة على ذلك، لم يلبس معاوية تاجًا مثل الملوك الآخرين في العالم. وجعل عرشه في دمشق، ورفض الذهاب إلى مدينة محمد.

972 س: صقيع قاس. حالما عزز معاوية سلطته، "نقض السلام مع الرّومان ولم يقبل السلام منهم بعد ذلك، بل قال: إذا أراد الرّومان السلام فعليهم تسليم أسلحتهم ودفع الضريبة (گزيتا [الجزية]).

(ورقة مفقودة)

974 س: غارة يزيد بن معاوية على القسطنطينية.[1]

975 س: غارة عبد الرحمن بن خالد قائد عرب حمص على مقاطعة بيزنطية.

ينقطع النص فجأة عند هذه النقطة. والمرجح أنه يستمر أكثر في الأصل، لكن يصعب القول إلى أي حد، لأن العمل مجهول المؤلف. وتوحي الملاحظة تحت 970 س بأن المؤلف كان مارونيًا وهذا يحد نطاق المرشحين نوعًا ما. ويقترح لامنس أنه قيس الماروني الذي أثنى عليه العالم المسلم المسعودي (ت 956) لكتابه الحسن "في التاريخ وابتداء الخليقة والأنبياء والكتب 137 والمدن والأمم وملوك الروم غيرهم وأخبارهم،انتهى بتصنيفه إلى خلافة المكتفي" (902- 908).[2] لكن هذا الوصف لا يتناسب مع حولياتنا التي تهمل الخليقة والأنبياء وتنحصر في القرن الثامن أو التاسع وفقًا لدراسة نمط خط اليد.

---

(1) عن مشاكل تاريخ هذه الغزوة انظر Nöldeke, "Zur Geschichte der Araber," 82, 89 n. 2; Roncevalle, "Lā Qays wa-lā Thawufīl," 455-56.

(2) Lammens, "Qays al-Marūnī," 265-68، المسعودي، التنبيه والإشراف، 154، الذي يضيف: "ولم أر للمارونية بهذا المعنى كتابًا مؤلفًا غيره." لكن هذا قد يعكس تجاهلًا للسريانية (الأعمال التالية التي يذكرها كلها بالعربية).

يجادل آخرون في أن المؤلف كان ثيؤفيلوس الرُّهاوي (ت. 785) منجّم الخليفة المهدي وهو ماروني. فإلى جانب بحوثه التنجيمية وترجمته لهوميروس إلى السريانية، اشتهر ثيؤفيلوس في الواقع، لكتابته "كتابًا حسنًا في التاريخ."[1] ومن وجهة نظر بروكس وبريْدي، الدليل الحاسم على تطابق هويته مع مدون الحوليات الماروني هو أن كليهما يحددان عدد السنين من آدم إلى سلوقس بـ 5197.[2] لكن على الرغم من أن التأريخ محسوب عادة بتاريخ ولادة المسيح بعد 312 سنة (5509 من زمن الخلق)،[3] فإن الاعتقاد بأن هناك فرقًا مقداره 5197 سنة بين آدم وسلوقس، هو سمة قياسية للحسابات وفقًا للحقبة البيزنطية التي استعملت لأول مرة في القرن السابع.[4] زيادة على ذلك، برهن كوْنراد بشكل مقنع أن ثيؤفيلوس هو المصدر المشترك لمدوني الحوليات ثيؤفانيس وديؤنيسيوس التلّمحري وأغابيوس، وما دام المصدر المشترك والنص لا يتقاسمان التدوين، فليس مرجّحًا أن يتقاسما المؤلف نفسه.[5]

أخيرًا، يعدّ بروْك وبالمر مدوِّنَ الحوليات معاصرًا قريبًا للأحداث بحيث اختتم العمل كما هو لدينا، مشيرًا إلى نصه على الأزمنة الدقيقة وأيام الأسبوع للزلزالين 138 والصقيع.[6] وقد

(1) انظر المدخل عن «ثيؤفيلوس الرُّهاوي» في الفصل العاشر أدناه.

(2) *Chron. Maronite*, 43-44؛ كان Bar Hebraeus [ابن العبري] (*Chron. syr.*, 37؛ مختصر تاريخ الدول، 98) هو من ذكر حقبة ثيؤفيلوس. انظر Brooks, "Sources of Theophanes," 585; Breydy, *Literatur der Maroniten*, 93 n. 12, 132-38؛ المؤلف نفسه، "Das Chronikon des Maroni ten Theophilos ibn Tuma". أول من اقترح أن الحوليات المارونية من تأليف ثيؤفيلوس هو شمالي، «ثاوفيل بن توما الماروني»، مجلة المشرق 2 (1899) 356- 58.

(3) بدء الخليقة نفسه حدث يوم 31 مارس سنة 5508 قبل الميلاد، لكن لأن السنة البيزنطية تبدأ في 1 سبتمبر، فإن السنة الأولى للعالم (ع 1) تتوافق مع 1 سبتمبر 5509- 31 أغسطس 5508 قبل الميلاد.

(4) انظر Cumont, "L'ère byzantine et Théophile d'Edesse;" Grumel, *Chronologie*, 111-28. لكن هذه الحقبة لم تكن شائعة الاستعمال حتى القرن التاسع، الأمر الذي يلقي شكًا على تأريخ هذه الحوليات بالقرن السابع.

(5) Conrad, "The Conquest of Arwad," 322-36.

(6) Brock, "Syriac Sources for the Seventh Century," 18-19; Palmer, *West-Syrian Chronicles*, 29. انظر أيضًا رونسفال، "لا قيس ولا ثاوفيل،" الذي أدرك أنه من الآمن ترك السؤال عن التأليف مفتوحًا. يقول بالمر إن المؤلف كان مساندًا للبيزنطيين وعليه فإن المرجح أنه كان يكتب قبل المجمع السادس (680- 81)، وهو أمر يرفضه الموارنة؛ لكن مع أنه قد يكون مناوئًا للعرب، فلا يعني هذا أنه مؤيد للبيزنطيين (قارن انتقاده لكوْنستانس ووصفه لتهور الجنود البيزنطيين خلال حملة يزيد).

شعر نولدكة الذي كان أول من قدم النص أيضًا، بأن العمل الأصلي يجب أن يكون مبكرًا، لأن المخطوطة كانت من القرن الثامن أو التاسع، والنص يشي بعلامات تدل على تشويهه على أيدي النسّاخ.(1) لكن بيَتس أثار مؤخرًا، شكًّا في تحديد تاريخ مبكر لهذه الحوليات، معلنًا ملاحظته بشأن سك معاوية للعملات أنه مفارقة تاريخية. فالفضة لم تُسكّ لقرون في سوريا قبل إصدار عبد الملك في تسعينات القرن السابع، وليس هناك دليل حاسم على حركة سك إسلامية قبل ذلك الخليفة.(2)

يبدو مدوّننا مطلعًا جدًّا على شؤون العرب. لأنه يعلم مثلًا، أن عليًّا قُتل في مسجد على الرغم من تسميته للمكان بالحيرة العاصمة العربية القديمة، لا الكوفة المدينة المجاورة الجديدة، ويجعل زمن الحدث أقدم بكثير.(3) ويتفق مع المصادر الإسلامية على تتويج معاوية في القدس ثم المناداة به ملكًا على الكل لاحقًا "في يوليو من السنة نفسها."(4) وهو يحدد الزمن أبكر بكثير مجدّدًا، لكن هذا لأنه تزامن مع زلزال سنة 659، فإن الأخير علامة واضحة في ذهنه على عدم تقبل الرب صلاة معاوية في الأماكن المسيحية المقدسة. وسرد القصص ضد البيزنطيين إخباري، لكنه مجددًا، 139 غني جدًّا بالمعلومات ويعطي تفاصيل مثل كيف أن العرب ارتعبوا من بعض شباب القسطنطينية عندما "صرخوا بطريقة كلامهم [أي لغة العرب] 'الله أكبر.'"(5) وفي أثناء وصف هزيمة عبد الرحمن بن خالد على شاطئ بحيرة جنوبي آسيا الصغرى سنة 664، يخبرنا أن "العرب لم يهجموا على تلك البحيرة ثانية،

---

(1) Nöldeke, “Zur Geschichte der Araber,” 82-83.

(2) Bates, “Commentaire,” 319-20، مجادلًا ضد Morrisson, “Le monnayage omeyyade,” 312. لكن لا بد من ذكر ملاحظة عن كنز عُثر عليه في دافني قرب أنطاكيا، ويحتوي على تقليد للسّوليدوس البيزنطي وقد أزيل عنه الخطان المتقاطعان للصليب؛ وإلا فإن العملات إصدارات شرعية للاباطرة من مؤريس حتى كونستانتين الرابع (668- 85)، والأخير يظهر على عملتين مع أخيه الذي خلع خريف سنة 681. عليه، فهناك سبب وجيه للافتراض أن العملات المقلدة ذات الصلبان المشوهة قد سكّت قبل سنة 681. انظر Metcalf, “Three Seventh-Century Byzantine Gold Hoards,” 97-101، للمناقشة.

(3) الطبري، 1. 3456 (عن موت علي). مبايعة السريان معاوية في القدس في ذي القعدة 37 هـ/ أبريل 658 (نفسه، 2. 199) ربما جعل المسيحيين الغربيين يفترضون أن عليًّا كان قد مات.

(4) الطبري، 2. 4 (أعطيت البيعة في القدس بعد موت علي)، 2. 199 («فبايع الناس جميعًا معاوية» بعدما صالحه الحسن بن علي يوم 31 يوليو سنة 661).

(5) *Chron. Maronite*, 72.

حتى اليوم." يمكن للمرء أن يستنتج من هذا التصريح أن الكاتب يكتب بعد مدة ليست طويلة من الغزوة وأنه أيضًا، من سكان تلك المنطقة. لكن هذا ليس حاسمًا، لأن الكتّاب يضيفون باستمرار توكيدًا على أوصافهم لموقف ما، بالجزم أنه بقي على هذا الحال حتى اليوم.[1] وهو يصطدم أيضًا بالنتيجة التي استخلصها الباحثون من ملاحظات عديدة عن فلسطين، أن مدون الحوليات من تلك المقاطعة.[2] هناك حل ممكن وهو افتراض أن مدون الحوليات كان من أهل شمالي سوريا أمضى بعض الوقت في فلسطين حاجًا. لكن المحتمل بشكل متساوٍ، أن العمل في الأصل، يستمر أكثر، ومن ثَمَّ، علينا التعامل مع تجميعة لاحقة تعتمد على سجلات محلية أقدم.

جوّرج الرشعَيني (ت. 680 تقريبًا)

يقدم لنا أثر كتب بالسريانية عنوانه "حكاية عن ماكسيموس الفلسطيني الخبيث الذي كفر بخالقه، وقُطِعَ لسانُه" وصفًا جديدًا إلى حد ما، لحياة هذا القديس . وهو يختلف عن نظائره باللغة اليونانية بشكل رئيس، في وصفه حياة ماكسيموس المبكرة، مؤكدًا أن له خلفية فلسطينية لا قسطنطينية، ويصوره بأنه العقل المدبر للخلاف كله حول إرادة المسيح.[3] عند نقطة معينة يخبرنا المؤلف:

> كل هذا قمت به بجد، أنا، جوّرج من رشعَينا، تلميذ سوّفروّنيوس، أسقف القدس؛ دونت هذه السجلات للمؤمنين. وهي تمثل ما رأيته وسمعته وأخذته من أشخاص

---

(1) حتى لو لم يكونوا في وضع يمكنهم بسهولة من التحقق من توكيد كهذا؛ مثلًا *Chron. Khuzistan*, 27 (الصورة الفضية في كنيسة القديس جوّرجيوس في اللد)؛ Theophanes, 357, 358 (كلا الزمنين عن زعيم البلكار باتبايان).

(2) Nöldeke, "Zur Geschichte der Araber," 82; Roncevalle, "Lā Qays wa-lā Thawufil," 455-56.

(3) يبيّن Lackner, "Zur Quellen und Datierung der Maximosvita", أن أكثر سيرة يونانية شائعة الاقتباس(Halkin, *BHG3*, 2.106, no. 1234) تجميعة من القرن العاشر سارت على نموذج سيرة القديس ثيّودوّر الستوديتي ولا تحتوي على أية حقائق تاريخية تقريبًا. لكن Bratke, *Ad Sancti Maximi vitam*، يثبت أن سيرة يونانية أخرى (Halkin, *BHG3*, 2.106, no. 1233m) هي نتاج النصف الأول من القرن الثامن وتعكس التنقيح الأقدم الذي كتب بين سنتي 680 و700، وعليه فهي التاريخ نفسه تقريبًا للسيرة السريانية. لمناقشة أكثر انظر"Sansterre, "Les biographies de Maxime le Confesseur , وBrock, "Syriac Life of Maximus," 340-46.

جديرون بالتصديق.[1]

وفي موضع آخر، يعاني ليؤكد مجددًا صدق كلماته، "لأني اعتنيت عناية كبيرة بكتابة هذا التاريخ بصدق."[2] لكن ثمة أساس للشك في بعض عناصر ما أعاد بناءه أو في مزوّديه بالمعلومات. يشك المرء بأن الكثير استنتج من الجدل؛ فالقول إن ماكسيموس ولد من جماع زنا بين رجل سامري وجارية فارسية يملكها يهودي، يأتي من أجل نسبته إلى أسوأ ما يمكن تخيله من أصل؛ وتصوير ماكسيموس بأنه الإلهام وراء العقيدة الديوثيليتية، هو من أجل مناقضة اختلافه المحدد عن سوفرونيوس في قضايا كهذه.[3] ثمة أيضًا تفاصيل واقعية معينة تبدو مشكوكًا فيها: اعتلاء كونستانس الثاني للعرش (641) وضع في زمن تمرد گريگوري في أفريقيا (648) وهذا يتضمن أن ماكسيموس لم يذهب إلى أفريقيا حتى سنة 648 بينما نعرف نحن أنه كان هناك سنة 632.[4]

لكن من أجل أهدافنا، يكفي أن نسجل أن المخطوطة التي تحوي هذا الوصف، تعود للقرن السابع أو الثامن و "هي ليست مخطوطة المؤلف الأصلية."[5] وأيا ما تكن حقيقة حكايته فبإمكاننا أن نكون واثقين لذلك، من أن لدينا رأي أسقف مونوثيليتي من القرن السابع اللاحق. وقد أوضح رأيه في ظهور العرب في الفقرة التالية: 141

> بعدما رجع ماكسيموس إلى روما، سيطر العرب على جزر البحر ودخلوا قبرص وأرواد ودمروهما وأخذوا أسرى. وسيطروا على أفريقيا وأخضعوا كل جزر البحر

(1) George of Resh'aina, *Syriac Life of Maximus* V, 304-305. في النص هنا گريگوري، لكن في أماكن أخرى جورج (نفسه، XI, 307) ويثبت Brock, "Syriac Life of Maximus," 332-35، أن الأخير مرجح أكثر.

(2) George of Resh'aina, *Syriac Life of Maximus* XXII, 312.

(3) حين سأل بطرس الشهير ماكسيموس عن معلومات، أحاله إلى سوفرونيوس «المؤيد الحكيم للحقيقة والمدافع الذي لا يهزم عن التعاليم الإلهية، وهو المتمكن من الاستشهادات والحجج لدحض أية هرطقة» (Maximus, *Ep*. 13, *PG* 91, 533A).

(4) George of Resh'aina, *Syriac Life of Maximus* XVIII, 310؛ انظر المدخل عن "ماكسيموس المعترف" في الفصل الثالث أعلاه من أجل معلومات سيَرية إضافية.

(5) Brock, "Syriac Life of Maximus," 300 (أي أنها نسخة من أصل أقدم). انظر أيضًا Wright, *Catalogue*, 3.1206 (no. LI, Add. 7192).

تقريباً، لأن غضب الرب عاقب كل مكان تبع ماكسيموس الخبيث وتقبل خطأه.[1]

العرب أداة لغضب الرب أُرسلت إلى كل الأماكن التي رحبت بـ "تجديف" ماكسيموس. ومن ثَمَّ، فالعرب أنفسهم وأفعالهم ومعتقداتهم لا تتطلب تفسيراً. والمؤلف بإمكانه أن يقول ببساطة، إن "العرب ظهروا وسيطروا على سوريا وغيرها من البلاد" وإن "الهرطقة معتادة على الانضمام إلى الجيوش مع الوثنية."[2]

لكن ورود تعليق مثير للاهتمام يشي بشيء أكثر من أنه مجرد جدل، على الرغم من أنه ليس سوى ملاحظة مرتجلة:

> عندما رأى ماكسيموس أن روّما قبلت مستنقع تجديفه القذر، ذهب إلى القسطنطينية أيضًا في الزمن الذي عقد فيه معاوية سلاماً مع الإمبراطور كوّنستانس، وبدأ حرباً مع أبي تراب أمير الحيرة في صفّين وهزمه.[3]

أبو تراب كنية عليّ بن أبي طالب، وظهورها هنا يوحي بأن أصلها أساساً، من مصدر معلومات عربي.[4] وفي أغلب روايات المسلمين لم تؤد معركة صفين (657) إلا إلى اتفاق بين معاوية وعليّ على طلب التحكيم في خلافهما؛ وهزيمة علي جاءت لاحقًا. وما ذكر هنا عرضًا أن صفين كانت حيث هزم معاوية أبا تراب قد يكون إيجازًا للأحداث، لكن هناك تلميحات من الجانب المسيحي والمسلم إلى أنه صحيح.[5] في روايات المسلمين الكلاسيكية، عليّ هو الحاكم الشرعي الرابع للعرب، على الرغم من أن المصادر السورية المبكرة مسيحيةً وإسلاميةً تصوره زعيماً متمرداً 142 ليس له تأييد إلا في الشرق.[6] وهو فضلاً عن ذلك، مرتبط بالكوفة وليس بالحيرة على الرغم من أن الاثنتين كانتا قريبتين بما يكفي لجعل

---

(1) George of Resh'aina, *Syriac Life of Maximus* XXIII, 312-13.

(2) نفسه، XVII-XVIII, 310.

(3) نفسه، XXV, 313.

(4) عن المعنى المحتمل للاسم [الكنية] انظر "Kohlberg, "Abū Turāb.

(5) Crone, *Slaves on Horses*, 203 n. 30. يقول Theophanes, 347 إن معاوية "حقق النصر دون أي جهد."

(6) هو لا يظهر أبدًا في القوائم المسيحية للحكام المسلمين؛ انظر المدخل عن «مدوّن حوليات زقنين» في الفصل العاشر أدناه.

الخلط أو المطابقة بينها ممكنة.[1]

دانيال أسقف الرُّها (665- 684)

ظل دير قنّسرين شمال سوريا نشطًا خلال القرن السابع، وبرز منه باحثون مرموقون مثل توما الهيراكلي الذي حرر العهد الجديد بالسريانية، والفيلسوف والرياضياتي سويريوس سيبوّخت والعلّامة يعقوب الرُّهاوي. لكن الدير عانى في منتصف ستينات القرن السابع من اضطراب قصير عندما نُكب بحشد من الشياطين. يخبرنا كتاب بالسريانية مجهول المؤلف عنوانه حوليات سنة 1234، والمحتمل أنه ينقل عن البطريرك ديوّنيسيوس، أن لوحًا حجريًا منقوشًا عليه كتابة بالحروف الميديّة اكتُشف في قرية قريبة، وكان تحته غلّاية برونزية تحتوي على تمثال صغير. وعندها حضر السحرة لأن الناس قالوا "لا شك في أن من دفن هذا سحرة من قديم الزمان."

وحين همس السحرة بتعويذاتهم على التمثال الصغير، تكلم معهم قائلًا: "ستون ألف شيطان مسجونون في هذا التمثال." وسألتهم الشياطين: "بم تأمروننا؟ وأين نذهب؟ وهنا قطع السحرة السلسلة عن عنق التمثال وقالوا: اذهبوا وادخلوا في رهبان دير قنّسرين!" وعند ذلك بالضبط بدأ رهبان ذلك الدير يعانون من البلايا والعلل، وتلبست الشياطين العديد منهم، وبدأوا يصيحون كالديكة ويثغون كالماعز، ودنسوا أيقونات القديسين داعين بطرس "الصياد الأحمق" وبوّلس "الأقرع" وتوّما "الكرة الوحيدة" ويوحنا ابن أفتونيا "ذا اللحية الطويلة" (دقنانا لاشا) والقديس إفرام "اليابس (يابيشا) عديم اللحية" والقديس 143 ثاوذروس "الأعمى"، وتفوّه هؤلاء الرهبان بالكثير من الحماقات الأخرى.[2]

يعطي البطريرك ومدوّن الحوليات من القرن الثاني عشر، ميخائيل السرياني تفاصيل إضافية عن هذه الحادثة، التي "لا يمكن الشك فيها لأنها موجودة في كتاب الرجل الصادق البطريرك ديوّنيسيوس:"

(1) كذا *Chron. Maronite*, 69، وفيها أن عليًّا اغتيل في الحيرة، بدلًا من الكوفة كما تؤكد المصادر العربية. إلى جانب القرب بين الموضعين، الصلة الوثيقة للحيرة عاصمة اللخميين السابقة بالعرب قد تكون ذات أهمية.

(2) *Chron. 1234*, 1.267؛ لا يمكن للمرء التأكد مما إذا كان هذا من ديوّنيسيوس بما أن ميخائيل السرياني يروي قصة قريبة لكن ليست مطابقة. ويبدو أن كلتا الروايتين والقطعة الملحقة أدناه استُمدت كلها من قصة أوسع بكثير عن الشياطين في قنّسرين.

في زمن السيد دانيال أسقف الرُّها، سيطرت الشياطين على إخوة معينين في دير قنّسرين. فأرسل رئيس الدير إلى دانيال وطلب منه أن يجد بعض الراحة لأولئك التعساء. فطلب منهم الذهاب إلى القديس يعقوب (في كَيشوم) وإحضار جسد الأسقف سويريوس (من سامؤساتا) [سميساط]. لم يرد رهبان كُيشوم إعطاء جسده، لكن بعد الإلحاح، أعطوا جزءًا منه. وعندما جلب هذا الجزء قريبًا من الدير، أخذ الشياطين ينتحبون: "وا حسرتاه علينا! جاء ذلك المكسور! لم يكفه أن يطردنا من منطقة سامؤساتا، بل كان عليه أن يأتي هنا أيضًا!" قالت الشياطين هذا (أي دعوه بـ " المكسور") لأن القديس كان قد سقط عن حمار فصار أعرج. وكان واحد من هؤلاء الذين تلبستهم الشياطين تلميذًا للأسقف سابقًا، فهددوا الشيطان به، قائلين: "الآن جاء سيد هذا الرجل لطردكم!" فأجاب الشيطان: "أنا لم أدخل هذا الرجل بإرادتي، بل مكرهًا. فقد قتل كلب سيدنا في حقل العنب العلْويّ، ولهذا السبب أرسلني لتعذيبه. وأرسل أصدقائي ليدخلوا في هؤلاء الرهبان لأنهم يغادرون الكنيسة وقت القربان ويذهبون للسباحة واللعب في برك الماء تلك خارج الدير -" كان لقب "سيدنا" هو ما يدعو الشياطين به بعض السحرة- وحالما أُوقف الرهبان أولئك الشباب أمام اليد اليمنى للقديس، انتحبت الشياطين بصوت عال وخرجت منهم.[1]

144 المزيد من المعلومات تقدمه قطعة في مخطوطة برلين السريانية المتضررة ساخاو 315.[2] والقطعة مركبة، لكن واضح أن القسمين الأول و الثالث لهما علاقة بهذه الحادثة. يصف الأول كيف أهانت الشياطين قديسي قنّسرين ومن ضمنهم يوحنا ابن أفتونيا وأفرايم،[3] ويحكي عن سبعة عمليات طرد للشياطين نفذت بوساطة رفات القديسين، واحدة منها بوساطة يد سويريوس السميساطي كما في المقتطف الذي اقتبسه ميخائيل السرياني. "واستغرق هذا شهرين."[4]

---

(1) Michael the Syrian ll.VII, 420-21/429.

(2) الأوراق 58 أ- 63 ب؛ وصف المخطوطة -Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften*, 2.521 .30 (no. 167)

(3) يدعيان دقنانا ويابيشا على التوالي، كما في *Chron. 1234*.

(4) *Qenneshre Fragment*, 124-29/114-18. (القسم الأول).

القسم الثالث يبدأ بتوضيح أن الخلقيدونيين كانوا قد احتلوا دير قنّسرين زمن دوّميتيانوس أسقف ملاتية (578- 602)، وعندها كما الآن، طلبت الشياطين الخلقيدونيين هناك. ويستمر بالإخبار كيف أن "الملك" في وقت لاحق أمر اليعاقبة بجلب المتلبّسين والساحر أمامه للحكم عليهم:

أخذنا الديوفيزيتيين ودخلنا أمام عبد الله بن درّاج أمير بلاد النهرين وحاكمها، الذي كان مسلماً. وعندما وقف المتلبّسون والساحر أمام الأمير، لاموا الساحر وقالوا إنه أرسل الشياطين إلى الدير ولهذا عانت هذه الشياطين من عذابات وبلايا كثيرة من ذلك الأعرج وذي اللحية ومن أتباعهما القديسين.[1] وسأل الأمير رئيس الشياطين: أأنتم كثير؟" فأجاب: "أنا قائد أربعين ألف شيطان." عندها قال الأمير: "هل المسيح ابن مريم صديقك؟" أجاب الشيطان: "هو عدوي. واليوم هو لا يملك سلطة علي؛ وحالما يملكها، فسيكون لديه الفرصة مرة أخرى، للانتصار عليّ." فقال الأمير له: "أأنت خادمه؟" فأجاب: "لا، بل أنا خادم 145 الرب. والآن أنا متمرد عليه لكنه في النهاية سيتسلط علي."[2]

يظهر الأسقف دانيال الرُّهاوي بعد ذلك بصيغة المتكلم ويستمر بعملية طرد لواحد من الشياطين بوساطة محفظة القديس. وبعد يومين من التعذيب، صرخ الشيطان أمام الناس، أنه قد استنتج الآن: "أن المكسور (أثناسيوس أو سويريوس) يحمي هذا الأمير، ولذا لا يستطيع أحدنا أن يدخل إلى قلبه ويأتي بالنصر لسيدنا إبليس." وجرى تنفيذ المزيد من عمليات طرد الشياطين عندما ظهر شاب يلبس خاتماً يحتوي على شظية من صليب المسيح. وقد فشلت محاولة الأمير لاستخدام خاتمه، والسبب كما أكد الشيطان "أن هذا الخاتم لا يحتوي على صليب، الخاتم الآخر هو ما نخافه."[3] القصد الدفاعي في هذه القطعة واضح. أولًا، تبين أن الخلقيدونيين وحدهم الذين تلبستهم الشياطين، ولم يتحرروا إلا بوساطة رفات قديسين مؤنوفيزيتيين. الثاني، ثمة انتقاد للمسلمين، إذ شُبّه الأمير برئيس الشياطين

(1) يشير هذا إلى أنستاسيوس الجمّال (ت. 631) وأخيه سويريوس السميساطي (ت. 641) ويوحنا بر أفتونيا، وكلهم ذُكروا في القسم الأول، والأخيران ذُكرا في مقتطفات من ميخائيل السرياني و*Chron. 1234* المذكورين أعلاه.

(2) *Qenneshre Fragment*, 131-32/120.

(3) نفسه، 132-33/120-21.

بوصفه خادمًا للرب (عبد الله) بدلًا من المسيح. ومن ثم، تمت البرهنة على وضاعة عقيدة الأمير من خلال لا فعالية خاتمه مقابل خاتم الشاب المسيحي. ويوحي التزامن الصحيح بين البطريرك ثيوّدوّر (649- 667) الذي ذُكر في بداية الجزء الأول، وعبد الله بن دراج (ستينات القرن السابع) ودانيال الرّهاوي (665- 684) وحقيقة أن عبد الله قد وُصف كما يجب، بأنه والٍ لمعاوية،[1] أن هذه الأحداث سُجّلت بعد وقت ليس طويلًا من وقوعها، ويظهر من القطعة ومن اقتباس ميخائيل السرياني من ديوّنيسيوس أن دانيال أدى دورًا رئيسًا في القصة. وقد جعله دوره هذا وظهوره بشخصية المتكلم في النص، جديرًا بكونه المصدر الأساسي للقطعة، وأن بعض الوصف كتب إما بواسطته أو بطلب منه في سبعينات أو ثمانينات القرن السابع.

لكن القسم الثاني من هذه القطعة يكشف عن تنقيح لاحق. فهو يشتمل على استجواب قديس للشياطين وُضع بين محاورتين بين دانيال الحلبي وشيطان ما. يسأل القديس الشياطين من يفضلون: الوثنيين 146 أم اليهود، والنساطرة أم الخلقيدونيين، والنساطرة أم الجوليانيين،* وهل حضروا مجمع خلقيدونيا. فأجاب الشياطين عن السؤال الأول:

> الوثنيون أعز علينا وأحبّ {لأنهم لا يؤمنون بأن المسيح إله، بل يقولون إنه إنسان مخلوق}، أما اليهود فيعرفون القليل عن المسيح الذي يحيا في السماء، لكننا راضون عنهم ونحبهم أكثر من الوثنيين لأنهم صلبوا الإله ربهم.[2]

(1) البلاذري، أنساب الأشراف، 4. 1، 427؛ Crone and Cook, *Hagarism*, 160 n. 57.

* [الجوليانية (نسبة إلى جوليان وهو أسقف ولاهوتي من القرن السادس) مذهب تعده العقيدة الخلقيدونية السائدة هرطقة وتجديفًا لأنه يذهب إلى أن جسد المسيح غير قابل للتحلل والموت دائمًا قبل الصلب والقيامة وبعدهما، وأن المسيح صلب ومات بإرادته وتطوعًا منه دون أن يموت فعلًا. ووجه هذا الاعتقاد أن ألوهية المسيح تتناقض جوهريًا مع الموت، بينما وجه التجديف الذي ترفضه العقيدة الخلقيدونية هنا، إذا كان جسد المسيح لا يتألم ولا ينزف ولا يموت، فلا معنى لكل ما يترتب على الصلب من آلام ومعاناة وفداء وقيامة من الموت وخلاص، وهي أمور جوهرية في مذاهب الديانة المسيحية السائدة. نفي أتباع هذا المذهب إلى مصر بعد وفاة الإمبراطور جوستنيان الأول (565) الذي كان قد اعتنقه ودعمه ضد مناوئيه. ويبدو أن المذهب تلاشى مع الوقت. المترجم]

(2) *Qenneshre Fragment*, 130/118. القسم الثاني بضمنه هذه القطعة، تكرر مع بعض التغييرات اليسيرة زيادةً في مخطوطة في Sachau 315, fol. 72b (Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften*, 2.526).

الجملة التي بين قوسين متموجين أقحمها المحقق في النص، لكنها في الواقع تظهر في هامش الصفحة فقط. فهي بكل بساطة لا تنتمي لهذا الموضع؛ إذ لا معنى لها، بما أن اليهود أيضًا لا يؤمنون بأن المسيح إله، وهي تبهم ما هو ببساطة إحياء لجدال قديم: الوثنيون مثل الشياطين لأنهم لا يعرفون الرب.[1] وواضح أن الملاحظة الهامشية كتبت في زمن كانت كلمة "وثني" قد أصبحت تستعمل على نحوٍ شائع، للإشارة إلى المسلمين.[2] زيادة على ذلك، في ما يخص عبارة (دانيال الحلبي)، شُطبت الكلمة الأخيرة وكتبت "الرُّهاوي" في الهامش بدلا منها. وبرغم أن هذا القسم الثاني لا يتعارض مع القسمين الآخرين ومع أحداث قنّسرين، فمن الممكن أيضًا، أنه متعلق بحادث آخر يرتبط بشخص ما يدعى دانيال الحلبي وقد دمجه مؤلف لاحق افترض أنه يشير إلى حادث قنّسرين، ومن هنا "صحح" اسم أبرشية دانيال.

يتقبل ناو وساخاو التنقيح ويفترضان أن دانيال الرُّهاوي هو كاتب المؤلَّف كله.[3] لكن حتى لو كان الاستبدال صحيحًا، وهذا يتطلب قدرًا من النزوع إلى الشك، إذ حدث مرتين،[4] فليس من المرجح أن دانيال هو المؤلف الوحيد. فهو يظهر 147 بصيغة الشخص الثالث [موضوع الكلام] كما يظهر بصيغة الشخص الأول [المتكلم]، وليس مرجحًا أبدًا أن يخطئ في لقبه الأبرشي، ولا أن يخطئ ناسخ لاحق في نسخها مرتين. العوامل الأخرى - تضرر المخطوطة واستعمال كلمات عربية دخيلة في الهامش أحيانًا، والطبيعة التوليفية للقطعة [5]- تدعو للاحتراس أيضًا. ويمكن أن يكون دانيال بحق المصدر الرئيس لحادث

(1) انظر Reinink, "Die Muslime in einer Sammlung von Dämonengeschichten"، حيث نوقشت القطعة بالتفصيل.

(2) يبدو أن هذا ما آل إليه الحال بحلول أواخر القرن الثامن؛ انظر المدخل عن "أثناسيوس البلدي" في هذا الفصل.

(3) Nau, "Notice historique," 112, 118 n. 1; Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften,* 2.523.

(4) مع أن ملاحظة *Qenneshre Fragment,* 135/123: "تقع (الرقة) جنوب حلب؛" "جنوب الرُّها" ستكون معقولة أكثر.

(5) تعطي قطعة ثانية من المخطوطة (الورقة 64) تفصيلات سيرية عن أثناسيوس الجمّال، جعلت Sachau (Verzeichnis *der syrischen Handschriften,* 2.523-24) وBaumstark (GSL, 186) يرى أن كلتا القطعتين جزء من سيرة أثناسيوس التي ألفها دانيال الرُّهاوي. يحذّر Reinink, "Die Muslime in einer Sammlung von Dämonengeschichten," 337 من أن عددًا كبيرًا من الأوراق مفقود الآن، ويفصل

ممسوسي قنّسرين، لكننا في هذه القطعة لا نملك إلا مقتطفًا منقحًا من الرواية الأصلية.

أثناسيوس البلدي بطريرك أنطاكيا (683- 687)

درس أثناسيوس على يد سويريوس سيبوّخت في دير قنّسرين ثم اعتزل في دير طور عبدين ليتفرغ لترجمة الأعمال اليونانية الفلسفية واللاهوتية. وأبرز ترجماته هو إيساغوجي [المدخل] لفورفوريوس، أكمله سنة 645، مع مقدمة، وترجمة لرسائل سويريوس الأنطاكي الإنجيلية التي باشر فيها سنة 669 بطلب من متّى أسقف حلب ودانيال أسقف الرُّها. ولا نسمع عنه إلا القليل حتى تعيينه بمنصب البطريرك اليعقوبي سنة 683، بل ليس لدينا من الثلاث سنوات وسبعة أشهر، مدة توليه هذا المنصب المرموق، إلا رسالة عامة واحدة.[1]

واضح أن هذه الرسالة نُسخت في زمن مبكر، لأن اثنتين من المخطوطات التسع التي تحتويها، تعودان للقرن الثامن. قام الناسخ الأول بإضافات قليلة عُثر عليها في النسخ اللاحقة كلها تقريبًا، فقد كتب ملاحظة في الهامش، أن "هذا كان سنة 995 لليونان،" أي السنة الأولى من مدة أثناسيوس في منصبه. وألحق بالعنوان البسيط الذي وضعه أثناسيوس لرسالته "رسالة مكتوبة" العنوان التالي: "رسالة البطريرك أثناسيوس المبارك بشأن وجوب ألا يأكل المسيحيون من أضاحي المسلمين (مهّگرايي) الذين يحكمون الآن."[2] اعتقد ناو أن من أضاف هذا يمكن أن يكون يعقوب الرُّهاوي، لأنه في المخطوطة التي حرر منها الرسالة، هناك عدد من المواضيع التي كتبها وترجمها هذا العالم.[3] والمصدر الذي يعود للقرن الثامن لنسختي النص يعطي ثقلًا لهذا الاقتراح.

رسالة أثناسيوس موجهة إلى المطارنة والمفتشين، تطالبهم بإنهاء "شر هذا الخبث وخطيته التي سمعنا أنها تُمارَس الآن في كنيسة الرب." ثم يبين ما الإثم المحدد الذي يفكر فيه:

لأن تقريرًا مزعجًا عن مسيحيين فسقة وصل إلى سمع شخصنا المتواضع، رجال جشعون

بين الاثنين.

(1) عن تواريخ منصبه انظر Schrier, "Chronological Problems," 78-80.

(2) عن المخطوطات والإضافات انظر Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, 1A.200-202.

(3) Nau, "Littérature canonique syriaque inédite," 2-3 n. 1، مستخدمًا Ms. Paris syr. 62 التي تعود إلى القرن العاشر.

عبيد لبطونهم يشاركون الوثنيين ولائمهم بطيش وحمق، ونساء قذرات يختلطن كيفما اتفق مع الوثنيين بغير حق ولا حشمة، ويأكلون دائمًا من أضاحيهم بلا تمييز. وهم يضلون عن الطريق بإهمالهم وصايا وتحذيرات الرسل الذين سيصرخون بسبب هذا على أولئك الذين يؤمنون بالمسيح، أن عليهم أن يبعدوا أنفسهم عن الفسق، وعن المخنوقة، وعن الدم، وعن طعام الأضاحي الوثنية، لئلا يكونوا بهذا، شركاء للشياطين ولمائدتهم القذرة.[1]

يشير الناسخ في العنوان الذي وضعه للرسالة إلى أنه يعتقد أن المسلمين هم المقصودون هنا. بل إن كلمة "وثني" (حَنپي)* التي تظهر في نص الرسالة يقصد منها الإشارة إلى غير المؤمنين عامة، ولم يشع استعمالها للإشارة إلى المسلمين حتى أواخر القرن الثامن. فالكتّاب السريان قبل هذا التاريخ يشيرون عادة إلى حكامهم بكلمة العرب (طيّايا) ثم استخدموا كلمة (مْهَگّرايي) إذا أرادوا تمييز المسلمين عن المسيحيين العرب.[2] وإذا كان 149 التقرير الذي نقل إلى أثناسيوس جاء من العراق، فالوثنيون قد يكونون المقصودين لأن هؤلاء - كما يخبرنا الجاثليق إيشوْعيَهب الثالث (ت 659) - كانو أكثر عددًا من المسيحيين، في بعض مناطق العراق.»[3]

كان الزواج بين أتباع الطوائف المختلفة وحضور احتفالات كل منهم شائعين بما فيه الكفاية قبل الإسلام - كما يثبت ذلك الكثير من التوبيخات على أفعال كهذه، والتحذيرات بتجنبها، التي تضمنتها تشريعات الكنيسة- والمؤكد أنها استمرت في العصور الإسلامية أيضًا.

(1) Athanasius of Balad, *Letter*, 128-29.

* [لعل هذه الكلمة السريانية ذات صلة بشكل ما بكلمة "حنيف" العربية الغامضة التي تصف الإسلام أو المسلم. المترجم]

(2) انظر Griffith, "Muhammad's Scripture and Message," 118-21. عن بعض الأمثلة على استخدام هذه المصطلحات في القرن السابع انظر المداخل عن "دانيال الرُّهاوي" و "ثيُودوتوس الآمدي" و"يعقوب الرُّهاوي" في هذا الفصل، وعن "إيشوْعيَهب الثالث" و "جوْرج الأول" في الفصل الخامس أدناه. انظر أيضًا Mouterde, "Inscriptions en syriaque à Kāmed," nos. 10, 28 (نقشان من جنوب لبنان كتبا في السنة 96 لمهگّرايي ").

(3) Isho'yahb III, *Ep*. 14C, 251. يوضح Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 396-430، أن الوثنية كانت ما تزال حية في عراق القرن السابع. عن بقايا الوثنية في سوريا الشمالية وبيزنطة انظر Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, 327-37.

في الواقع، ما يجب فعله مع امرأة مسيحية توافقت مع مسلمين، كان مشكلة شغلت السلطات المسيحية في ذلك الوقت.[1] وتقديم المسلمين الأضاحي لاحظه المسيحيون منذ زمن مبكر، إلا أنهم لم يبينوا من أي نوع هي وفي أي مناسبة تقدم.[2] لكن لا بد أن يؤخذ في الاعتبار أنه بدلًا من استعمال كلمة «أضحية» المثقلة بدلالات معينة نوعًا ما، يمكن للمرء ترجمتها هنا بـ «لحم مذبوح طقوسيًّا.» عندها، تصبح المسألة، رغم بقائها مهمة، مألوفة أكثر تتعلق بما إذا كان على المرء أن يأكل لحمًا ذُبح وفقًا لطريقة جماعة دينية أخرى.[3]

إسحاق الراكوتي بطريرك الإسكندرية (689- 692)

العمل على استعادة ثروات الكنيسة القبطية، الذي بدأه بنيامين الأول، أكمله خلَفاه أغاثون (665- 681) ويوحنا 150 السمنودي (681- 689).[4] لكن منافسيهم الخلقيدونيين كانوا يعترضون طريقهم. فمثلًا:

> في تلك الأيام، حكم الإسكندرية رجل يدعى ثيؤدوّر، وكان زعيمًا للجماعة الخلقيدونية وخصمًا للاهوتيين الأرثودوكس. وقد ذهب إلى دمشق، إلى رئيس المسلمين واسمه يزيد بن معاوية وأخذ منه شهادة تمنحه السلطة على الإسكندرية وماريوت وضواحيها وأعلن أن حاكم مصر ليس له سلطة عليه، لأنه دفع ليزيد الكثير من المال. وعاد واضطهد الأبّا أغاثون وأزعجه.[5]

وعندما لم يذهب يوحنا السمنودي لمقابلة الحاكم الجديد لمصر عبد العزيز بن مروان، إذ لم يعلم بزيارته الإسكندرية، ندد به ثيؤفانيس، صهر ثيؤدوّر المذكور آنفًا، واتهمه بالتكبر،

(1) Jacob of Edessa، Anastasius of Sinai, *Questions*, no. 76 (= PG 89, 773AC, no. 123)؛ *Replies to Addai*, no. 75 (ترجمته في الملحق أ أدناه)؛ *Synodicon orientale*, 223-24 (انظر المدخل عن "جوّرج الأول" في الفصل الخامس أدناه).

(2) انظر Crone and Cook, *Hagarism*, 12-13، والمدخل عن "راهب بيْث حالئ" في الفصل الحادي عشر أدناه.

(3) قارن Jacob of Edessa, *Replies to John*, A15 (= Vööbus, 254 [no. 17]): "أيحق لمسيحي أن يأكل من لحم قتله وثني ولم يُقتل من أجل التضحية (ذبحًا)؟"؛ أبو يوسف، الرد، 115: "لا تؤكل ذبيحة المرتد وإن كان يهوديًّا أو نصرانيًّا" (مستشهدًا بأبي حنيفة [كتاب الأم، باب ذبيحة المرتد.]).

(4) قدم مناقشة عامة Müller, "Koptische Patriarchen des 7. Jahrhunderts".

(5) *Hist. Patriarchs* XV, *PO* 5, 5.

الذي بسببه عاقبه الأمير بشدة.[1] ومن ثَمَّ، نشأت عداوة كبيرة بين المجموعتين، مع تملق الطرفين للمسلمين لما يتمتعون به من سلطة.

تسبب وصول عبد العزيز [بن مروان] سنة 685 بعدد من التغييرات. ولا يكاد كتاب تاريخ البطاركة يذكر شيئًا عن الحكّام المسلمين قبله، وربما لأنه - وهو أخو الخليفة عبد الملك- كان أول من أخضع مصر لسيطرة مركزية فاعلة. وأتى باثنين من الأمناء، أثناسيوس وإسحاق "الثقتين الأرثودوكسيين، وعينهما على كلٍ أراضي مصر وماريوت ومراقيا والمدن الخمس التي هي ليبيا."* ولما كان عبد العزيز شابًا، أمره عبد الملك بوجوب "ألا يكون أثناسيوس كاتبه فحسب، بل مدبرًا لشؤونه، وبأن السلطة والتوجيهات الإدارية يجب أن تكون له."[2] وبالطبع، عزز هذا كثيرًا 151 وضع الأقباط. وبتوسطهم الذي حضتهم عليه نزاهة البطريرك وصراحته، سومح يوحنا على خطئه الفاضح ولقي "القبول والحظوة لدى الأمير الذي أصدر أمرًا في كل المدن ألا يخاطب أحد البطريرك إلا بالكلمات الطيبة، وألا يُتكلم عنه بسوء، وألا يمنعه أحد مما يرغب، ولا من دخوله إلى المدينة والخروج منها."

أقيمت علاقات طيبة مماثلة في زمن خلَف يوحنا، إسحاق الذين يدين بجلوسه على الكرسي البطريركي لتدخل عبد العزيز. وبرعاية الأخير، تمكن إسحاق من إصلاح كنيسة القديس مرقس، واستعادة الطقوس الدينية في الكنائس وبناء كنيسة حلوان. وهذا الفعل الأخير أنجزه "لأنه اعتاد في ذلك المكان على الذهاب إلى الأمير عبد العزيز الذي كان قد أمر حكام مصر العليا وسائر المقاطعات بأن يبني كل واحد منهم بيتًا لنفسه في حلوان."[3] وفي سيرة إسحاق التي كتبها مينا أسقف بشاتي بالقبطية احتفالًا بذكرى وفاته، قيل بدلًا من ذلك، إن "الملك بنى الكنائس وأديرة الرهبان حول مدينته لأنه أحب المسيحيين."[4] لكن

(1) نفسه، XV, *PO* 5, 13-14؛ سمي ثيؤفانيس حاكمًا لماريوت (نفسه، 18) وهو منصب تسلمه على ما يبدو من ثيؤدور.

(2) *Chron. 1234*, 1.294; *Hist. Patriarchs* XV, *PO* 5, 12.

* [ماريوت هي منطقة الصحراء الغربية من مصر حاليًا، ومراقيا هي الساحل الشمالي غربي الإسكندرية، وپينتاپوليس = المدن الخمس هي منطقة برقة أو الجبل الأخضر شرقي ليبيا وتضم مدن برنيجي (بنغازي) وباركا (برقة/المرج) وتوخيرا (العقورية) وسيرينايكا (قورينا- شحّات) وأپولونيا (سوسة). المترجم]

(3) نفسه، XVI, *PO* 5, 24.

(4) Isaac of Rakoti, *Life*, 368.

الحاكم باشر أيضًا، بتعزيز الإسلام:

أمر بتحطيم الصلبان كلها التي كانت بأرض مصر، حتى الصلبان المصنوعة من الذهب والفضة. فاضطرب مسيحيو مصر. ثم كتب عددًا من الإشعارات ووضعها على أبواب الكنائس في مصر والدلتا قائلًا فيها: "محمد رسول الله الأعظم (الرسول الكبير)، والمسيح رسول الله أيضًا. الله لم يولد ولم يلد."[1]

تجنب إسحاق الصدام معه مرتين بالكاد، ففي المناسبة الأولى، اشتكى "بعض الساراكين كُرهًا لعقيدتنا،" إلى عبد العزيز من أن إسحاق "يمقتنا ويمقت ديننا،" وقالوا إن كان الأمير لا يصدقهم فليدعُ إسحاق على العشاء ويطلب منه ألا يرسم علامة الصليب قبل الأكل. وتملص إسحاق من هذه المعضلة بأن سأل الأمير قبل أن يقتسموا الطعام، إن كان يجب عليه الأكل 152 شمالًا أم يمينًا أم أعلى أم أسفل، مومئًا بيديه، راسمًا بذلك علامة الصليب، مثيرًا حيرة الحاكم المسكين. والمرة الثانية، عندما أُحضر أمام الحاكم لأنه كتب إلى ملك النوبة وهو حليف للمسلمين، وملك إثيوبيا ومازال عدوًّا، "بأن يتصالحا وألا تكون بينهما نية سيئة،" لكن حيلة من أميني الحاكم برأته.[2]

يوحنا أسقف نقيوس

هناك حوليات تروي باختصار الأحداث منذ الخليقة حتى نهاية غزو العرب لمصر، تزعم أن مؤلفها شخص ما يدعى يوحنا أسقف نقيوس، وهي بلدة تقع على بعد أميال قليلة شمال غرب الفسطاط. ولدينا ملاحظتان عن هذا الرجل؛ الأولى أنه كان حاضرًا عند انتخاب البطريرك إسحاق الراكوتي سنة 689؛ والثانية أنه عزل من منصب المدير الرئيس للأديرة، بسبب عقابه المفرط أحد الرهبان، والذي وقع خلال بطريركية شمعون السرياني (692-700).[3] تضيف المقدمة الملحقة بالحوليات في ترجمتها العربية القليل إلى الصورة، مصورة

(1) *Hist. Patriarchs* XVI, *PO* 5, 25.

(2) Isaac of Rakoti, *Life*, 372-76 (حادثة علامة الصليب) ، 377- 84 (رسائل: رغم وجود موريتانيا وماكوريا؛ في Hist. *Patriarchs* XVI, *PO* 5, 24-25 النوبة والحبشة).

(3) نفسه، XVI, *PO* 5, 22, 32-34.

يوحنا ببساطة، بأنه (مدبّر وناسك).[1]

كان العمل الأصلي مكتوبًا بالقبطية وتُرجم إلى العربية بتاريخ غير معروف.[2] والنسختان مفقودتان، ولم تنج إلا ترجمة إثيوبية اعتمدت على النسخة العربية سنة 1602. هناك استعمال مكثف للمصادر اليونانية على رأسها كتاب حوليات العالم ليؤانيس مالالاس، ثم يكمل يوحنا النقيوسي قُدمًا إلى عصره، كما يخبرنا في مقدمته:

> سنبدأ بتأليف هذا العمل من العديد من الكتب القديمة التي تتناول مراحل متنوعة، ومن الأحداث التاريخية التي نحن أيضًا شهدناها في الأزمنة 153 التي جئنا فيها. وكنت أمينًا فيما أرويه كي أخلف تذكارًا نبيلًا لمحبي الفضيلة في هذه الحياة.[3]

الأحداث التي كان يوحنا شاهدًا عليها، على ما يبدو، هي غزوات العرب التي بلغت أوجها بالاستيلاء على الإسكندرية سنة 641، لأن هذا حيث تنتهي حولياته. والمعتقد بشكل عام أن يوحنا كتب كتابه عندما كان مدبّرًا في تسعينات القرن السابع، وهو رأي افتُرض على أساس ما ذكر في المقدمة من أن "هذه الروايات جمعها معًا يوحنا المدبّر."[4] ومع ذلك، ليس بإمكان المرء الجزم بأن يوحنا جمعها عندما كان مدبّرًا، ورغم أن الفتح العربي ربما يؤشر موضعًا للختام، إلا أن المرء لا يجد مناصًا من أن يقدّر فجوة نصف قرن بين الأحداث وروايتها. إضافة إلى ذلك، يوحي غياب أية إحالة إلى نشاطات رهبنية بأن يوحنا ربما ألف هذا العمل قبل دخوله إلى التراتبية الكنسية، حوالي خمسينات القرن السابع على الأرجح.

(1) John of Nikiu, "preface" (tr. Charles, 1). الكلمة الإثيوبية مَدَبِّر استعارة من العربية؛ وقد تكون هذه كذلك لكلمة مستكّدّل، ثم ميزت "السوفسطائي" (الجذر العربي يعني "يجادل") بدلًا من "زاهد". لعل هذا يوضح الافتقار إلى مرجع عن النشاطات الديرية، وافتقار يوحنا إلى معرفة جيدة باليونانية، لكن هذا اقتراح مبدئي جدا فقط.

(2) مؤنوفيزيتية يوحنا، والافتقار إلى الإحالة إلى حوليات في الإرث البيزنطي يجعلان من غير المرجح أنها كتبت باليونانية؛ انظر CE, s.v. "John of Nikiou".

(3) John of Nikiu, "intro." (tr. Charles, 15). ناقش مصادر يوحنا Zotenberg, "Mémoire sur la chronique byzantine de Jean de Nikiou".

(4) نفسه، 456.

الحوليات قطعة متوسطة القيمة بحق.[1] فهي تعيد إنتاج نسخة معيارية من تاريخ الإمبراطورية الرؤمانية، تروي الأحداث ببساطة، بدلًا من أن تناقشها، وتركز على الأسطوري والحكائي: من كان أول من فعل كذا وكذا (أكل اللحم البشري، صبغ الملابس، عزف على الناي)، ومن بنى وسمى المكان كذا وكذا. قضايا الكنيسة ومشاهد المعارك تم تجنبها لصالح حكايات من قبيل "بولونيوس الساحر الذي قدم القرابين للشياطين في إناء فضي،" و"التفاحة التي أتوا بها هديةً للإمبراطور ثيودوسيوس،" و"ظهور منشفة ربنا يسوع المسيح وملابسه التي وجدت في بيت يهودي عاش في الإسكندرية." ولا يعني انتساب يوحنا المونوفيزي سوى أنه يعكس الأحكام الخلقيدونية حول جدارة الأباطرة المتعاقبين، منددًا بأمثال مارسيان وجوستنيان وفوق الكل، هيراكليوس المضطهِد الرئيس، لكنه يثني على أنستاسيوس وحتى على تيبيريوس المتسامح الوحيد على مضض.

154 فيما يتعلق بفتح مصر، يحاول يوحنا رسم تحركات العرب، رغم أن تقويمنا لروايته تعيقه حقيقة أن هناك فجوة في المخطوطة تخص السنين 611- 639. وهو يقدم بعض المعلومات الفريدة، على الخصوص، أن العرب أغاروا "متجاهلين المدن المحصنة،" على الفيوم الواحة الزراعية المهمة جنوب الفسطاط. بينما تقول المصادر الإسلامية إن قائد العرب عمرو بن العاص "تقدم مباشرة إلى الفسطاط."[2] ما يعيد بناءه يوحنا، من أن العرب استولوا أولًا على الأقاليم المحيطة قبل أن يتقدموا نحو المدينة ذات الحصن الدفاعي، معقول تمامًا، ويتفق مع ما نعرفه عن طريقة العرب في الحرب من مصادر أخرى.[3]

(1) Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, 2.219-20 (n. 30)، يعطي تقويمًا موجزًا لحوليات يوحنا، ويستنتج أنها يمكن الاعتماد عليها فقط بشأن أحداث مصر، وبشكل رئيس، الأحداث السابقة للاحتلال العربي.

(2) John of Nikiu, CXII.3, CXI.4-11 (tr. Charles, 180, 179)؛ البلاذري، فتوح البلدان، 212؛ ابن عبد الحكم، 59- 61؛ الظاهر أن يوحنا كان لديه مصدر فيومي. انظر للمزيد Jarry, "La conquête du Fayoum par les musulmans".

(3) مثلًا Procopius, *Buildings*, 2.1X.4-5 (tr. Dewing, 157): "الساراكين بطبعهم عاجزون عن اختراق سور أو أضعف نوع من الثكنات، اجمع ما لا يزيد عن الطين، وسيكون كافيًا لكبح هجومهم." قارن الأزدي، فتوح، 50، وفيه ينصح أبو بكر الجيوش العربية بتجنب حصار المدن، والذهاب بدلًا من ذلك أوّلًا إلى الريف والقرى، وقطع الطرق والتموين لإعاقة القوات البيزنطية. طبعًا، سرعان ما تعلم المسلمون كيف ينفذون حصارًا حالما صاروا في وضع يمكنهم من كسب تعاون السكان المحليين، أو إجبارهم على ذلك.

موقف يوحنا العام تجاه الفتح العربي ملخص بالكلمات التي يقولها وكانت مسموعة من الكل: "طردُ البيزنطيين هذا، وانتصار المسلمين يعود إلى خبث الإمبراطور هيْرا كليوس واضطهاده للأرثودوكس من خلال البطريرك كايروس."[1] وبشأن أفعال المسلمين أنفسهم، يتفجع يوحنا على أن: "النير الذي وضعوه على المصريين كان أثقل من ذلك الذي وضعه فرعون على بني إسرائيل... وقد سلبوا المصريين أملاكهم وعاملوهم بقسوة."[2] وهو يزود قارئه بكشف بفظاعاتهم، رغم أنه أحيانًا، يسمح لنا بلمح صورة مختلفة:

> صار عمرو أكثر قوة كل يوم في مجالات عمله كلها، وانتزع الضرائب المحددة المفروضة، لكنه لم يأخذ شيئًا من أملاك الكنائس ولم يرتكب أي أعمال نهب أو سلب، وحافظ عليها خلال أيامه كلها. وعندما استولى على الإسكندرية، جفف القناة على وفق التعليمات التي أعطاها المرتد ثيّودوْر.[3] 155

أحدث الغزو الكثير من الاضطراب والرعب لدى سكان مصر المسيحيين، وبعضهم هربوا "تاركين أملاكهم وثرواتهم ومواشيهم؛"[4] وقلة قاوموا ووضعوا الخطط "لمهاجمة المسلمين؛"[5] بل إن عددا منهم "ارتدوا عن الدين المسيحي، واعتنقوا دين الوحش."[6] وآخرون سُخّروا لإصلاح الطرق والجسور، "وبعض الناس بدأوا بمعاونة المسلمين."[7] والعسكر خططوا للمعركة، لكن توالي الهزائم جعلهم يتبعون خطًا تصالحيًّا أكثر. وأراد سكان أنتينو

---

(1) John of Nikiu, CXXI.2 (tr. Charles, 200)؛ قارن (184) CXV.9 حيث يتحدث يوحنا عن "عداء الناس للإمبراطور هيْرا كليوس بسبب الاضطهاد الذي أنزله على أرض مصر كلها."

(2) نفسه، CXX.32, CXV.7 (tr. Charles, 195, 184).

(3) نفسه، CXXI.3 (tr. Charles, 200).

(4) نفسه، CXIII.6, CXV.6, CXX.28 (tr. Charles, 182, 183, 194).

(5) نفسه، CXV.3 and 10, CXX.24 (tr. Charles, 183-84, 194).

(6) نفسه، CXIV.1, CXXI.10 (tr. Charles, 182, 201).

(7) نفسه، CXIII.2 (tr. Charles, 181)؛ ابن عبد الحكم، 73. الأخير والكثير من الباحثين المحدثين يقولون إن هذا كان "لأنهم أرادوا قتال البيزنطيين." يجادل Butler, *Arab Conquest of Egypt*, 236 وMoorhead, "Monophysite Response"، بقوة ضد هذا؛ لكن لاحظ [ما يذكره] John of Nikiu, CXIX.I (tr. Charles, 189): "اندلع نزاع عظيم بين أهالي مصر السفلى، وانقسموا إلى فئتين، واحدة منهما كانت إلى جانب ثيّودوْر، لكن الأخرى رغبت في الالتحاق بالساراكين."

[في المنيا]أن يقوموا بهجوم لكن يوحنا قائدهم رفض، "لأنه علم أن ليس بإمكانه مقاومة المسلمين، وخشي أن يلقى المصير نفسه الذي لقيته حامية الفيوم."[1] وسرعان ما اعترفت السلطات بالهزيمة مؤقتاً على الأقل، وحض الإمبراطور كونستانس كايروس على "التصالح مع المسلمين، والبحث عن أية مقاومة إضافية ضدهم، وتأسيس نظام إدارة مناسب لحكم أرض مصر."[2] ويقدم يوحنا تفاصيل مثيرة للاهتمام عن الفتح العربي لمصر، لكنه يكشف عن القليل مما له قيمة بشأن الفاتحين أنفسهم، 156 ولأن الحوليات مرت خلال ترجمتين، فإن على المرء أن يحترس من التحريف والتلاعب. فقائمة عناوين الفصول التي وضعها المترجم العربي لا تتفق مع الحوليات كما هي لدينا، فيما يتعلق بكل من ترقيم الفصول ومحتوياتها. ويسمى العرب [في الكتاب] بالإسماعيليين والمسلمين؛ وبما أن التسمية الأخيرة لا توجد في مكان آخر في النصوص المسيحية حتى سنة 775، فالمرء يتساءل عما إذا كان الأصل القبطي [يسميهم] ساراكين أو عرباً. وذُكر محمد مرة واحدة، إنما من أجل تفسير كلمة "الوحش" فحسب، ولذلك فإن المرء مجدداً، سيشك فيما إذا كان هذا تفسيراً لاحقاً.[3] وعبارات مثل "ملك الحجاز"، و"دين المسلمين،" و"دين الوحش" مشكوك فيها على حد سواء.[4] ومما يثير الاهتمام ملاحظة أن يوحنا يقتبس الرقم نفسه مثل المصادر العربية للتعزيزات التي أرسلها الخليفة عمر إلى مصر.[5] بل إن الرقم 4000 الذي نجده غالباً في تقدير جيش المسلمين يجعل المرء يتردد مرة أخرى في قبوله.[6]

---

(1) نفسه، CXV.10 (tr. Charles, 184).

(2) نفسه، CXIX.22 (tr. Charles, 191). يحاول Jarry, "L'Egypte et l'invasion arabe" التمييز بين الفئات المسيحية المتنوعة لمصر زمن الفتح وردود أفعالها الخاصة على العرب؛ عن الدور الذي أداه كايروس انظر المدخل عن "فتح مصر" في الفصل الثالث عشر أدناه.

(3) John of Nikiu, CXXI.10 (tr. Charles, 201): "الكثير من المصريين الذي كانوا مسيحيين كاذبين أنكروا الإيمان الأرثودوكسي المقدس والتعميد الواهب للحياة، واعتنقوا دين المسلمين أعداء الرب، وقبلوا عقيدة الوحش البغيضة، وهو محمد."

(4) نفسه، XC.79 (في إشارة إلى الملك اللخمي "المنذر")، CXXI.10, CXIV.1 (tr. Charles, 142, 201, 182).

(5) نفسه، CXII.6 (tr. Charles, 181): لاحظ أن عمر كان في فلسطين في ذلك الوقت، كما قيل؛ قارن ابن عبد الحكم، 59، 61.

(6) Conrad, "Chronology and Literary *Topoi*," 230-32.

ثيّودوتوس الآمدي (ت. 698)

"قصة الأفعال الشجاعة للسيد المقدس ثيّودوتوس أسقف مدينة آمد"* كتبها - كما أُخبرنا في نهاية سيرة حياته - شخص ما يدعى "شمعونُ الكاهن وقائد المرتلين وتلميذ القديس." ولد ثيّودوتوس هذا في منطقة آمد وأصبح راهباً في دير قنّسرين في عمر مبكر. وبقي هناك حتى وفاة البطريرك ثيّودوّر (649- 667)، ثم سافر "للحصول على البركة من الأراضي المقدسة،" زائراً سيناء والقدس ومصر. وبعد خمس سنوات في البلد الأخير، عاد إلى شمال بلاد النهرين، حيث تجول لعدد من السنين مع كيسه الذي يحوي رفات القديسين، ورفيقه يوسف، قبل أن يقبل متردداً، منصب أسقف آمد حوالي سنة 690. قام بتعيينه في هذا المنصب 157 البطريرك جوليان الرّوماني (687- 708) بنفسه، لكنه تركه بعد مدة قصيرة ليقضي سنيه الأخيرة في قنّسرين حيث بدأ حياته الروحية، وأخيراً، ليؤسس ديره الخاص قبل أن يموت:[1]

> كان موت السيد المقدس ثيّودوّتوس سنة 1009 [س] (698)، في شهر أغسطس، في اليوم الخامس عشر، في ذكرى سيدتنا مريم أم الرب المقدسة، أيام البطريرك السيد جوليان والسيد جبرائيل من دارا والسيد متّى من آمد والسيد سرجون من ماردين والسيد أحاي من طور عبدين والسيد إيليا من مايفرقات [ميافارقين]. هؤلاء الأساقفة ومدنهم شرفوا تأبين الرجل المقدس، وفي بلادهم أخذ رقدته الأخيرة. ودفن بالقرب من قِلّث** في الدير الذي أحبه والأرض التي أعزها.[2]

أوقف ثيّودوّتوس حياته على تجسيد اثنتين من أقواله المفضلة: "الاتصال مع البشر يقاطع معجزة حضور الرب،" و"اذكروا المقيدين كأنكم مقيدون معهم" (رسالة بوّلس إلى

(1) أنا ممتن جداً للدكتور أندريو بالمر Andrew Palmer لسماحه لي برؤية النص غير المنشور وترجمته لسيرة حياة ثيّودوّتوس؛ ترقيم أقسام السيرة موافق لطبعته المستقبلية. للمزيد من المعلومات عن هذا النص انظر المقالات المتنوعة لبالمر (أدرجت في الفهرس ب أدناه) والمؤلف نفسه، *Monk and Mason*, 88-91, 165-68.

* [أو أميدا، هي مدينة ديار بكر التركية حالياً. المترجم]

** [قِلّث قرية سريانية تقع شمال شرق مدينة ماردين وتسمى حالياً دريجي، والدير الذي دفن فيه ثيّودوّتوس ما زال يقصده المؤمنون للشفاء من مرض الشقيقة. المترجم]

(2) Theodotus of Amida, *Life* CVIII, fol. 68b. (ترجمة بالمر)

العبرانيين 13: 3). وفقًا لذلك، فإن سيرة حياته ترافقت غالبًا مع حكايات عن ممارساته التقشفية القاسية وعمليات طرده الشياطين من الممسوسين وشفاء الفقراء والمحتاجين وإسعافهم. ولأن مطالب اللاحق تتصادم مع السابق، فقد تجول كثيرًا من مكان إلى آخر، ساعيًا إلى تجنب الحشود الذين يتجمعون بفعل الإشاعات عن قدومه، وتجنب السلطات الكنسية التي قد تضغط عليه لقبول الرسامة الكهنوتية أو بعض المناصب الرسمية. ورغم أن يوسف أعجب بشكل كبير، بـ"النفي الطوعي" لأستاذه، وعدّه قديسًا، فإن تشردًا كهذا غالبًا ما كان يُنظر إليه بريبة. كتب جوّرج أسقف العرب (ت. 724) وهو معاصر لثيؤدوّتوس أصغر سنًّا "نحن محكومون بعقوبة الحرمان الكنسي إن نحن رحبنا بالرهبان المتجولين الذين يحملون أكياسًا وذخائر لقديسين."[1]

158 كان العالم الذي تحرك فيه ثيؤدوّتوس ما يزال مسيحيًا في أغلبه. وكما كتب مدون حوليات سرياني، مشيرًا إلى سيادة محمد بن مروان المطلقة على بلاد النهرين (692- 708)، "كان المسيحيون ما يزالون الكتّاب والقادة والحكّام لأراضي العرب."[2] "وكان في أرض سميساط حاكم اسمه إيلوستريا، وهو من حرّان،" والذي يجمع الضرائب له من المنطقة خادم له اسمه سرجون.[3] ونحن نسمع عن إيستارتي حاكم ميافارقين الذي حاول دون جدوى، مقابلة ثيؤدوّتوس حاكم طور عبدين الذي "أصيب بسهم في المعركة التي قاتل فيها العرب للاستيلاء على نصيبين" سنة 640 وشهد بقدسية ثيؤدوّتوس، ونسمع عن إلوستريا آخر حاكم دارا الذي وعد الرجل المقدس بأنه إن كان سيبقى في منطقته وديره المفضل دير مار أبّاي القريب من قِلِث "فلن تدفع الجزية للملك كل أيام حياتك، وسأدفعها أنا من بيتي الخاص."[4] هؤلاء كانوا على الأرجح مَلْكيين، ويظهر أن القداسة كان بإمكانها أن تعبر الحدود الطائفية لأنه "عندما دخل بيت المهرطقين، كان يؤاخيهم بنفس الحرية التي يؤاخي بها الأرثودوكس." تراسل ثيؤدوّتوس الذي كانت رسائله "تنتشر في البلاد مثل رسائل الرسول بوّلس،" مع القادة البيزنطيين في القلاع على الجبهة العربية- البيزنطية و "أرسل إلى

(1) Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, 99.

(2) ديونيسيوس التلمحري كما حفظ في Michael the Syrian 11.XVI, 449/474، و *Chron. 1234*, 1.294.

(3) Theodotus of Amida, *Life* XXVII, fol. 61a.

(4) نفسه، XLIII-VI, fols. 63a (Estarti), 63b.

حكام بيْث حسنىٰ بتعليمات وتهديدات وكلمات قاسية ليهيب بهم ألا يتصرفوا بعدوانية مع أولئك الناس المساكين الذين عاشوا معهم،" "لأني أعلم أن الرّومان يضطهدونهم لإجبارهم على تغيير عقيدتهم."[1] والشخصيات اليعقوبية الوحيدة التي نصادفها هم رجال دين يسعون عادة إلى ربط القديس بمسؤوليات، ومعتزلون مثل توّما العامودي من تيلّا أو موظفون ذوو درجات دنيا مثل يوحنا وكيل كلوديا.[2]

159 يميل المسلمون إلى أن لا يكونوا أكثر من حضور عدائي في الخلفية، مثلما حين قام ثيّودوّتوس وتابعه، وقد سمعا بمحنة الناس الأرثوذوكس "الذين هربوا من المجاعة والشدائد التي تسبب بها العرب،" بالتوجه إلى "البحيرة التي تسمى هُور، ووجدا السريان متجمعين معًا عند القلاع لأنهم سمعوا بأن العرب ينوون غزو المنطقة."[3] لكنه عندما رُسِّم أسقفًا لآمد، كان له تعاملات مباشرة أكثر معهم، فهناك على عكس الأماكن الأخرى التي ارتادها، استقر المسلمون ووضعت وحدة من الخيّالة العربية فيها. وحالما تم تعيينه تقريبًا، اعتقله العربي "الذي كان يحكم المدينة وإقليمها وجره إلى المسجد من أجل محاكمته بسبب رسالة كتبها إلى بيْث روّمايىٰ، واتهم بسببها بأنه صديق للرّومان."[4] لكن "ذلك الرجل الشرير" أصابه العمى وكان عليه أن يطلب المغفرة من ثيّودوّتوس الذي شفاه لاحقًا. وحدثت المواجهة الثانية حين أراد افتداء بعض أسرى المدينة، وجمع المال لهذا الغرض من "كل من المسيحيين والمسلمين (مْهَگرايي)."[5] بشكل عام، يبدو أن كل الجماعات الدينية كانت تحترم ثيّودوّتوس؛ ولذلك فإن "المسيحيين والعرب (طيّايىٰ) والوثنيين (حنپي) جاؤوا للحصول على بركة منه" بعد تعيينه أسقفًا لآمد، والخوف منه "سيطر على المسلمين والهراطقة والأرثوذوكس ووافقوا

---

(1) نفسه، XXIII, fol. 60b; XXXV, fol. 62b.

(2) نفسه، XXIV, fol. 60b ("الآباء الأسقفيون مع البطاركة المباركين قرروا إجلاس السيد المقدس ثيّودوّتوس على الكرس الرسولي للأسقفية...")؛ XCVII, fol. 67a (توما: ذكرته أيضًا Chron. Zuqnin, 156، و *Chron. 819*, 13؛ (John) XXXI, fol. 62a. المصطلح *epitropos*/مشرف/ وكيل استخدمه أيضًا Ḥnanisho', *Rulings* XVII, 32.

(3) Theodotus of Amida, *Life* XXXV, fol. 62b.

(4) نفسه، LVIII, fol. 64a؛ رغم أن بعض اللصوص اتهموه سابقًا بكونه جاسوسًا للعرب وهددوه بتسليمه للبيزنطيين (XXXIX, fol. 63a).

(5) نفسه، LXVI, fol. 64b.

على كل شيء أمر به."[1] حتى "نائب الملك على كل الشرق" الذي يفترض أنه كتب إلى آمد، بشأن ثيودوتوس قائلًا: "آمر بأن تجعل كل شرائع مدينة آمد والمنطقة كلها في يدي ذلك الرجل الصالح الذي يحتل منصب الأسقف فيها. فقد سمعت بأنه لا يحابي أي شخص، ولهذا السبب جعلت شرائع المسيحيين في يديه."[2]

160 كتّاب سيرة حياته المكتوب بالسريانية ملم جيدًا بالعديد من الشخصيات المسيحية في شمالي بلاد النهرين من النصف الثاني من القرن السابع. فبإمكانه إعطاء قائمة كاملة بأساقفة آمد في تلك الحقبة: توما وأثناسيوس وثيودوتوس نفسه وأخيرًا، متّى.[3] ويكشف عن معرفة وثيقة بالمنطقة، قراها وأديرتها وغيرها. ولذا لم يكن ثمة سبب للشك في أنه أُلِّف أوائل القرن الثامن من السيرة التي كتبها يوسف تلميذ ثيودوتوس.

يعقوب الرُّهاوي (ت. 708)

تخبرنا سيرة ليعقوب مجهولة المؤلف بأنه ولد وتعلم في قرية عين دابا بالقرب من أنطاكيا، بعدها التحق بدير قنّسرين، ولاحقًا، سافر إلى الإسكندرية لأجل تعزيز دراساته لليونانية بشكل أفضل. وعاد إلى سوريا ليستقر في الرُّها لبعض الوقت قبل أن يُعيَّن أسقفًا لها سنة 684. تسبب رفضه لتخفيف قرارات الكنيسة وتنظيماتها بصدامه مع البطريرك جوليان وزملائه الأساقفة، فاستقال من منصبه بعد أربع سنوات. وتقاعد في دير مار يعقوب في كَيشوم ليجادل ضد "أناس معينين ينتهكون شريعة الرب ويدوسون على قوانين الكنيسة،"[4] ثم قبل تفويضًا بتجديد الدراسات اليونانية في دير يوسيبونا، لكن مشاكل مع

---

(1) نفسه، LVIII, fol. 64a; LXVII, fol. 64b. استخدمت كلمة مْهَگرايي [مسلمين] مرتين فقط في مقابل طيّايِيْ [عرب]، التي يمكن أن تعني العرب المسيحيين إضافة إلى المسلمين.

(2) نفسه، LXXIV, fol. 65a، يشك المرء، إن صح على الإطلاق، في أن المقصود مسؤول أدنى من الحجّاج، ربما حاكم بلاد النهرين الذي كان حينها محمد بن مروان.

(3) *Chron. Zuqnin,* 156، فيها تحت سنة 1024 س/ 713: "السيد المقدس توما أسقف آمد مات، وخلَفه السيد ثيودوتوس." لكن مدون الحوليات هذا تسرع على الأصح (انظر المدخل عنه في الفصل العاشر أدناه) والمرجح أنه خلط بين التواريخ أو الأشخاص (هناك ثيودوتوس وتوما وكلاهما أسقف، ذكرا بأن لهما دورا فعالًا في انتخاب شمعون الزيتوني لأسقفية حرّان سنة 700؛ انظر Palmer, *Monk and Mason,* 163).

(4) هذا عنوان رسالة ليعقوب وجدت في Ms. BL Add. 12,154, fol. 164b (انظر Wright, *Catalogue,* 2.984 [no. 860]).

الذين يخافون من كل ما هو يوناني، دفعته إلى المغادرة وقضى السنين التسع التالية في دير تلْعَدا "منقحًا العهد القديم."[1] ثم أراد منه أهل الرُّها أن يكون أسقفًا لهم مرة 161 أخرى، فوافق، لكنه مات بعد أربعة أشهر في المنصب فقط، سنة 708.[2]

وكما توحي سيرة حياته، كان يعقوب معروفًا، بل مشهور تقريبًا بنشاطه التشريعي وأنه أنتج سبع مجموعات من القرارات القانونية؛ اثنتان منها في شكل قائمة مبسطة من الأحكام حول قضايا متنوعة، لكن الخمس الأخرى تأخذ شكل قرارات أصدرها يعقوب ردًا على أسئلة طرحها بعض الذين راسلوه.[3] ومهمته بوصفه أسقفًا (684- 688) وسلطته ترجحان أن الكثير من مادة هذه المجموعات يعكس مشكلات حقيقية واجهت يعقوب أو عُرِضت عليه، لكن أسلوب السؤال والجواب الذي تتبناه هذه المجموعات وسيلة أدبية شائعة أيضًا.

المجموعة الأوسع هي التي وجهت إلى الكاهن أدّاي وتضمنت 120 سؤالًا "مع الإجابات عليها." وتظهر مجموعتان من سبعة وعشرين موضوعًا وثمانية عشر موضوعًا في شكل رسائل إلى يوحنا العامودي الليتاربي؛ ثم هناك دورتان [مجموعتان] قصيرتان للكاهنين توما وأبراهام. ويعني وجود سؤال واحد مختلف الطول في النسخ المختلفة، بسبب طبيعتها أسلوبها، أن الأسئلة يمكن بسهولة أن تُضغط، وتُوسّع وتنقل.[4]

الموضوعات متنوعة، لكن جزءًا كبيرًا خصص لمسألة الطهارة في كل من الممارسات

---

(1) تؤكد هذا بيانات في آخر مخطوطتين تحتويان تنقيحات للكتاب المقدس - BL Add. 14,429 (Wright, Catalogue, 1.38 [no. 60]) and Paris syr. 27 (Zotenberg, Catalogue, 11)- التي يُزعم أن يعقوب أكملها في "دير تلعدا العظيم" سنة 1016 س/ 705.

(2) حفظ السيرة Michael the Syrian 11.XV, 445-46/471-72؛ حياته وأعماله درسها مؤخرًا Drijvers, "Jakob von Edessa"، وثبّت تواريخ حياته Schrier, "Chronological Problems," 72-77.

(3) يسمي Vööbus الأولى «تشريعات» والثانية «قرارات» (*Entscheidungen*). هذا التمييز له بعض الشرعية، ولا سيما بسبب شكل المادة، لكن لاحظ أن ما كان مرة قرارًا، قد يظهر في مجموعة أخرى كتشريع (يصح هذا على كل المادة التي تخص يعقوب تقريبًا في Bar Hebraeus' *Nomocanon*).

(4) هذه الدورات/ المجموعات كلها وصفت، والمصادر ذكرت في الملحق أ أدناه. لاحظ أن أغلب المادة في هذه الدورات يخص قانون الكنيسة، وهناك القليل من الأسئلة، ولا سيما في دورة أدّاي، عن تفسير الكتاب المقدس وأمور تخص العلم الطبي الطبيعي، مثل تلك التي تشيع في مجاميع الأسئلة والأجوبة (قارن مع تلك التي لأنستاسيوس السيناوي الموصوفة في الفصل الثالث أعلاه).

الطقوسية والاجتماعية. وفي المجال الاجتماعي، كان القصد من هذا الحذرَ في تعامل المرء مع الهراطقة وغير المؤمنين. من ذلك، أن على المرء ألا يقوم بعمل أغطية المذبح ولا أثواب الكهنة ولا الستائر من القماش الذي طرزت عليها شهادة دين المسلمين (تودّيتا ها گارَيْتا)؛[1] وعلى المرء أن يغلق أبواب الكنيسة 162 أثناء أي طقس ديني لئلا "يدخل المسلمون ويختلطوا بالمؤمنين ويزعجوهم ويسخروا من الأسرار المقدسة."[2] لكن يعقوب يدرك جيدًا أن على المرء أحيانًا، أن ينحني للإكراه، وفي هذه الحالة يوصي بالاستشهاد. عادة، على المرء ألا يأكل مع غير الأرثودوكس، لكن إن أمر بذلك حاكم خلقيدوني أو مسلم، عندها "تسمح الحاجة به."[3] وإن كانت الحاجة ملحة، يمكن لشماس أن يخدم الجنود في حملة، وإن أجبر راهب أو كاهن فيمكنه المشاركة في معركة، وإن كان سيواجه الحرمان الكنسي إن قتل أحدًا.[4] يريد يعقوب أن يكون ليّنًا في المسائل التي "لا تؤذي." فيمكن للكهنة أن يمنحوا بركة القديسين للمسلمين والوثنيين،[5] ويمكنهم أن يعلموا أطفال المسلمين والحرّانيين واليهود.[6] ويمكنهم أن يغفروا ويمنحوا القربان المقدس للمرتدين (الذين يحتمل أنهم تابوا)[7] لدى حلول الموت ودفنهم بعد موتهم إن لم يكن ثمة أسقف في الجوار.[8] وفي منطقة الردة الشائكة، يظهر

(1) Jacob of Edessa, *Canons* (BH), 12 (= Kayser, 6/37). قد يكون البيهقي، المحاسن، 498- 99 محقًا تمامًا إذن في أن عبد الملك كان أول من وضع شعارات إسلامية على الملابس إضافة إلى العملات والوثائق.

(2) Jacob of Edessa, *Replies to John*, B9 (in Vööbus, *Synodicon*, 237).

(3) Jacob of Edessa, *Replies to Addai*, nos. 56-57 (= de Lagarde, 139-40; = Lamy, 154-57).

(4) نفسه، nos. 79-80 (ترجمت في الملحق أ أدناه). الرقم 80 يظهر مختصرًا ودون السؤال المتعلق به في Jacob of Edessa, *Canons* (BH), 42 = (Kayser, 13/39).

(5) Jacob of Edessa, *Replies to John*, A6 (= Vööbus, 249; = Rignell, 52).

(6) Jacob of Edessa, *Replies to Addai*, nos. 58-59 (= de Lagarde, 140; = Lamy, 158-59).

(7) في النص «هَو دْهگّار وأحنپ؛» وقد يرى المرء في هذا ترادفًا، فمعنى العبارة كلها هو «المرتد إلى الإسلام»، لكن فوّبوس يترجمها إلى «مسلم أو وثني» والتمييز نفسه وقع في أماكن أخرى (انظر الجملة السابقة والاقتباس التالي) ولذلك ربما على المرء أن يقرأ «أو» هنا. وبما أن المتحولين الجدد إلى الوثنية، بإزاء الوثنيين العنيدين، ليس مرجحًا أن يكونوا حوالي الرّها في هذا الوقت، فإن المرء يفترض أن الانغماس في المعتقدات/ الطقوس الوثنية (أي الفساد عمومًا) هو المقصود (مثلًا Jacob of Edessa, *Replies to Addai*, no. 36؛ عن أولئك الذين يهمهمون بالتعويذات، ويربطون العقد ويعملون الرقى إلى آخره؛ وهم مع أنهم يقولون إنهم يصلّون، ليسوا مسيحيين).

(8) Jacob of Edessa, *Replies to Addai*, no. 116 (in Vööbus, *Synodicon*, 261).

يعقوب نفسه أيضًا، مجاملًا وربما راغبًا في التقليل من شأن المشكلة:

لا يجب علينا إعادة تعميد المسيحي الذي يصبح مسلمًا أو وثنيًا ويعود، 163 بل يقرأ عليه الأسقف صلاة التائبين، وتفرض عليه مدة كفّارة.(1)

المرأة المتزوجة من مسلم،التي تقول إنها ستتحول إلى الإسلام ما لم تُمنح القربان المقدس، يجب أن يُضمن لها ذلك، لكن مع عقوبة مناسبة لها تتلقاها.(2)

هذان الحكمان يبيّنان كم كانت الردة المبكرة إلى الإسلام مسألة جدية، وحقيقة صوّرتها بحيوية رؤيا معاصرة تتفجع على أن "الكثير من الناس الذي كانوا أعضاء في الكنيسة سينكرون الإيمان الحقيقي للمسيحيين، مع الصليب المقدس والأسرار المهيبة، دون أن يخضعوا للإكراه أو الجلد أو الضرب."(3) لكن رغم أنه رغب في أن يعلن للمرتدين أنهم ستتم استعادتهم، لم يكن يعقوب يؤيد سياسة "أي شيء مسموح." فحول القضية الأولى، يضمر تهديدًا مخفيًّا، مصرحًا بأن ردة كهذه قد تحرم المرء من نعمة التعميد؛ وفي الحالة الثانية، يصر على أنه "حتى إذا لم يكن ثمة خوف من ارتدادها " فبعض " العقاب " ضروري " كي تخاف بقية النساء فلا يأثمن أيضًا."

إلى جانب التشريع، شغل يعقوب نفسه بعلم النحو والترجمة من اليونانية وتفسير الكتاب المقدس والعلوم الطبيعية والتدوين التاريخي.(4) ومساهمته في الحقل الأخير كانت حوليات نقحت حوليات يوسيبيوس وأكملتها، كما أوضح في مقدمته:

---

(1) Jacob of Edessa, *Replies to John*, A13 (= Vööbus, 253 [no. 15])، أيضًا في المؤلف نفسه، *Canons* (BH), 22 (= Kayser, 8/37). أنا أورد نسخة ابن العبري، لكن لاحظ أنها أقصر وتوجد في شكل حكم مجرد لا في شكل جواب على سؤال.

(2) Jacob of Edessa, *Replies to Addai*, no. 75، أيضًا في المؤلف نفسه، *Canons* (BH), 41 (= Kayser 13/39). أنا أورد نسخة ابن العبري هنا، باستثناء أني صححت "مسلمين" إلى "مسلم" كما تظهر في مخطوطة Harvard syr. 93 (ترجمت في الملحق أ أدناه) حيث يوجد ذكر لزوج المرأة. ومجددًا، نسخة ابن العبري أقصر بكثير وتحذف السؤال.

(3) Ps.-Methodius, *Apocalypse*, XII.3.

(4) إضافة إلى أعمال المسح التي ذكرت في بداية هذا الفصل، انظر Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa*, 64-74؛ عيواص، مار يعقوب الرهاوي." وثمة دراستان تخصصيتان حديثتان هما Brock, "A Calendar of Jacob of Edessa" و Revell, "A Grammar of Jacob of Edessa".

كما جمع (يوسيبيوس) سِفر تدوين تاريخي تضمن بإيجاز، أحداث الزمن وسني 164 الأباطرة، ووضعها بإزاء بعضها بعضًا ليكون من السهل على القادمين رؤية من كانوا في زمن معين ملوكًا وقادة وعلماء وكتّاب.... كذلك أنا، سأبني على النموذج نفسه، بادئًا من السنة العشرين من حكم كوّنستانتين وأكتب سِفرًا سيشتمل على الأزمان اللاحقة، وسأرتّب سني الأباطرة الذين حكموا... والأحداث التي وقعت خلال حكم كل واحد منهم، وكذلك الرجال الذين اشتُهروا على نحو ما،[1] متسلسلةً واحدة بجانب الأخرى.

يخبرنا إلياس النصيبيني أن يعقوب ألف حولياته سنة 1003 س/ 692، وأكد هذا تعليق لثيوّدوّسيوس الرُّهاوي:

يعقوب الذي من مدينة الرُّها، والذي ترجم كتاب يوسيبيوس من اليونانية إلى السريانية، أضاف الأزمنة ورتب الأحداث ليس من آدم إلى إبراهام فحسب، بل أيضًا من كوّنستانتين إلى زمنه الذي حكم الرّومان فيه جوستنيان (685- 695) وحكم العرب عبد الله (ابن الزبير، 683- 692).[2]

يروي ميخائيل السرياني الذي يزعم أنه دمج "كل الحوليات المتصلة بهذا الموضوع،" أن يعقوب توقف عند سنة 1021 س/ 710، ويستنتج من ذلك إما أن يعقوب لم يمت سنة 708، أو أن أحد تلاميذه -وهذا هو الصحيح بالتأكيد- أكمل مشروع أستاذه حتى هذا التاريخ اللاحق.[3]

---

(1) Jacob of Edessa, *Chronicle*, 263 ، واستشهد بها Michael the Syrian 7.II, 128/254.

(2) Elias of Nisibis, *Chronicle*, 2.99؛ استشهد بثيوّدوّتوس Michael the Syrian 7.II, 128/255.

(3) Michael the Syrian 11.XVII, 450/482-83. المؤلف المجهول لعمل عن عجائب اليوم السادس للخلق يقتبس من يعقوب الرُّهاوي خلال روايته عن اليوم الرابع، قائلًا: "كتب يعقوب الرُّهاوي ذلك سنة 1004 لليونان (692- 93)، بعد عشرة أيام من توغل العرب في أراضي البيزنطيين، اخترقت الأجواء السماوية أقواس وأشعة نارية تشبه الرماح في خط مستقيم من الجنوب إلى الشمال طيلة الليل دون توقف" (Ms. Cambridge Add. 2017, fol. 119b). ويستخدم ابن العبري الاقتباس نفسه دليلًا على كيفية تنبؤ المذنبات بكارثة (في Ms. Paris syr. 346, fol. 167a، تحقيق Nau, "La cosmographie au VIIe siècle chez les syriens," 247). ولأن الاقتباس يظهر أيضًا في Michael the Syrian 11.XVII, 450-51/480-81 (رغم وضعه خطأً تحت سنة 1019/ 707- 708) فقد يكون في حوليات يعقوب، ولعلها الملاحظة الختامية التي استنتجها إذ عدها علامة على عدم رضا الرب عن غزو العرب سنة 1003، أو حتى نذيرًا أخرويًا.

165 تحتوي مخطوطة المكتبة البريطانية المرقمة 14685 على عمل عنوانه: "حوليات لإكمال حوليات يوسيبيوس القيساري ألفها يعقوب محب الكدح." وبيّن بروكس على نحو مقنع، أن هذه الحوليات ليعقوب مع تحديد أنها "ليست عمل يعقوب كاملًا، بل هي سلسلة مقتطفات منها فحسب."[1] وللأسف، ثمة في المخطوطة بضع فجوات، والقسم بعد سنة 631 مفقود بكليته. وكل ما لدينا بشأن الإسلام، الملاحظات بأن "محمدًا (م ح م ط) سافر إلى فلسطين والجزيرة العربية وسوريا الفينيقية،" وأن "مملكة العرب (عربايێ) هؤلاء الذين نسميهم (طيّايێ)، بدأت عندما كان هيْراكليوس ملك الرّومان في السنة الحادية عشرة من حكمه، وكان كسرى ملك الفرس، في السنة الحادية والثلاثين" (621)، وأن "العرب بدأوا بشن غارات في أرض فلسطين."[2]

كان يعقوب أيضًا، مراسلًا نهمًا وأجاب عن أسئلة ذات طبيعة متنوعة بشكل ملفت، كما يبين لنا ما يقارب الثلاثين رسالة التي وصلت إلينا منه.[3] اثنتان منهما فقط، ذكرتا المسلمين، وفي كلتيهما، كانت الإشارة عرَضية. توجد الأولى في رسالة تجيب عن أسئلة مختلفة من يوحنا العامودي، أحدها كان عن سبب توجه اليهود في صلاتهم نحو الجنوب. فيشير يعقوب إلى أن سؤاله يقوم على اعتقاد خاطئ، لأن اليهود مثل المسلمين، يصلون نحو شيء تعبّدي، وليس نحو اتجاه محدد.[4] الذكر الثاني موجود مجددًا في رسالة يوحنا العامودي، يوضح أن مريم العذراء من نسل داود. وفي أثناء شرحه، يقدم يعقوب نظرة المسلمين ليسوع ومريم:

---

(1) Brooks, "The Chronological Canon of James of Edessa," 261-64.

(2) Jacob of Edessa, *Chronicle*, 326. ثمة عمود مركزي يحسب السنين منذ كونستانتين والسنين الملكية للأباطرة البيزنطيين والفرس والملاحظات التاريخية وضعت على الجانبين. لكن ملاحظة معينة قد يلتبس فيها عدد السنين، لذا يصعب التأكد من التاريخ الدقيق. فتجارة محمد وضعت إلى جانب السنتين 293 و294 = 929 س/ 930 = 617- 18 و618- 19، لكن قبل ذكر كسوف للشمس يبدو أنه الذي وقع يوم 4 نوفمبر 617 (Schove, *Chronology of Eclipses and Comets*, 115-17). ووضعت غزوات العرب السنتين 301 و302 = 937/ 938/625- 26 و626- 27.

(3) الرسائل الباقية أدرجت في الفهرس أ أدناه؛ برصوم، اللؤلؤ المنثور، 300- 305، يعدد 46 رسالة تتضمن رسائل مفقودة ودورات تشريعات في شكل رسائل.

(4) جزء الرسالة ذو الصلة مذكور في المدخل عن «الجهة المقدسة في الإسلام» في الفصل الثالث عشر أدناه.

166 لذلك، فانتماء المِسِيا بجسده لنسل داود... أمر مقبول ويعدّه الكل أساسيًّا: اليهود والمسلمون والمسيحيون... ففيما يخص اليهود... هو أمر أساسي على الرغم من أنهم ينكرون المِسِيا الذي جاء بالتأكيد.... والمسلمون أيضًا، على الرغم من أنهم لا يعلمون ولا يرغبون في القول إن هذا المِسِيا الحقيقي الذي جاء واعترف به المسيحيون، إله وابن الله، إلا أنهم يعترفون قطعًا، بأنه المِسِيا الحقيقي الذي سيأتي والذي بشر به الأنبياء؛ وفي هذا ليس لديهم خلاف معنا... هم يقولون للكل وفي كل الأزمان أن يسوع ابن مريم هو المِسِيا حقيقةً، ويسمونه كلمة الله كما يفعل كتابهم المقدس. ويضيفون أيضًا بسبب جهلهم، أنه روح الله، لأنهم لا يستطيعون التمييز بين الكلمة والروح، مثلما بالضبط، لا يقبلون أن يدعوا المِسِيا الله أو ابن الله.[1]

تظهر هذه القطعة على نحو لافت توافقًا دقيقًا مع صورة يسوع في القرآن. ففيه أيضًا، أُشير إليه بأنه يسوع [= عيسى] ابن مريم، وأنه المِسِيا[2] [المسيح] وأنه روح الله وكلمة الله (النساء171). ومثلما ذكرت رسالة يعقوب، يؤكد القرآن أن يسوع ليس إلهًا ولا ابن الله (المائدة 72، 75). وبشكل عام، المسيح شخصية بارزة في القرآن: وهو وإن كان فانيًا (آل عمران 59)، يقوم بمعجزات (آل عمران 49) ومصدقًا للتوراة (آل عمران 50) ويتلقى كتابًا مقدسًا (الحديد 27) وأنه، وهذا هو الأهم، يبشّر بمجيء محمد (الصف 6).

بعد عرض دليل منطقي - أن الأنبياء قالوا إن المِسِيا سيكون من نسل داود؛ وإن المِسِيا هو ابن مريم؛ وعليه فإن مريم من نسل داود- يكتب يعقوب:

بقياس منطقي صادق واضطراري كهذا، علينا أن نبين لكل مسيحي أو مسلم يسأل، أن مريم العذراء المقدسة ووالدة الله من 167 نسل داود على الرغم من أن هذا لم يبينه الكتاب المقدس.[3]

المسلمون إذن، منهمكون في الجدل أكثر من اليهود، والسبب موجود في القطعة المقتبسة

---

(1) Jacob of Edessa, *Letter to John the Stylite* no. 6, 518-19/523-24؛ انظر Crone and Cook, *Hagarism*, 11-12.

(2) لكن المصطلح في القرآن خال من معنى الافتداء الذي قد يفهمه المسيحي منه؛ انظر Graf, "Wie ist das Wort Al-Masiḥ zu übersetzen".

(3) Jacob of Edessa, *Letter to John the Stylite* no. 6, 519-20/525-26.

أعلاه: فبينما ينكر اليهود أن يسوع هو المِسِيا، يسميه المسلمون بهذا الاسم بطبيعة الحال، ويقولون الكثير عنه مما يتوافق مع المشاعر المسيحية، لكنهم، لا يذهبون إلى حد القول إنه ابن الله. واضح أن هذا يحبط يعقوب، من تكراره الإشارة إليه في القطعة الأولى أعلاه ومواضع أخرى،[1] والكثير من المسيحيين كما يلمح يعقوب، قد حاولوا بجد، أن يكسبوا المسلمين لصف نظرتهم ليسوع، صراحةً.[2]

زكرياس، أسقف سخا (ت. في عشرينات القرن الثامن)

وافق البطريرك القبطي شمعون على سياسة البحث عن "رجال روحيين لامعين في أعمالهم، ضليعين في الكتاب المقدس والحكمة والعلوم، وعيّنهم أساقفة في كل مكان."[3] كان أول المحسوبين عليه زكرياس وبتوليماوس اللذين عُيّنا أسقفين لسخا ومنوف العليا على التوالي. نحن نعرف أكثر عن هاتين الشخصيتين من السنكسار* القبطي، الذي يتضمن مادة عن زكرياس.[4] فلدى أسرته إرث الخدمة في الإدارة، وهو أيضًا، حالما تضلع في "الحكمة الأجنبية والكنسية"، عُيِّن موظفًا في الإدارة الإسلامية (الديوان). وهناك قابل بتوليماوس الذي كان وقتها (واليًا) على سخا، وأصبحا صديقين. واقتنع الاثنان بفكرة أن يتركا عملها، ويصبحا راهبين معًا، ورغم أن السلطات عوقت خططهما، إلا أنهما في النهاية، تحفزا لتنفيذها برؤية ملاك أنّبهما على تسويفهما. وفي طريقهما إلى وادي النطرون، صادفا راهبًا رافقهما إلى دير القديس 168 يوحنا كُولُوبوس، حيث أصبحا تلميذين للعضوين الأشهرين فيه في ذلك الوقت، أبراهام وجوْرجيوس. وعندما مات أسقف سخا، ناشد أهلها البطريرك

(1) في تعليق على الآيتين 21- 22، من سفر الملوك الأول، 14، يقول يعقوب مثلما سُلِّم اليهود لفرعون بسبب خبث رحبعام، « كذلك المِسِيا أسلمنا بسبب خطايانا وانحرافاتنا الكثيرة، وأخضعنا لنير العرب القاسي الذين لا يعترفون به إلهًا وابن إله، والمِسِيا هو ابن الله» (Jacob of Edessa, *Scholia*, 27/42).

(2) انظر المدخل عن « أنستاسيوس السيناوي» في الفصل الثالث أعلاه.

(3) *Hist. Patriarchs* XVI, PO 5, 46.

* [السنكسار (Synaxary/ Synaxarium) اسم ذو أصل يوناني لكتاب يستخدم في الكنيسة القبطية الأرثوذكسية خاصة عنوانه (الجامع لأخبار الأنبياء والرسل والشهداء والقديسين)، مداخله مقسمة على التقويم السنوي، ويقرأ في الكنائس كممارسة طقوسية في مناسبات معينة. المترجم]

(4) *Coptic Synaxary*, "21 Amshīr" (= *Ethiopic Synaxary*, "21 Yakkātit")؛ نسخة ميخائيل تختصر الرواية التالية.

شمعون أن ينصّب زكرياس عليهم. وتم تنفيذ هذا الطلب وأصبح زكرياس أسقفًا هناك لمدة ثلاثين سنة. ولأن شمعون كان في المنصب للمدة (692- 700)، فلا بد أن زاكارياس بقي في منصب الأسقفية للربع الأول من القرن الثامن ومات سنة 731. وخلال هذه المدة، يخبرنا السنكسبار أنه "ألف الكثير من الكتب والمقالات والمواعظ والبحوث،" والواقع، أن عددًا من كتاباته ما زال موجودًا إلى اليوم. ومما حفظ باللغة القبطية الأصلية، كتابه عن حياة يوحنا كوّلوّبوس وموعظة عن التوبة وأخرى عن دخول يسوع إلى القدس؛ وأما خطابه عن مجيء الأسرة المقدسة إلى مصر وسيرة حياة أبراهام وجوّرجيوس معلّميه في وادي النطرون، فهما موجودان باللغة العربية فقط.[1]

شمعون الزيتوني (ت. 734)

ولد هذا الرجل المقدس لشخص يدعى مندر من قرية حبسناس شمالي بلاد النهرين. وبعد أن تعلم شمعون "الكتابة والكتاب المقدس" على يد معلم مقيم في كنيسة القرية، "ذهب وهو بعمر العاشرة، وفقًا لعرف محلي،[2] للالتحاق بمدرسة رهبنية في دير قرتمين. وفي عمر الخامسة عشرة، أصبح راهبًا في هذه المؤسسة، وقضى بعض الوقت هناك راهبًا عاموديًا، وفي النهاية، عُيّن رئيسًا لها. اكتشف ابن أخ له يدعى داود، كنزًا أعطاه لعمه الذي جاد به على المحتاجين واستعمله لشراء أملاك وتجهيزات للدير. وشرع في زراعة أشجار الزيتون، ومن هنا كان لقبه "الزيتوني"، "ومن إنتاجها، زُوّدت الكنائس والأديرة كلها في طور عبدين بزيت الإضاءة." وبنى بإذن من "ملك العرب العظيم" ومساعدة الحاكم المَلَكي لطور عبدين، كنيسة رائعة في نصيبين ضامنًا موطئ قدم للمونوفيزيتيين في معقل النساطرة المخالفين. وفي سنة 700، عُيّن أسقفًا لحرّان وهو المنصب الذي حوّل فيه الوثنيين المانويين 169 ويهود المدينة وضواحيها [إلى المسيحية]. ومع ذلك، فقد استمر في الحفاظ على روابط وثيقة بدير قرتمين، وكان يزوره كل سنة بعد احتفال العنصرة فاعلًا للأعاجيب وموزعًا هباته السخية،

---

(1) أورد تفاصيل Albert *et al.*, *Christianismes orientaux*, 204 (رغم وجود قطعة قبطية أيضًا لسيرة أبراهام وجوّرجس)

(2) وفقًا للعرف الذي ترسخ منذ وقت طويل عبر منطقة طور عبدين كلها، على والدي كل طفل ذكر وصل إلى عمر العاشرة جلبه إلى مدرسة الدير المقدس، وبعدها قد يصبح راهبًا أو كاهنًا إن رغب» (Simeon of the Olives, *Life*, 125).

وعندما مات سنة 734 تبرع بثروته التي ما تزال كبيرة للدير.[1]

سيرة حياة شمعون المكتوبة باللغة السريانية التي تزودنا بهذه التفاصيل السيرية عنه، يُزعم أن كاتبها هو "السيد أيوب ابن أخي داود، ابن أخي شمعون،"[2] الذي يتوقع المرء أنه كتبها في وقت ما في النصف الثاني من القرن الثامن. لكننا في النص، نسمع بأن شمعون سحق حتى الموت عندما كان ولدًا في جنازة جبرائيل من دير قرتمين سنة 648 وشفي بعد ذلك،[3] وكيف أنه شفا القائد الفارسي شهرباراز فاتح القدس سنة 614، وكيف ناظر العرب واليهود والنساطرة أمام الخليفة المأمون (813- 833).[4] وواضح أن سيرة حياته فيها العديد من الزيادات لأن مسودة أيوب الأولى مأخوذة على الأرجح من "قصة السيد شمعون المكتوبة بالعربية،" التي يحيلنا إليها الناسخ "بشأن كل مناظراته" مع "معلمي بغداد وحكمائها."[5] وذُكِرت إعادة بناء قلعة طور عبدين سنة 972، وهناك ملحق أُضيف إلى النص يقول إن سيرة حياته نسخت في حرّان وجلبها إلى دير قرتمين شخص يدعى الربّان جبرائيل، ابن أخي يوحنا من بيْث سفيرينا. والمرجح أن الأخير هو أسقف قرتمين حوالي سنة 1170.[6] ومن ثم، فإن سيرة حياته كما هي لدينا الآن، نتاج أواخر القرن العاشر على الأقل، والمحتمل أكثر أنها نتاج القرن الثاني عشر.

170 رغم هذا، اللب التاريخي قابل للإدراك.[7] فالحوليات القرتمينية لسنة 819 تتضمن

---

(1) نفسه، 130- 31 (استثمارات في قرتمين)، 133- 37 (مبنى في نصيبين)، 139- 40 (رسامته أسقفًا)، 142- 43 (تحويلات إلى المسيحية)، 144- 53 (زيارات لقرتمين).

(2) نفسه، 157.

(3) حكيت أيضًا في Gabriel, *Life* XXIV, 88-89، الذي يستمر ليعطي خلاصة موجزة لحياة شمعون (نفسه، XXV, 89-90).

(4) Simeon of the Olives, *Life*, 127 (جنازة جبرائيل) ، 128- 29 (شهرباراز). اللقاء أمام المأمون ليس موجودًا في نسخة دوّلاباني، لكنه يظهر في مخطوطات أخرى.

(5) يبدو أن هذا الحادث نتج عن خلط أو دمج بين شمعون وثاوذروس أبو قرّة وهو أسقف لاحق لحرّان؛ انظر Wright, *Catalogue*, 2.901 (no. 850) الذي يقول إن المخطوطة Orient 1017, fol. 206a تحتوي "ملاحظة عن شمعون الزيتوني، أن العرب يسمونه أبو قرّة الذي كان في بغداد سنة 1135" (824 م).

(6) Michael the Syrian, "Register 44," 767; Palmer, *Monk and Mason*, 161.

(7) مناقشة إضافية في Palmer, *Monk and Mason*, 159-65، والمؤلف نفسه، "Two Jacobite Bishops".

تنصيب شمعون أسقفًا سنة 1011 س/ 700، في اتفاق مع سيرة الحياة. وهناك أيضًا، إلمام كاف بالأماكن والشخصيات ليوحي بقدر من الثقة. وينسجم ذكر المَلْكيين في قرية أنحل ورئيس منطقة طور عبدين تمامًا، مع الصورة التي تقدمها سيرة حياة ثيُودوتوس الآمدي. ويظهر الأخوان زكريا وكيريل من عين وردة، اللذان تم تقديمهما في السيرة، بأنهما تلميذين لشمعون، في مخطوطة تعود لسنة 777، في دير قرتمين.[1] والمؤلف المَلْكي قسطنطين الحرّاني، الذي يُذكر في السيرة أن شمعون وجه له بحثًا، معروف بأنه كتب عددًا من الأعمال الدفاعية أوائل القرن الثامن وقد نجت مقتبسات من كتابه «ردّ إلى شمعون.»[2]

أكدت حوليات سنة 819، نشاطات البناء التي قام بها شمعون في نصيبين:

> 1018 س/ 707: بنى السيد شمعون أسقف نصيبين كنيسة الأرثودوكس وأكملها، ووفر لها كل الكلف والنفقات الضرورية من دير قرتمين. وبنى خلال يوم ثلاثة أضعاف ما هدمه النساطرة واليهود في ليلة، والنتيجة أن الكنيسة بنيت بصعوبة.[3]

لكن في السيرة، روي هذا الحدث بشكل أطول بكثير. فمن أجل الحصول على الإذن للبناء في نصيبين، ذهب إلى السلطات هناك، «فعظّمه رئيسها الذي اسمه پيْروز،» وواضح أنه فارسي مثل سلفه مردانشاه بن زرنوش.[4] ومن أجل البناء خارج المدينة كانت موافقة پيْروز كافية، لكن حين كشف شمعون عن أنه سيبني كنائس داخل نصيبين، كانت موافقة سلطة أعلى مطلوبة. وإذ حصل على وثيقة من الحاكم، 171 ذهب شمعون إلى «حاكم العرب الأكبر» حاملًا هدايا، فَمُنح «وثيقة دامغة تأمر بأن شعائر المسيحيين وشرائعهم محمية في مناطق سيادة العرب كلها.»[5] فبدأ شمعون مشروعه وقد شجعه هذا. وأعاقه «النساطرة عن البناء، إذ أوقعوا الحرمان الكنسي على كل من ذهب للعمل هناك، سواء أكانوا عمالًا مأجورين أم لا.» لكن المهمة اكتملت بسرعة بوساطة ثلاثمئة عامل أرسلهم

---

(1) انظر Palmer, *Monk and Mason*, 159-65، الذي يورد مناقشة إضافية.

(2) قائمة بكتابات شمعون تأتي في نهاية سيرة حياته. عن قسطنطين الحرّاني انظر van Roey, "Trois auteurs chalcédoniens syriens," 129-32؛ رسالته إلى شمعون مذكورة في المصدر نفسه، 144/ 152.

(3) *Chron. 819*, 13-14.

(4) Simeon of the Olives, *Life*, 133 (پيْروز)؛ *Chron. 1234*, 1.294 (مردانشاه).

(5) ربما كان المقصود هنا مسلمة بن عبد الملك، الذي كان حينها حاكمًا لبلاد النهرين، أو واحدًا من تابعيه.

حاكم طور عبدين. إضافة إلى ذلك، «وتكريمًا للملك العظيم واستمالةً للعرب،» بنى شمعون «مسجدًا واسعًا وجميلًا» ومدرسة ملحقين بالكنيسة. فحظي لكل هذا، بمحبة الحكام العرب واحترامهم، وأعطوه الذهب والفضة والهدايا ليصرفها في طريق الخير.

مصادر مشكوك في نسبتها

بردية قبطية

تحتوي البردية القبطية رقم 89 في المكتبة البريطانية موعظة أو رسالة بقي منها عشرون سطرًا، لأنها مجزأة على نحو ما. يبيّن النص أن غارات "الساراكين والنوبيين" الذين لا يمكن إيقافهم (l. 12) علامة على غضب الرب على أولئك الذين "يزدرون جسده المقدس ودمه المبجل" (l. 19) ويشرح المؤلف رأيه باقتباس إشعيا 65: 24 (بتصرف): وسيخرجون ويشاهدون جثث الرجال الذين تمردوا عليّ.. لأن دودهم لا يموت.." (l. 14)، ويوحنا 36:2: "من يؤمن بالابن له حياة أبدية، ومن لا يؤمن بالابن لن يرى الحياة، بل سيحل عليه غضب الرب." ويشعر ريڤيلوت بأن النص يناسب أكثر حقبة الزاهد شنودة من القرن الخامس، إن لم يكن بقلمه في الحقيقة، بينما ترى كرّون وكوك أنه يشير إلى زمن الفتوحات العربية. وكلا الرأيين تخميني.[1]

ثيوفيلوس الإسكندري (منحولة؟)

هناك موعظة محفوظة بالعربية، لعلها مترجمة من اليونانية،[2] يُزعم في عنوانها أن الذي قدمها هو ثيۆفيلوس بطريرك الإسكندرية (385- 412)، بمناسبة الاحتفال بـ "بالنجمين اللامعين بطرس وپۆلس." عند نقطة معينة من الموعظة، يتنبأ القديس بطرس بأن:

> بعد بعض الوقت، سيزيل الربّ نير البيزنطيين عن بلاد مصر من أجل إيمان الأرثودوكس وسينشئ شعبًا قويًا لديه حب لكأس المسيح ولن يهين الإيمان بأية

(1) Revillout, "Les Blemmyes d'après divers documents coptes," 2، والمؤلف نفسه، "Les Blemmyes à propos d'une inscription copte," 404؛ Crone and Cook, *Hagarism*, 155 n. 28.

(2) يثبت Fleisch, "Une homélie de Théophile d'Alexandrie," 375 هذا من ورود كلمتي *arkhun* بدلًا من *archōn* و *arghun* بدلًا من *organon* في النص، لكن هاتين الكلمتين قد تكونان مستعارتين.

طريقة، وسيعاقب الرب شعبَ مصر على خطاياهم.[1]

يبدو هذا كأنه إدراك متأخر للاحتلال العربي، ويجب أن تنسب الموعظة بشكلها الحالي على الأقل، إلى أواخر القرن الثامن كأقدم ما يكون،[2] والمرجح جدًّا أنها بعد ذلك بكثير.[3]

رسالة الأسقف يوناه

في ببليوگرافيا الحوار المسيحي الإسلامي، ثمة مادة عن يوحنا تيلّا* تنسب له "رسالة إلى الكاهن الساعور** ثيُودوُسيوس حول الزواج الأحادي،" وفيها "يرد يوحنا على طلب تقدم به مسلم مجهول إلى ثيُودوُسيوس: لمَ يمنع الرجل من أن يكون له زوجتان؟" المزعوم أكثر أن يوحنا مات منتصف القرن السابع وأن رسالته محفوظة في مخطوطة في المكتبة البريطانية.[4]

173 هذه المادة مضللة جدًّا. فيوحنا تيلّا ولد سنة 483 ومات منتصف القرن السادس، والأصح أن النص يتكلم عن يوناه (يونان) وليس عن يوحنا.[5] والمخطوطة المشار إليها موجودة في مكتبة كيمبرج لا في المكتبة البريطانية.[6] وهي معنونة بـ "رسالة من السيد المقدس يوناه الأسقف إلى ثاوذروس الكاهن الزائر (ساعورا) وتبدأ كما يلي:

> إلى أخينا المبجل التقيّ السيد ثاوذروس من المتواضع يوناه: منذ أن أخذت كنقطة بداية، المحادثة التي ذكرت أنت أنك أجريتها مع بعض الناس، تحمستُ لأن أعرف أكثر من أجل أن نؤثر جيدًا بهذه الكلمات على أولئك الذين يسألونك أو الأصح

---

(1) Theophilus of Alexandria, *Arabic Homily*, 393.

(2) كذا Frend, *Rise of the Monophysite Movement*, 354-55.

(3) يقترح Fleisch, "Une homélie de Théophile d'Alexandrie," 375 القرن التاسع، ورأى أن العبارة الأخيرة للاقتباس أعلاه تشير إلى قمع الخليفة المأمون لتمرد في مصر؛ التاريخ ممكن، لكن الحجة ضعيفة.

* [تيلّا بلدة تقع بالقرب من أورفة واسمها الحديث فيرانشهر. المترجم]

** [الكاهن الزائر (أو ساعورا بالسريانية القديمة) منصب كنسي خاص أشبه ما يكون بالمفتش أو المبعوث. المترجم]

(4) Caspar *et al.*, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien" (1984), 278.

(5) يعطي Brock, "Syriac Attitudes to Greek Learning," 21 ملخصًا لحياة يوحنا ومراجع إضافية.

(6) Cambridge Add. 2023, fols. 254b- 259a؛ وصف المخطوطة Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Cambridge*, 2.600-28.

يطالبونك: "لماذا أعلنت لنا أن ليس من المناسب أن يتخذ الرجل زوجتين في الوقت نفسه، مع أننا لا نجد إشارة واحدة على ذلك في الكتاب المقدس ولا من الآباء المقدسين؟"

بعدها يستمر يوناه بتقديم الأدلة من الكتاب المقدس ومن الحجج العقلية لصالح الزواج الأحادي. ويشير ذكر "أننا لا نجد..." إلى أن السائلين مسيحيون لا "مسلم مجهول." من الممكن أن ما أثار السؤال ملاحظة الزواج المتعدد لدى المسلمين، لكن هذا ليس قطعيًا، لأن المسألة شغلت المسيحيين أيضًا قبل الإسلام،[1] ونحن لا نعلم شيئًا عن مصدر الرسالة.[2]

(1) في المجمع الكنسي لمار أبّا سنة 544 مثلًا، ذكر أن على الرجال ألا يتخذوا زوجة ثانية (Synodicon orientale, 82-83).

(2) المخطوطة تعود إلى القرن الثالث عشر وذات موضوعات متنوعة جدًا.

الفصل الخامس
مصادر سريانيّة شرقية(1)

إيشوعْيَهب الثالث الحديابي (ت. 659)

منذ القرن الثالث نحن نسمع عن كنيسة مسيحية في الأراضي الساسانية، قام شاپور الأول (240- 271) بترحيل الكثير من أتباعها إلى هناك خلال حروبه في الأراضي البيزنطية. وتوسع هذا المجتمع لاحقًا باللاجئين من الاضطهاد البيزنطي الذين نُفوا لدعمهم بطريرك القسطنطينية نستّوريوس [نسطور] (428- 431) أبي الكنيسة النسطورية التي سميت على اسمه، وكان قد عارض نمو الطائفة التي ترى مريم "أمًّا لله"، والحط من شأن المسيح المرافق للإصرار على بشريته. انتشر لاهوت نستّوريوس ولا سيما لاهوت معلمه ثيّودوّر المصيصي* (ت. 428) في الإمبراطورية الساسانية عن طريق تلاميذ الأسقف إيباس الرُّهاوي الآراميين والفرس، وصار شائعًا على وجه الخصوص نتيجة لجهود الجاثليق مار أبّا الأول (540- 552) وشروحاته البارعة.(2) تولد حس بالهوية النسطورية من خلال تطوير

(1) المصادر السريانية الشرقية التي ترجع إلى القرنين السابع والثامن قام بمسحها Assemani, *BO* 3.1 (وهي نسخة مشروحة وترجمة لدليل المؤلفين النسطوريين جمعه عبديشوع النصيبيني [ت. 1318])؛ Wright, *Short History of Syriac Literature*, 166-95; Duval, *Littérature syriaque*, 370-74, 380-83; Baumstark, *GSL*, 194-242; Chabot, *Littérature syriaque*, 96-109; Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, 139-53; Fiey, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, 9-11, 17-28; Brock, "Syriac Sources for Seventh-Century History," 23-27, 29-33.

* [نسبة إلى المصيصة (Mopsuestia) مدينة أثرية تقع قرب أدنة التركية الحالية، وكانت مركزًا لاهوتيًا مهمًا لكنيسة المشرق، وأشهر لاهوتييها ثيّودوّر وتلميذه نستّوريوس. المترجم]

(2) عن الصور العامة انظر Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, and Fiey, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*.

طقوس وشرائع متميزة، ومنظومة مدارس 175 أبرزها تلك التي في نصيبين، وبتأسيس الأديرة وأغلبها بنيت في نصف القرن السابق على الفتوحات العربية. وتمت ممارسة طريقة في التعايش مع الحكم الساساني تدريجيًا، حيث كان المتوقع من الدولة تأييد قرارات المجمع الكنسي النسطوري والتصديق على الانتخابات ومشاريع البناء الجديدة ونشر الأحكام الكنسية. وكان المتوقع من الكنيسة ضمان دفع الضرائب وإظهار الولاء للساسانيين بالصلاة من أجل الملوك وإباحة دم المواطنين المسيحيين المتمردين.[1]

لكن، رغم أن الكنيسة النسطورية كانت قد ترسخت مع نهاية الحقبة الساسانية، إلا أنها لم تسلم من الشقاق، واختبرت كلًا من الصراعات الطائفية الداخلية والخارجية. وحلّت تعقيداتها إلى مدى معين، بإمعان النظر في الحركات، وبكتابات إيشوعيهب الحديابي المدافع النشط عن الأرثودوكسية النسطورية الذي شق طريقه عبر الرتب الكنسية، ليصبح أسقفًا لنينوى في عشرينات القرن السابع،[2] ومطرانًا لأربيل بحلول أربعينات القرن نفسه،[3] ثم جاثليق، أي رئيس الكنيسة النسطورية من 649 حتى وفاته سنة 659.[4] وكان قد أظهر إيمانه الراسخ منذ عمر مبكر جدًّا عندما استقال من مدرسة نصيبين هو وثلاثمئة تلميذ آخرين،

(1) عن العلاقات التي تخص وضع الكنيسة انظر Brock, "Christians in the Sasanid Empire;" Morony, "Religious Communities in Late Sasanian and Early Islamic Iraq".

(2) يقول Thomas of Marga, *Governors* 2.IV, 69، إنه انتُخب أسقفًا عندما عُيّن إيشوعيهب الگادالي بمنصب الجاثليق سنة 628، ويؤكد (نفسه، 1.XXVI, 51) أنه نتيجة لأمر كسرى الثاني، لم يتم تعيين أساقفة أو مطارنة منذ زمن الجاثليق گرِنگوريوس (605- 609). لكن كان ثمة قائم مؤقت بالأعمال في سلوقيا- طيسفون في شخص رئيس الشمامسة مار آبا (*Chron. Khuzistan*, 22)، ومارس باباي نوعًا من السلطة على المجمعات الرهبنية (Thomas of Marga, *Governors* LXXVII, 51-52)، لذا من الممكن أن إيشوعيهب الثالث صار أسقفًا لنينوى قبل سنة 628.

(3) هذا التاريخ هو أقدم تاريخ ممكن ورد في خبر في *Chron. Siirt* CVIII, *PO* 13, 629-30، أن الأسقف الذي فتح نينوى للعرب هو مار أمة (أي أن إيشوعيهب كان قد غادر ليصبح مطرانًا لأربيل)؛ البلاذري، فتوح البلدان، 331، فيه أن عتبة بن فرقد جاء إلى نينوى سنة 641.

(4) درس حياته بالتفصيل Fiey, "Īšō'yaw le Grand", وبإيجاز أكبر Budge, *Book of Governors*, I.lxxxiv-xcvii. رسائله التي نجا منها مئة وخمسون أدرجها مع المخاطبين بها وخلاصة لمحتوياتها Assemani, *BO* 3.1, 140-43، وناقشها Fiey, "Īšō'yaw le Grand" و Young, *Patriarch, Shah and Caliph*, 85-99. انظر أيضًا Müller, "Stellung und Bedeutung des Katholicos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon", خصوصًا الصفحات 237- 39.

احتجاجًا على التعدي على جوّرجيوس الكشكري مطران نصيبين. 176 فقد أجبر الأخير على ترك منصبه والمعاناة لأنه عارض حْنانا الحديابي معلم المدرسة المشهور الذي "فسر أشياء بشكل مختلف عن ثيّودوّر المصيصي".[1] الخلاف العقائدي الثاني أجهد الكنيسة في أربعينات القرن السابع، عندما نشر سهدوّنا بمناسبة تعيينه أسقفًا على ماحوّزيّ [المدائن] حوالي سنة 645، أفكاره حول وحدة جوهر المسيح.[2] وكان إيشوّعْيهب محزونًا بشكل خاص، إذ أنه وسهدوّنا كانا رفيقين في الرهبنة في دير بيْث عابيْ واستخدم نفوذه لتحصيل الأسقفية لسهدوّنا، فزاره شخصيًا وكتب له متوسّلًا أن يتراجع عن موقفه، لكنه عندما فشل هذا، عارضه بشدة وحارب من أجل إيقاع الحرمان الكنسي عليه ونفيه.[3] بعد العدو الداخلي، كان الأذى الثاني لحياة إيشوّعْيهب العدو الخارجي؛ أي المؤنوّفيزيتيين. فقد أجبر لجوء الأباطرة البيزنطيين المتكرر إلى الاضطهاد، الكثير من المؤنوّفيزيتيين على الهرب إلى الشرق، فجمعهم الحكام الفرس بأعداد كبيرة من المرحّلين هناك.[4] وساعد تحول الوثنيين العرب والزرادشتيين إلى المسيحية أيضًا، في زيادة حجم الجماعة.[5] وسرعان ما قاموا بتنظيم

(1) Chron. Siirt LXXIV, PO 13, 507-13؛ لمناقشة القضايا اللاهوتية ذات الصلة انظر Hadrill, *Christian Antioch*, 27-51.

(2) Isho'dnaḥ of Basra, *Book of Chastity*, 67-69/56-57 (= Bedjan, no. 128). أهمية أطروحة سهدوّنا فصلها بوضوح de Halleux, "La christologie de Martyrios-Sahdona"، والمؤلف نفسه، Sahdona: la "Martyrios-vie mouvementée d'un 'hérétique'" يُزعم أن بر عيدتا (ت. 630 تقريبًا) رأى عمل سهدوّنا قبل نشره (انظر الهامش رقم 57 أدناه)، وفي هذه الحالة، التعليق التنبئي ثمة الذي قالت عنه Crone and Cook, *Hagarism*, 156 n. 28 إنه "يشير إلى ما لا بد أنه الغزو العربي" ربما يقصد به بدلًا من ذلك الحروب البيزنطية الفارسية (Sahdona, *Book of Perfection* III. 50, 1.40: "إظهارات عظيمة للنبوءة كشفت لهم (الرجال المقدسين لزمننا) أن دمار المدن والمحنة على الأرض، والتهجير وذبح الأهالي، والمجاعات الدائمة والطواعين الفظيعة، والنزاع والاضطراب في العالم كله، وكل هذه الأمور آن أوانها بالتأكيد." لاحظ أن سهدوّنا في المصدر نفسه، XIV.16, 3.154، يذكر أن عمره 28 سنة، لذا إذا صح هذا، فقد كتبه في شبابه).

(3) يمكن تتبع الخلاف في Isho'yahb III, *Ep.* 6-7M, 123-38; 28-30M, 202-14 (رقم 6 ترجمها Budge, *Book of Governors*, I.lxxxix-xcv).

(4) سنة 574، أخذ كسرى الأول 90000 أسير من دارا و292000 من أفاميا «الذين أُرسلوا جميعًا إلى بلاد فارس» (Michael the Syrian 10.IX, 349/312). وعاني من المصير نفسه حوالي 35000 بعد نهب القدس سنة 614 (Sebeos, XXIV [tr. Macler, 69]; قارن Strategius, *Capture of Jerusalem*, XVIII.1-2).

(5) لمثال على نشاط كهذا انظر Nau, "Histoire de Mar Ahoudemmeh" (d. 575).

أنفسهم، فأسسوا 177 مقارّ الأبرشيات وبنوا الكنائس والأديرة. ومثل النساطرة، كان لهم مدرسة في كل بلدة من بلداتهم تعلم شعائرهم وتراتيلهم وطقوسهم الدينية، وكذلك يفعل اليعاقبة الآن الشيء نفسه، كما يروي ماروتا المطران الأول لتكريت (629- 649) ورئيس المونوفيزيتيين في الشرق.[1] وبشكل محتّم، ثار الخلاف بين المجتمعين عندما تجاوزوا أكثر فأكثر على مناطق بعضهم بعضًا، وحاول كلا الطرفين رشوة الحكام للحصول على أفضلية لجماعتهم والتشهير بخصومهم، بل ذهبوا إلى حد اعتراض الطريق على بريد بعضهم البعض.

كانت العقود الثلاثة الأولى من القرن السابع أوقاتًا صعبة بشكل خاص على النساطرة. فقد أقسم كسرى الثاني – إذ انزعج من تجاهل اختياره شخصًا ليخلف الجاثليق سابريشوع (596- 604) - على أنه "لن يكون هناك أسقف في بلاد الشرق ما دمت حيًّا،" فبقي المنصب شاغرًا بعد جوّرج الأول (605- 609)، حتى وفاة الإمبراطور.[2] وعزز كسرى الثاني وضع المونوفيزيتيين، سواء أكان متعمدًا أم لا، عندما سمح لهم باستبدال الأساقفة الخلقيدونيين الذين طردهم من مقارّ أسقفياتهم في الأراضي البيزنطية التي غزاها.[3] وكانت الضربة الإضافية موت يازدن بعد سنة 620 بوقت قصير، ذلك أنه كان مسؤولًا عن أمور كسرى المالية وكان يستخدم نفوذه لصالح الكنيسة النسطورية. ثم جاء ارتداد گريگوريوس السنجاري إلى المونوفيزيتية، بعد حرمانه كنسيًا لزواجه من امرأتين، فاستغل منصبه كطبيب إمبراطوري لاضطهاد رفاق مذهبه سابقًا. ويصف إيشوعيهب بنبرة غاضبة مريرة كيف أن المونوفيزيتيين فازوا "عن طريق الرقى الفضية والتوسلات الذهبية" بتدليل حكّام هذه الأيام، بل حصلوا على الإذن لبناء كنيسة عند بوابات نينوى على مرأى من المراحيض العامة، فسببوا للناس الأنين والعذاب كلما ذهبوا لتفريغ 178 أمعائهم.[4] لكن، يبدو أنه

(1) Maruta, *Life*, 65-66; *Chron. Siirt* LXXXVIII-IX, *PO* 13, 542-45. كان يشار إلى صاحب هذا المنصب بـ "المفريان."

(2) Thomas of Marga, *Governors* LXXVI, 51.

(3) *Chron. 1234*, 1.224-25. في الرُّها، حاول كسرى أساسًا أن يفرض مرشحًا نسطوريًّا، معتبرًا أنهم [النساطرة] أقل المسيحيين تأييدًا لبيزنطة في مملكته. لكن مع المعارضة المونوفيزيتية الشديدة، اختار بدلًا من ذلك، عددًا ممن هم في منطقة الموصل، لأنهم منضبطين إلى درجة ما على الأقل، ولعله كان راغبًا أيضًا في التودد إلى المونوفيزيتيين في الأراضي التي استولى عليها مؤخرًا (Michael the Syrian 10.XXV, 389-90/379-80).

(4) Isho'yahb III, *Ep.* 44B, 82.

استخدم التكتيكات نفسها أيضًا، للانتصار على فاجر تكريت [ماروتا الأول] الذي يزعم أنه أحرزه بنعمة الرب، إذ يذكر مصدر آخر أنه حصل عليه بالرِّشى.[1] وهناك أمثلة كثيرة على خسارة [الكنيستين] الناس وكسبهم، وثمة شخص ولد لأب نسطوري وأم مونوفيزيتية تذبذب بين الاثنين.[2]

كان الهمّ الأول لإيشوعيهب بوصفه الجاثليق، محاولة انفصال مسيحيي فارس وشرق الجزيرة العربية الذين كان مطرانهم في ذلك الوقت شمعون الريواردشيري. كان المنصب الفارسي دائمًا مترددًا في الخضوع لطيسفون- سلوقيا، حيث مقر إقامة الجاثليق، معتقدين بأنهم مع تاريخ يعود إلى قرياقوس الميدي، بنوا مركزًا حقيقيًا للكنيسة النسطورية. وفي سنة 497، قاطع المطران يازداد مجمع باباي الكنسي، وفي سنة 585، رفض گريگوريوس وأساقفته حضور مجمع إيشوعيهب الثاني (628- 646).[3] وبين سنتي 551 و566 تعامل الجاثليق يوسف بشدة مع ملْكا أسقف درابگرد، مما أثار مظهراً للانعزال عن كل الكنائس الفارسية، وتم إسقاط اسم يوسف من الكنيستين.[4] في هذه المرحلة من القرن السابع، حاول المتمردون الحصول على دعم حكام المنطقة الجدد، كما يشتكي إيشوعيهب:

> قام من تسميهم أساقفة، إذ لم يكتفوا بشرهم ضد كنيسة الرب، بإظهار تمردهم على الحكام هناك، وعلى الحاكم الأعلى فوق حكام هذا الزمن، وثاروا ضد سلطة كنيسة الرب وهم الآن محتقرون من الحكام بما يليق بعصيانهم.[5]

179 وبتعاقب التوسل والتهديد لمسيحيي قَطَر وزيارة شمعون شخصيًا، استطاع إيشوعيهب معالجة الانقسام، وحصل على ترتيب آمن، مانحًا الهند وقطر- اللتين كانتا سابقًا تحت سلطة

(1) نفسه، 97-98 ,49B; Bar Hebraeus, *Chron. eccles.*, 2.127.

(2) Isho ‘yahb III, *Ep.* 44B, 83. هذا المثال على التآخي بين الطوائف ليس معزولًا: فقد حرّم المجمع الكنسي لسنة 585 على المسيحيين الاحتفال بالأعياد مع اليهود والهراطقة والوثنيين، وحرم طلب الزواج منهم أو قبول عطاياهم؛ ووبخ المجمع الآخر لسنة 676 أولئك الذي يذهبون بعد القداس إلى خمارات اليهود للشرب، رغم وجود مرافق نسطورية ملائمة (*Synodicon orientale*, 157-59, 225).

(3) نفسه، 64-65, 163.

(4) *Chron. Siirt* XXXII, *PO* 7, 178-79.

(5) Isho‘yahb III, *Ep.* 18C, 266; cf. Ep. 17C, 261: "أخذت بيان متمرّديك إلى محكمة الحكام الدنيويين." وبما أن إيشوعيهب كان الجاثليق من سنة 649 إلى 659، فلا بد أن الإشارة إلى المسلمين.

فارس- مطرانيتيهما الخاصتين.[1]

نسمع القليل جدّا عن المسلمين في كتابات إيشوْعْيَهب، ولم يتناولهم أبدًا إلا فيما يخص تعاملهم مع المسيحيين، لكن ليس بشكل منفصل.[2] ويرد ذكرهم الأول في رسالة كان إيشوْعيهب يحض فيها بعض الرهبان على ألا يتصرفوا ببساطة كـ "أحجار جامدة" في وجه هجمات المونوفيزيتيين، بل إظهار المزيد من "الحماس لدين ربنا." ثم يكمل:

> الهراطقة يخدعونكم عندما يقولون إن ما حدث قد حدث بأمر العرب، وهو أمر غير صحيح بالتأكيد. لأن العرب المسلمين (طيّايِّ مهْكّري) لا يساعدون أولئك الذين يقولون إن الله رب الكل تألم ومات. وإن قاموا بالصدفة بمساعدتهم لأي سبب كان، فبإمكانكم إعلام المسلمين وإقناعهم بهذه المسألة كما يجب أن تكون، إن كنتم تبدون أي اهتمام. لذا، افعلوا كل شيء بحكمة، يا إخوتي؛ أعطوا ما لقيصر لقيصر، وأعطوا ما لله لله.[3]

فائدة هذه الرسالة ذات وجهين؛ أولًا، هي أقدم إشارة لتعامل المسيحيين مع المسلمين، وواضح أن المونوفيزيتيين والنساطرة تنافسوا على الامتيازات من سادتهم الجدد كما فعلوا في العصور الساسانية. ففيما يخص ما يجب أن يعطى لقيصر، طالب الأساقفة والرهبان على حد سواء بإعفاءات ضريبية وببعض المزايا الأخرى لأتباعهم، وفي القضايا التي تخص الرب، فقد طلبوا ببساطة، حرية تصريف شؤونهم دون مضايقة. ثانيًا، تعطينا الرسالة أقدم إشارة إلى مصطلح (مهْكّري). الصيغة المرادفة اليونانية (ماگاريتاي) موجودة في بردية ثنائية اللغة تعود لسنة 22 هـ/ 643،[4] وهي إيصال من قائد القوات العربية في مصر لسكان محليين

---

(1) الخلاف موثّق في Isho'yahb III, *Ep.* 14-21C, 247-83؛ وانظر Young, "The Church of the East in 650," 64-71.

(2) من أجل مسح موجز للعلاقات النسطورية الإسلامية المبكرة انظر Landron, "Relations entre chrétiens de l'Est et musulmans".

(3) Isho'yahb III, *Ep.* 48B, 97. وفقًا للعنوان، كتب إيشوْعْيَهب هذه الرسالة عندما كان أسقفًا لنينوى، مما يعطى سنة 640 كأقدم تاريخ ممكن لها؛ لكن الرسالة ربما تكون قد وضعت في غير موضعها الزمني (عن بعض التعليقات حول تنظيم الرسالة انظر Fiey, "Īšō'yaw le Grand," 315-20).

(4) *Papyri ERF*, no. 558؛ المصطلح موجود في العديد من البرديات لكن هذا هو الأقدم بتأريخ عربي ويوناني. ولا يوجد فرق في المعنى بين صيغتي مهْگرا ومهگّرايا (الجمع مهگّري/ مهگّرايي).

بشأن بضائع تم توريدها، ومن المحتمل أن المسيحيين تعلموا المصطلح من وثائق كهذه، أو من نسّاخ كانوا ينسخونها. بدورها، تستمد اليونانية من كلمة (مهاجر) العربية، وهي الاسم الذي ميز به العرب في كل الوثائق الرسمية للقرن الأول للإسلام.[1] لكن، ما الذي فعله المسيحيون بها بالضبط؟ من الممكن أنهم بالعودة غريزيًا إلى الكتاب المقدس للاستلهام، يربطون الكلمة ببساطة بهاجر أم إسماعيل السلف المشترك لكل العرب. لكن مصطلحات توحي برابطة كهذه موجودة بالفعل في اليونانية والسريانية (هاگارينوي/ هگرايا)، ويظهر إيشوعيهب في استعماله عبارات مثل "العرب المسلمين" أو "العرب الذين أعطاهم الله السلطان على العالم"[2] إدراكه لفرق محدد بين "حينها" و"الآن"، أي تقدير ظاهري لمسألة أن نظام العالم القديم قد تغير.

الإشارة الثانية إلى المسلمين وردت في رسالة خاطبت شمعون الريواردشيري الذي حضه إيشوعيهب بإلحاح على أن يظل تحت سلطة الكنيسة. فهو يبرهن أن التفسير الوحيد الممكن للكوارث التي حلت على مسيحيي بلاد فارس وشرق الجزيرة العربية تحت سلطة شمعون، ولا سيما نجاحات بعض المتظاهرين بالتدين، هي محاولتهم الانفصال:

> أنت وحدك من بين كل شعوب الأرض، ابتعدت عن كل واحد منهم. وبسبب هذا البعد من الجميع، تغلب تأثير الخطأ الحالي بسهولة عليكم. لأن الشخص 181 الذي أغواكم واستأصل كنائسكم كان قد شوهد بيننا أول مرة في منطقة رادان حيث الوثنيون (حَنپِيْ)[3] أكثر عددًا من المسيحيين. بل إنه بسبب تصرف المسيحيين الذي يستحق الإطراء، لم يتمكن من أن يضلّ الوثنيين، بل طُرد من هناك بفضيحة؛ وليس

---

(1) عن أهمية هذا انظر Crone, "First-Century Concept of *Hiğra*». شك Griffith فيما إذا كان ربط مهگّرايا ومگريتي بكلمة مهاجر العربية يبدو شاذًا، ("Muḥammad's Scripture and Message," 122-23; "Free Will in Christian *Kalām*: Moshe bar Kepha," 151-53). هل صادف أن المسيحيين المتكلمين باليونانية والسريانية اخترعوا بشكل متزامن كلمة جديدة تعني العرب في الوقت نفسه الذي جاء به العرب بكلمة مماثلة (لاحظ أن اليونانية والسريانية لا تنقلان من العربية حرفيًا بل تستخدمان صيغة اسم الفاعل نفسها)؟

(2) Isho'yahb III, *Ep.* 48B, 97 (*mhaggrē*); *Ep.* 14C, 251 (*shūltānā*).

(3) واضح أن هذا لا يشير إلى العرب الذين يعرفون بـ (طيّايِ) والذين لم يكونوا كثيرين في هذه المنطقة في وقت مبكر كهذا. ولا بد أن المقصود هم الزرادشتيون أو الوثنيون. عن هذه المجتمعات في هذه الحقبة انظر Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 280-305, 384-430.

أنه لم يستأصل الكنائس فحسب، بل هو نفسه الذي استؤصل. مع ذلك، استقبلته منطقتكم من بلاد فارس مسيحيين ووثنيين، وفعل بهم ما أراد، لأن الوثنيين طيّعون مطيعون، والمسيحيين كسالى صامتون. وأما العرب الذين أعطاهم الله السلطان على العالم في هذا الزمان، فأنتم تعرفون جيدًا كيف يتصرفون تجاهنا. فهم ليسوا أعداء للمسيحية، بل يمدحون ديننا ويحترمون كهنة ربنا وقديسيه، ويساعدون الكنائس والأديرة. فلماذا إذن يرفض سكان مدينة مرو[1] إيمانهم بادعائهم ؟ وهذا مع اعتراف أهل مرو بأن العرب لم يجبروهم على ترك دينهم، بل طلبوا منهم فقط أن يتنازلوا عن نصف ممتلكاتهم مقابل حفظ دينهم. لكنهم تخلوا عن دينهم الذي يدوم للأبد واستبقوا نصف ثروتهم الذي سيدوم لوقت قصير.[2]

ذكر عطف المسلمين على النساطرة في هذه القطعة يجب أن يشك فيه، لأن المونوفيزيتيين أيضًا وكما تُظهر ملاحظة إيشوْعيَهب أعلاه، زعموا أن العرب 182 فضّلوهم؛ فالواضح أن كلا الطرفين ادّعى هذا من أجل كسب الأتباع وإعادة طمأنة مجتمعهم. ويقال إن إيشوْعيَهب كان على علاقة طيبة مع المسلمين:

كان رجلًا محترمًا يدين له حكّام المنطقة، ومنحه أحدهم شهادة تضمن له إطلاق يده فيما يخص أديرته ومقره ودخله وإعفاءات المقربين منه؛ وأخذ القليل من الثمن فقط مقابل تلك الأمور. كان بإمكانه الذهاب كل أسبوع ليطلب ما يحتاج، أو أي شيء يرجع بالفائدة على شؤون المسيحيين.[3]

لكنه عندما ذكر أحد المسيحيين ثروته الكبيرة للحاكم العربي، عانى من السجن والتعذيب، رافضًا أن يقتسم أي شيء منها، فردّ الحاكم إذ لم يحصل منه على شيء ، بأن قام بنهب بعض

(1) فسّر Assemani هذا المصطلح بسكان مرو، وBraun وChabot بسكان مازوْن (عُمان الحديثة) و Nau بالمهرة (أو مارانيتز)؛ للمراجع والمناقشة انظر Nau, "Maronites, Mazonites et Maranites" . يبدو أن رسالة إيشوْعيَهب تستحضر بلاد فارس في الذهن أكثر بكثير (قارن Isho'yahb III, *Ep*. 14C, 248: " أين ذلك الشعب العظيم المرونايه... أين أيضًا كنائس قرمان وكل بلاد فارس؟") انظر أيضًا الهامش رقم 43 أدناه.

(2) Isho'yahb III, *Ep*. 14C, 251. قبل هذا يذكر في الرسالة أن «اثنين لوحدهما... أفلتا من نار الفجور» (نفسه، 248).

(3) ماري، كتاب المجدل، 62/ 55.

الكنائس في منطقة الكوفة والحيرة.[1] كانت السياسات بين الطائفية عملًا قذرًا في الواقع، مع تنازع قادة كل طرف مع قادة الطرف الآخر على عطف الحاكم، الأمر الذي خول السلطة حق العقاب والاضطهاد.[2]

مدوّن حوليات من خوزستان (كتب حوالي ستينات القرن السابع)

توجد حوليات نسطورية قصيرة يبدو أنها تقدم "بعض الفصول من تواريخ الكنيسة والتواريخ الدنيوية، من موت هوّرمزد ابن كسرى إلى نهاية المملكة الفارسية"، لا تذكر أي شيء عن هوية مؤلفها. ولمجهولية المؤلف، عُرفت لدى الباحثين بمجهولة گويدي تيمنًا باسم أول محقق لها، أو بحوليات خوزستان نسبة إلى المقاطعة الجغرافية الأكثر جدارة بها (بيْث حوزايئ/ خوزستان) [الأحواز]. يسير العمل على نظام زمني متتبعًا سلسلة الأباطرة الفرس ورؤساء الكنيسة النسطورية، 183 منتهيًا بمادتين عن يزدجرد الثالث (632- 652) ومار أمّة* (646- 649).[3] ثم تأتي بعد ذلك رواية عن التحويل الإعجازي لبعض الأتراك إلى المسيحية على يد إلياس المَرْوَزيّ (ت. بعد 659)، وقائمة بالبلدات التي بناها سلوقس وسميراميس ونينوس بن بيلوس، ومخطط للفتوحات العربية (ثلاثينات- أربعينات القرن السابع) ومسح مختصر لجغرافية بلاد العرب.

من بين أولئك الذين حضروا عند فراش موت إيشوْعيَهب الثالث سنة (659)، كان إلياس هذا نفسه، مطران مرو.[4] ومكانته العالية في الكنيسة النسطورية وسهولة وصوله إلى سجلات الكنيسة تضعانه في موضع مناسب لتأليف حوليات كنسية، ويؤيد كونه قد فعل

(1) Bar Hebraeus, *Chron. eccles.*, 3.130-32.

(2) مثلًا تصرف البطريرك اليعقوبي سويريوس بر مشقا (668- 80) بقسوة في إدارته شؤون الكنيسة «لأنه كان رجلًا قاسيًا، ولأنه نال دعم ملك العرب» (Dionysius of Tellmaḥre in Michael the Syrian ll.XIII, 436/456, and *Chron. 1234*, 2.263). سلفه ثيْودوْر "أوصى بأملاكه لمعاوية، كي يكون اليعاقبة كلهم مطيعين له خوفًا من ذلك الرجل" (*Chron. Maronite*, 70).

* [مطران جنديسابور وخلف إيشوْعيَهب في منصب جاثليق كنيسة المشرق. كان أسقفًا لنينوى عندما وصل إليها المسلمون، ويقال إنه ساعدهم في فتح مناطق الموصل، مات في خلافة عثمان. المترجم]

(3) *Chron. Khuzistan*, 31 (موت يزدجرد)، 34 (موت مار أمّة).

(4) عمرو وصليبا، كتاب المجدل، 56.

ذلك مؤلفون لاحقون.[1] هذا التوافق مع ميزات أخرى في الأسلوب والمحتوى،[2] قاد أحد الباحثين إلى إثبات أننا نجد في حوليات خوزستان القسم الأخير من حوليات إلياس الأصلية[3] التي أضاف إليها شخص ما لاحق، هو على الأرجح شخص يعرف المطران عن كثب، تعليقات تحريرية قليلة، بادئًا بملاحظة قصيرة عن معجزة قام بها إلياس.[4]

صحيح بالتأكيد، أن هناك انقطاعًا بعد خبر موت مار امّة، ولو على صعيد توالي الحوليات، لكن، بعد ذكر إلياس والمدن التي أسسها سلوقس وغيره، يكمل النص: «في وقتٍ ما كنا نتكلم عنه، حين قام العرب بغزو أراضي الفرس والبيزنطيين كلها، دخلوا بيْث حوْزايِيّ،» ويبدو أنه يقتبس من حيث توقف مدخل أقدم عن الفتح؛[5] 184 والمدخل الذي يتعلق بشكل رئيس، بالاستيلاء على شوش وششتر، مفصل جدًا:

> أرسل القائد هُرمزدان قوات كبيرة ضد العرب، لكنهم هزموها كلها، وانطلق العرب وحاصروا شوش واستولوا عليها بعد أيام قليلة، وقتلوا كل وجهائها واستولوا على بيت مار دانيال وأخذوا الكنز الذي كان محفوظًا هناك، وظل كذلك بأمر الملك منذ أيام داريوس وقرياقوس. وقاموا أيضًا بفتح صندوق فضي ترقد فيه جثة محنطة، هي وفقًا للكثيرين، جثة دانيال، لكن آخرين يعتقدون أنها تعود للملك داريوس. وحاصروا ششتر أيضًا وقاتلوا سنتين من أجل أخذها، ثم إن رجلًا من قطَر كان يعيش هناك صادق رجلًا كان لديه بيت على الأسوار، فتآمر الاثنان

(1) *Chron. Siirt* LXXIV, *PO* 13, 513، لاحظ أن إلياس تكلم بالتفصيل عن گرِيگوْريوس أسقف نصيبين؛ يحدد عبديشوْع أن سجل إلياس *Ecclesiastica* كان "مختصرًا" ويقع في "كتاب واحد" (Assemani, *BO* 3.1, 148). وكلا التعليقين يناسب نصنا.

(2) مع ذلك، لا شيء حاسمٌ. الاهتمام الطوبوغرافي الذي أوضحه Nautin (انظر الهامش رقم 38) بوصفه مميزًا للمنقّح، برز على امتداد العمل. مثلًا " نصيبين، وهي التي تشبه أنطاكيا المقدونية، سميت بهذا الاسم بسبب الحدائق والمتنزهات الموجودة فيها.." (*Chron. Khuzistan,* 18)؛ "توجهت القوات الفارسية إلى الإسكندرية، المحاطة بالأسوار، ومياه النيل حولها؛ ولها أيضًا بوابات قوية بناها الإسكندر وفق نصيحة معلمه أرسطو" (نفسه، 25).

(3) واضح أننا لا نملك حوليات كاملة من الطريقة التي تبدأ بها: «حكم هوْرمزد 12 سنة...» دون أن تحدد حتى أي هوْرمزد هو المقصود، ومن افتقارها إلى بيان نهاية الكتابة.

(4) Nautin, "L'auteur de la 'Chronique Anonyme de Guidi:' Elie de Merw".

(5) *Chron. Khuzistan,* 35 (tr. Brock, §48)؛ قارن نفسه، 30- 31. في هذا المدخل أنا أستخدم ترجمة Dr. Sebastian Brock، الوشيكة الصدور التي أتاحها لي بكرم بالغ.

وذهبا إلى العرب وقالا لهم: «إن أنتم أعطيتمونا ثلث غنائم المدينة أدخلناكم إليها.» فتم الاتفاق، وحفروا أنفاقًا من الداخل تحت الأسوار وأدخلوا العرب الذين أخذوا ششتر بذلك، وسفكوا الدماء هناك كما لو كانت ماء، وقتلوا مفسر المدينة والأسقف هوّرمزد أردشير، مع سائر التلاميذ والكهنة والشمامسة سافكين دماءهم داخل حرم الكنيسة نفسه، لكنهم أخذوا هُرمزدان حيًا.[1]

وقد ذُكر وسط الخبر الموجز التالي عن نجاح العرب في الغرب، أنهم «قتلوا أيضًا، إيشوّع داد أسقف الحيرة إذ بقي فيها مع عبد المسيح الذي كان يقوم بالسفارة بين العرب والبيزنطيين.» ثم هناك ملحق عن جغرافيا الجزيرة العربية. يمكن إذن، أن يكون الانفصال 185 علامة ليس على تغير المؤلف، بل على تغير التركيز و/أو المصدر. فالنص يركز الآن على خوزستان وشرق الجزيرة العربية. ويعكس هذا على ما يبدو، مجال اهتمام المؤلف، وربما كان يعتمد في هذا الجزء من الحوليات على مصدر معلومات مباشر، أو ربما على معرفته الخاصة. هذا ما يوحي به أيضًا، تعليقه «بخصوص قبة إبراهيم* لم نستطع معرفة ما هي،» وربما يفسر حالة قلة تنظيم الملاحظات التي تأتي بعد موت مار أمّة.

في كلتا الحالتين، لن يريد المرء تحديد تاريخ إكمال النص بعد ستينات القرن السابع. فالعنوان يعلن أن نقطة الانتهاء ستكون «نهاية المملكة الفارسية،» وبالتأكيد، ليس ثمة إشارة واضحة إلى أي حدث بعد سنة 652.[2] وإن كان سرد حصار شوش وششتر كما يبدو مرجحًا، مستمدًا من شهادة شاهد عيان، فالمرء لن يريد وضع تاريخ تأليفه، أخذًا بحيوية

(1) نفسه، 36- 37 (tr. Brock, §50). لاحظ وجود تشابهات بين هذه الرواية وتلك الموجودة في المصادر الإسلامية (مثلًا البلاذري، فتوح البلدان، 380- 81)؛ انظر زيادةً "Robinson, "The Conquest of Khūzistān.

* [المقصود بقبة إبراهيم هنا: الكعبة. المترجم]

(2) يؤرخ نولدكة النص بسبعينات القرن السابع رابطًا الاستيلاء على أفريقية بتأسيس مدينة القيروان سنة 670 ("Syrische Chronik," 2, 45 n. 5). لكن التصريح بأن "العرب لم يستطيعوا الدخول إلى مصر وطيبة [مصر العليا] وأفريقية إلا بصعوبة" (Chron. Khuzistan, 37) يمكن أن يشير بسهولة إلى بداية الغارات على أفريقية سنة 27 هـ/ 648 (الطبري، 1. 2814، خليفة، 159- 60)، والتعليق أن "الرب لم يسمح لهم بعد بالاستيلاء على القسطنطينية" (Chron. Khuzistan, 38)، الذي يربطه نولدكة بهجوم السنوات 674- 80 على العاصمة البيزنطية، قد يرتبط بحملة معاوية الاستطلاعية على البوسفور سنة 654 (Sebeos, XXXVI [tr. Macler, 140-42]; Syriac CS, s.a. 654) أو أنه يعني ببساطة أنه رغم الاستيلاء على مدن أخرى، لم يحدث ذلك لعاصمة بيزنطة.

وصف الحصار في الاعتبار، بأكثر من عقدين بعد الحدث. ولم يُذكر أن إلياس المَرْوزي كان قد مات فعلًا، لكن ذلك ربما كان ضمنيًا، ويحتمل أن هذا حدث بعد سنة 659 بوقت ليسَ طويلًا، عندما شهد موت إيشوْعيَهب.

تروي الحوليات الأحداث الكنسية والدنيوية بإيجاز، وتذكر الشخصيات البارزة في الحقبة على مراحل، وتعاملت مع القضايا السياسية واللاهوتية لكن بمسحة إخبارية قولية، وكثير من المواد ربما كانت ذات أصل شفاهي.[1] ومن هنا، فقد قدمت لنا روايات عن تسميم كسرى الثاني للأمير العربي النعمان، وبحث الفرس في القدس عن الصليب الذي دفن في مزرعة خضار، واحتشاد يهود بابل من الحاكة والحلاقين والقصارين للترحيب بالمسِيا، وحرقهم بعض الكنائس، ومجامعة مجموعة طقسية من المانويين لعذراء اختيرت مسبقًا، وصنعهم الخبز من 186 مولودها الذي نتج عن ذلك [كذا]. والنص مؤيد لمسألة أن عداوة اليهود والفرس لصدق «نا» واضحة، وأن مكايد الهراطقة ضد «نا» مؤكدة، لكن السرد مع ذلك، غني جدًا بالمعلومات ويروى بشكل مباشر وأسلوب واقعي.

وسط مدخله عن عهد يزدجرد، يقدم مدون الحوليات رواية موجزة عن الغزوات العربية:

> ثم أنهض الرب ضدهم بني إسماعيل بمثل عدد رمال ساحل البحر، وكان قائدهم محمد (م ح م د)، فلم توقفهم الأسوار والبوابات ولا الأسلحة والدروع، واستولوا على كامل أرض الفرس. وأرسل يزدجرد ضدهم قوات لا تحصى، لكن العرب هزموها بل قتلوا حتى رُوستَم. واحتمى يزدجرد نفسه بأسوار المدائن، وفي النهاية فرّ هاربًا ووصل إلى بلاد خوزستان ومرونابة، حيث أنهى حياته. واستولى العرب على ماحوْزىٰ [المدائن] والمنطقة كلها. وجاؤوا أيضًا، إلى أراضي البيزنطيين، ناهبين مدمرين لكل أرجاء سوريا. فأرسل هِرّاكليوس الملك البيزنطي الجيوش ضدهم، لكن العرب قتلوا منهم أكثر من مئة ألف. وعندما رأى الجاثليق إيشوْعيَهب أن العرب دمروا ماحوْزىٰ، وأنهم حملوا بواباتها إلى عاقولا (الكوفة) وأن الذين نجوا

(1) قارن استعماله المستمر لعبارات كهذه مثل «قيل إن» (*Chron. Khuzistan,* 16, 19, 27)، "يقولون إن" (نفسه، 18)، "كما تقول القصة" (نفسه، 20) إلى آخره.

يموتون من الجوع، غادرها واستقر في بيْث گرماي* في بلدة كاركا.[1]

هذا الموضوع تناولته الحوليات مرة أخرى لاحقًا، إذ أُدخلت معلومات مفصلة.[2] فعلى سبيل المثال، تذكر الحوليات أن «قائدًا عربيًّا اسمه أبو موسى (الأشعري) ... بنى البصرة ليُسكِن العرب... مثلما أن 187 سعد بن أبي وقاص بنى مكانًا آخر ليعيش فيه العرب، وهو مدينة عاقولا التي تسمى الكوفة.» ويخبرنا في تلخيصه للحملات العربية في الغرب، عن انتصارات خالد بن الوليد، وعن إرسال هِرَاكليوس «جيشًا عظيمًا» بقيادة الساقيلارا،[3] وعن هزيمته اللاحقة مع خسارة أكثر من مئة ألف رجل وموت قائده. وهو أيضًا يدرك أن العرب مروا بمصاعب في غزو مصر، «لأن الحدود كان يحميها بطريرك الإسكندرية [كايروس] بجيش كبير وقويّ» وأن هذا الرجل بنى أسوارًا عالية على امتداد النيل. ويختم القسم بملاحظة عن موت هِرَاكليوس وتعليق عن أن «انتصار بني إسماعيل الذين غلبوا هاتين الإمبراطوريتين وقهروهما، جاء من الله.»

ثم يكمل مدون الحوليات بقطعة قصيرة عن جغرافيا الجزيرة العربية، مبتدئًا بتأمل حول أصل حرم المسلمين في الجزيرة العربية:

> بشأن قبة إبراهيم، لم نستطع معرفة ما هي باستثناء أن إبراهيم المبارك إذ صار ثريًّا بما ملك، وأراد أن يبتعد عن حسد الكنعانيين، اختار أن يعيش في الأجزاء البعيدة الواسعة من الصحراء. ولأنه عاش في خِيامٍ، فقد بنى ذلك المكان ليعبد الرب ويقدم الأضاحي، فأخذ هذا المكان اسمه الحاليَ مما كان عليه،[4] منذ حُفظت ذاكرة المكان

* [منطقة تقع بالقرب من كركوك العراقية جنوب شرق نهر الزاب الأسفل، وكاركا هي كركوك. المترجم]

نفسه، 30- 31 (tr. Brock, §§36-37). يحتمل أن المروناي في هذه القطعة هم أنفسهم المذكورون في رسالة إيشوعْيَهب إلى شمعون الريواردشيري (انظر الهامش رقم 28 أعلاه). وبما أن يزدجرد مات في مرو أو بالقرب منها، فمن المغري ربط هذه الجماعة بهذه المدينة (فالجذر اللغوي هو نفسه بين الكلمتين). وفي كل الأحوال، هي تجعل قراءة مازوّناي غير مرجحة (لاحظ أن مازون وردت بشكل صحيح في وصف طوبوغرافية بلاد العرب بعد قليل في الحوليات).

(2) التفصيلات التالية كلها مأخوذة من نفسه، 36- 38 (tr. Brock, §§49-53).

(3) يحتمل أنه هذا هو الخازن (ساكيلاريوس) ثيودور تريثوريوس الذي يظهر في المصادر البيزنطية والعربية (بعض الإحالات أوردها Donner, *Early Islamic Conquests*, 132, 137, 145-46).

(4) يتساءل المرء عما إذا كان مدون الحوليات قد سمع بمصطلح الكعبة (يعقوب الرُّهاوي، *Letter to John the*

لدى أجيال جنسهم [بني إسماعيل]. وبالفعل، لم يكن شيئًا جديدًا على العرب أن يتعبدوا هناك، بل يرجع هذا إلى عصور قديمة؛ إلى أيامهم الأولى، حيث يعظّمون أبا رئيسِ أمتهم.

تعود حاصوّر التي يسميها الكتاب المقدس «رأس الممالك» (يشوع 11: 10) للعرب، بينما سُمّيت المدينة[1] تيمنًا بمديان 188 الابن الرابع لإبراهيم من زوجته قطورا؛ وتسمى يثرب أيضًا. ولهم دومة الجندل ومنطقة هاجراية [هجر] الغنية بالماء والنخيل والمباني المحصنة، وأرض حطة التي تقع على البحر في منطقة جزر قطَر غنية بالطريقة نفسها، وهي مزروعة بكثافة، بأنواع مختلفة من الزروع. ومنطقة مازوّن تشبهها أيضًا، فهي تقع على البحر وتشمل منطقة تزيد على مئة فرسخ. ولهم أيضًا، منطقة اليمامة وسط الصحراء ومنطقة طَوف ومدينة الحيرة التي كانت مقر الملك منذار [المنذر] الملقب بـ «المحارب» وكان السادس في تسلسل ملوك الإسماعيليين.[2]

نحن نقرأ في القرآن: «واتَّخِذُوا مِن مَقامِ إبراهيمَ مُصَلًّى» (البقرة: 120) و: «وإذ يرفعُ إبراهيم القواعدَ مِن البيتِ وإسماعيل.....[دعا إبراهيم] ربَّنا واجعلْنا مسلمين لك ومن ذُريَّتِنا أمةً مسلمةً لك» (البقرة: 127- 128).[3] ويشترك الخبران بفرضية أساسية هي أن إبراهيم جدّ العرب بنى حرمًا ما زالت تستعمله ذريته كذلك. لكن بخصوص التفاصيل، لا بد لنا من العودة إلى سفر التكوين حيث نجد كل عناصر تلفيقة مدوّن الحوليات: قام أبراهام بجولات متكررة باتجاه الجنوب (12: 9، 20:1)، وأبدى قلقًا معينًا من الكنعانيين (12: 6، 13: 7)، و«كان غنيًّا جدًا بالمواشي والفضة والذهب» (13: 2)، وأنه «نصب خيمته... وبنى مذبحًا للرب ودعا باسم الرب» (12: 8) وأن الرب وعد كلًّا من أبراهام (12: 2) وإسماعيل (17: 20) أن يجعل منهما «أمة عظيمة.» إضافة إلى ذلك، المقترح

Stylite no. 14, fol. 124a يكتبها كعبتا) وظن أنها مشتقة من قبة (قُبّتا) إبراهيم.

(1) Cahen ("L'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam," 53-54), Moorhead ("The Earliest Christian Theological Response to Islam," 267) و Suermann ("Orientalische Christen und der Islam," 130) يقرأ حاصوّر= مدينة، يعتقد Cahen أن هذا يؤشر "تبريرًا معينًا للهيمنة العربية،" ويفترض Moorhead أن المؤلف اختلط عليه الأمر. والنص لا يكشف عن الصلة بينهما.

(2) *Chron. Khuzistan*, 38-39 (tr. Brock, §§54-55). الهجَريون هم شعب هجَر (البحرين الحديثة). الكلمات الختامية تتضمن أن المؤلف عدّ الملوك العرب الذين يحكمون في زمنه استمرارًا للحكم اللخمي.

(3) عن نظرة المسلمين لهذا الحدث انظر Firestone, "Abraham's Association with the Meccan Sanctuary".

الاشتقاقي الذي يخص المدينة غير ممكن إلا نتيجة للترادف بين الإسماعيليين والمديانيين المفترض في سفر التكوين 37: 25- 28، وفي سفر التكوين 25: 1-2 أيضًا، 189 أن مديان سميت على اسم ابن أبراهام من قطورا.[1] ولكن على الرغم من أن مكونات القطعة أعلاه منتقاة من العهد القديم، إلا أن الدافع لمزجها ككل لا بد أنه جاء من الخارج. فليس باستطاعة مدون الحوليات إلا أن يستخدم أجداد الكتّاب المقدس ليجعل للمعلومات معنى، أن لديه معرفة بعبادة المسلمين ولو أنها غامضة نوعًا ما.

الرَّبّان هُرمزد (ت. 670 تقريبًا)

أعطى المسيح بكلماته للمشلول: "لتعلموا أن لابن الإنسان سلطانًا على الأرض أن يغفر الخطايا، لك أقول قم واحمل سريرك واذهب إلى بيتك،" (إنجيل مرقس 2: 10- 11) مثلًا حيًّا على الرابط بين قدرة الرب وأعمال الشفاء، وأظهر لإرساليات المستقبل المسيحية كيف يثبت المرء بأحسن ما يكون، المؤهلات الإلهية، فكانت أعمال الشفاء أمرًا جوهريًا لا بد منه تقريبًا، ولا سيما عند محاولة تحويل الوثنيين إلى المسيحية. وقد دخل القائد العربي زوّكوّموس* المسيحية ممتنًا هو وقبيلته كلها، عندما جعل أحد الرهبان زوجته العاقر تلد له ولدًا.[2] وظل اللخميون وثنيين حتى سنة 593، عندما تحول الملك النعمان إلى المسيحية بعد قيام ثلاثة قسس نساطرة بإراحته من شيطان [تلبّسه]. و"عندما أراد الرب بنعمته وكرمه أن يخلّص وثنيي عين التمر، ويثنيهم عن الإثم، مرض ابن أخت رئيسهم، وأشرف على الموت،" وهنا، جاءت الفرصة للراهب النسطوري مار عبدا ليؤكد تفوق الإيمان الحقيقي، ويقنع أتباع الرئيس به.[3]

استمر الشعور باحترام القوة الشفائية للقسس المسيحيين حتى العصور الإسلامية. فعندما كان عبيد الله بن زياد حاكم العراق، يعاني من مشكلة في قدمه، نشد صلوات مار عبدا

(1) *Chron. Siirt* CI, *PO* 13, 600، أيضًا تعرّف يثرب بأنها مدينة قطورا.

* [زوّكوّموس هو ضجعم الذي أسس إمارة صغيرة في بلاد الشام تابعة للبيزنطيين، خلفه عليها جفنة الذي بدأ حكم الغساسنة أوائل القرن السادس. ويرد ذكر الضجاعمة وهم عرب مسيحيون في أخبار فتح دومة الجندل حيث وقفوا مع أهلها ضد المسلمين بقيادة خالد بن الوليد. المترجم]

(2) Sozomen, *Historia ecclesiastica* 6.XXXVIII, 2.673.

(3) *Chron. Siirt* LX, *PO* 13, 468-69 (Nuʿmān); XCVII, 586-89 (Mar ʿAbda).

نفسه، فأرسل له عصاه التي استعملها لأسبوعين فأذهبت علته. واستعان عتبة حاكم بيْث گرماي مثله بسابْريشوّع مطران المنطقة، بشأن تلبس الشياطين ابنتين له. كان الرهبان في وضع يجعلهم يقدمون نصائح مفيدة، لأن كثيرًا منهم درسوا الطب في مدارسهم، كما في حالة الربان خوداهوي 190 الذي تمكن من شفاء ابنة الخليفة معاوية وتعميدها بعد ذلك.(1)

على الرغم من أن قصص شفاء مسلمين على يد قسس مسيحيين كثيرة، إلا أن أخبار التحول إلى المسيحية نادرة جدًّا، ويمكن للمرء أن يتصور أن وضع المسلمين كفاتحين، والعواقب الوخيمة للارتداد، قد جعلا تحويل الناس عن عقيدتهم يتراجع. ثمة قصة نجاح واحدة مزعومة هي قصة الربان هرمزد وهو من خوزستان في الأصل وقضى كل حياة رهبنته شمالي العراق. أسماء رفاقه الرهبان وسِيَرهم، ولا سيما يوحنا الفارسي(2) والربان يوزاداك(3) وتلميذه أبّا شمعون، (4) وكلهم مؤسسو أديرة وتلاميذ لبار عيدْتا (ت. 630 تقريبًا)، (5) يخبروننا أن هرمزد كان نشطًا أوائل القرن السابع حتى منتصفه،(6) وتزعم سيرة

---

(1) نفسه، XCVIII, 594 (Khudahwi); CLX, 632 (Sabrisho'); XCVII, *PO* 13, 589 (Mar 'Abda).

(2) كتب سيرة للربّان بر عيدْتا (Baumstark, *GSL*, 203; Fiey, "Autour de la biographie de Bar 'Eta," 4; Rabban Bar 'Idta, *The Histories* "preface," 115)، يشير فيها إلى ترحيل إيشوّعيَهب لسهدوّنا حوالي سنة 650، (نفسه، XXIV, 156).

(3) Isho'dnaḥ of Basra, *Book of Chastity*, 49-50/42 (= Bedjan, no. 91).

(4) نفسه، 40/34 (= Bedjan, no. 68) Baumstark, *GSL*, 205 ;.

(5) Isho'dnaḥ of Basra, *Book of Chastity*, 9-10/10 (= Bedjan, no. 15); *Chron. Siirt* XLV, *PO* 13, 446-47. تاريخ وفاة بر عيدتا الشائع هو 612، بينما يجادل Scher من أجل سنة 622 ("Analyse de l'histoire de Rabban bar 'Edta," 12 n. 3). الإشارة المحتملة إليه أنه كان حيًا في زمن معركة نينوى سنة 627 (*The Histories* XXX, 167-68) واجتماعه بسهدوّنا بعد موت يعقوب أول رئيس لدير بيْث عابي (نفسه، XXIV, 156)، يقترحان تاريخًا لاحقًا بعض الشيء. Fiey, "Īšō'yaw le Grand," 21 n. 3، يقول هي سنة 629، مستندًا على رسالة لإيشوّعيَهب إلى رهبان بيْث عابي يؤنبهم فيها على عدم انتخاب رئيس لهم رغم بيان رئيس ديرهم السابق يعقوب لمصلحة يوحنا الأكبر. يضمن إيشوّعيَهب أنه كان قد صار أسقفًا مؤخرًا (*Ep.* 18B, 31)، وإن كان هذا حدث سنة 628 (انظر الهامش رقم 4 أعلاه)، فموت يعقوب إذن سنة 627، وهو يتطابق مع تعليق *Chron. Siirt* LVI, *PO* 13, 463، أنه عاش "حتى نهاية أيام كسرى الثاني." وسيكون بر عيدتا رجلًا مسنًا في هذا الوقت، ولذلك فإن موته حدث بعد هذا بوقت قصير.

(6) عمرو وصليبا، كتاب المجدل، 55، يقولان إنه عاش في عهد إيشوّعيَهب الثاني (628- 646).

حياته النثرية الموجودة أن مؤلفها نفسه "شمعون تلميذ الربّان مار يوزاداك،" الذي كان مثل الربان هرمزد واحدًا من "مجموعة رجال يتّقدون حماسًا" وأنه ترك بيْث عابِيْ ليلتحق بدير في ريشا حيث قضى سبع سنين بالقرب من هرمزد.[1] وليس ثمة سبب بعينه لنبذ هذا الادعاء، 191 لكن زيادات وتحريفات لاحقة واضحة بالتأكيد تقريبًا في العمل.[2] والمثال على إضافة كهذه تكريس دير هرمزد من جاثليق مجهول اسمه تومارسا الثاني؛ فالحدث إما أنه خيالي بتمامه اخترعه نزيل للدير لأغراض الشرعنة، أو أنه تضخيم لحدث رئيس صغير في الأصل، مثل زيارة أسقف محليّ.[3]

يجد المرء نفسه عند التعمق في سيرة حياة الربان هرمزد، في عالم حيث المعجزات والسحر والسحرة والشياطين كلية الحضور، وحيث المؤمنون الحقيقيون في حالة حرب أبدية مع الكفرة الغادرين. ويُظهِر هرمزد نفسَه "يتقد حماسًا ضد الهراطقة، ويحترق برغبة متوقدة لتدمير عبادتهم للإثم كليًّا،" و"كان متألمًا، وكان رهيبًا على قرية الهراطقة أرشام، وبلية وويلًا على حانة بزقين الهالكة [التي يتواجد فيها] معلمو الهرطقة."[4] وكان رجلًا عنيدًا في ممارسة حياة تنسكه الخاصة وفي تعامله مع الآخرين، ناهيًا عن استعمال التعاويذ والرقى وتزيين جباه الأطفال بالصلبان والخرز وغيره؛ مصرًّا على إعادة تعميد الهراطقة الذي يرغبون في الالتحاق بالمؤمنين.[5] ولم يحاول أن يكون تصالحيًّا، وكرّس كنيسة في قرية أرشام اليعقوبية، وبنى دير بزقين، وبنى ديره الخاص على مقربة، مستخفًّا بالعداء والافتراء.

(1) Rabban Hormizd, *The Histories* "title," 3; VII, 43-52. إلى جانب السيرة النثرية التي كتبت مسودتها بعد وقت قصير من موت هرمزد، هناك عدد من النسخ المنظومة، أقدمها ألفها عمانوئيل من بيْث گرماي (ت. 1080) التي تعتمد على التقاليد نفسها مثل السيرة النثرية لكنها ليست بالضرورة معتمدة عليها نصيًا. عدّد المصادر السريانية Fiey, *Assyrie chrétienne*, 2.535-37 (الذي اعتقد أن السيرة النثرية ما زالت غير محققة؛ انظر Baumstark, *GSL*, 205 عن المخطوطات)؛ النسخ العربية المتأخرة مذكورة في Graf, *GCAL*, 1.527.

(2) انظر Fiey, *Assyrie chrétienne*, 2.534-41; Gero, "Cyril of Alexandria, Image Worship and the *Vita* of Rabban Hormizd," 90-92. اقتراح گيرو لسنة 886 كأبكر تاريخ (نفسه، رقم 78) ليس مرجحًا لأن العمل ككل منذ الخطوط الأساسية للسيرة كان معروفًا لدى إيشوعدناح البصري (=] *Book of Chastity*, 48-49/41 [Bedjan, no. 89).

(3) Rabban Hormizd, *The Histories* XVIII, 84-89.

(4) نفسه، XX, 92; VIII, 54.

(5) *Chron. Siirt* XCIX, *PO* 13, 596-97 قارن؛ Rabban Hormizd, *The Histories* XI-XII, 69-71.

وفي كل هذا، كان حكام الموصل المسلمون يساعدونه، فقد طلب "الأمير عقبة" بعد أن شاهد هرمزد يعيد ابنه للحياة، 192 أن يعمده الرجل المقدس مع عشرة من أصحابه العرب.[1] وتحولهم إلى المسيحية ليس مهمًا كما هو واضح ولم يُلَمّح إليه حتى، لأن الاهتمام الرئيس للقصة إظهار تفوق صيغة التعميد النسطوري على اليعقوبي.[2] والواقع الوحيد الذي يمكن للمرء أن يدركه في هذه القطع وما يماثلها، هو المنافسة الشديدة بين الجماعتين المتنافستين على عطف السلطات، مثلما عندما جاء إغناطيوس رئيس دير مار متّى إلى عليّ؛ خلَفِ عقبة، و"تقدم بشكوى مريرة ضد الرجل المقدس الربان هرمزد وشوه سمعته،" فدحضها الأخير بهزيمته لإغناطيوس في سجال خارق للطبيعة، وبشفاء ابن علي من المسّ.[3]

گيؤرگيس الأول (661 – 681) والمجمع الكنسي لسنة 676

أُرسل گيؤرگيس "ابن الأبوين الغنيين النبيلين،" وهو بعمر صغير، ليتولّى أملاكهما في ريف مرجا.* وحالما وصل إلى هناك، جذبته حياة الرهبنة فدخل دير بيْث عابِىْ. ورأى إيشوْعْيَهب الذي كان حينها أسقف نينوى "ذكاء الشاب گيؤرگيس واستعداده الحسن وتواضعه... فأحضره ليكون تلميذه." وعندما صار إيشوْعْيَهب جاثليقًا، جعله مطرانًا لأربيل مكانه، وعلى فراش موته، سماه خلفًا له. تسنم گيؤرگيس هذا المنصب في السنة التي "بدأ الحسن [بن عليّ] الحكم فيها" (660- 661) ومات بعد عشرين سنة تقريبًا. ويُعرف القليل عن نشاطات جوْرج في هذه المدة الطويلة في المنصب، ما عدا خلافه مع مطراني نصيبين وميشان اللذين استدعيا أيضًا مع گيؤرگيس وكانا مقربين، من إيشوْعْيَهب، وشعرا بأنه كان يفكر فيهما لمنصب الجاثليق. هذه المعلومة عن حياة گيؤرگيس، كما 193 هي، وصلت إلينا

(1) نفسه، XI-XII, 65-71. يحدد توْلدكة هوية عقبة هذا بعقبة بن محمد الخزاعي حاكم الموصل سنة 886 ("Review," 532)؛ وبالتأكيد لم يسم حاكم باسم عقبة قبل هذا سابقًا "Forand, "Governors of Mosul. ولعل المقصود هو عتبة بن فرقد فاتح المدينة وأول حاكم لها، وهذا يتطابق مع التسجيل التاريخي لكن انظر الهامش التالي.

(2) رويت القصة بالمغزى نفسه في *Chron. Siirt* XCIX, *PO* 13, 596، لكن التنظيم تغير والعرب لا يظهرون فيها، الأمر الذي يجعل المرء يشك في أن دورهم ثانوي.

(3) Rabban Hormizd, *The Histories* XXIII, 98-104. يشك المرء في أن عليًا هذا خيالي؛ فهو ليس مسجلًا في المصادر العربية ويحتمل أنه مجرد تذكير بأن عليّ بن أبي طالب كان قويًا في الشرق في هذا الوقت (قارن المدخل عن "يوحنا الديلمي" في هذا الفصل).

* [مرجا أو مرگا منطقة تقع شمال شرقي نينوى بمحاذاة نهر الزاب الكبير. المترجم]

من التاريخ الكنسي لمار أوجين من دير جبل إزلان الذي كتبه في القرن التاسع.(1)

والسجلات الأخرى الوحيدة التي نملكها عن مدة گيوّرگيس في المنصب، هي محاضر مجمع كنسي عقده في جزيرة دارين شرقي الجزيرة العربية ورسالة معنونة إلى "الكاهن وكبير الأساقفة في أرض الفرس" واسمه مينا. وكان الأخير قد كتب إلى گيوّرگيس في السنة التاسعة والخمسين لحكم العرب يطلب منه تفسيرًا واضحًا ومحكمًا "للعقيدة الأرثودوكسية،" و"في السنة الستين هذه" أعطى گيوّرگيس رده.(2) عُقد المجمع الكنسي في أيار/ مايو "من السنة السابعة والخمسين لحكم العرب" (676)(3) وحضره مطران قطر وخمسة أساقفة من شرق الجزيرة العربية. من المحتمل أن الهدف الرئيس لگيوّرگيس من دعوته لاجتماع هذا المجمع كان رأب صدع العلاقات بين هذه المقاطعة وبين الجثلقة،* الذي حدث في زمن إيشوّعيهب.

أقرّ المجمع تسعة عشر تشريعًا بمضامين مختلفة، وقلة منها تمس مشكلات التعامل مع الحكام الجدد. فالتشريع رقم 6، يحض على أن "القضايا الشرعية والخلافات بين المسيحيين يُبتّ فيها داخل الكنيسة" وأن "الذين يحكم عليهم لا يجب أن يذهبوا خارج الكنيسة أمام

---

(1) استشهد به Thomas of Marga, *Governors* 2.XII-XIII, 80-85; 2.XVI, 88-89؛ انظر Assemani, *BO* 3.1, 217. يقول مار أوجين إن جوّرج مات "في السنة نفسها التي مات فيها الحسن،" ولعله يعني الحسين (ت. 680)؛ عمرو وصليبا، كتاب المجدل، 57، يقولان إنه ظل في المنصب عشرين سنة.

(2) الرسالة محفوظة في *Synodicon orientale*, 227-45؛ المرجح أكثر أنها ألفت أصلًا بالفارسية.

(3) من المثير للاهتمام ملاحظة كيف استخدم النساطرة التأريخ الإسلامي بكثرة ومن زمن مبكر. إذ يجده المرء في بيانات نهاية مخطوطة نسطورية للعهد الجديد أُكملت «سنة 993 للإغريق، وهي سنة 63 لمهگّرايي، أبناء إسماعيل ابن هاجر وابن إبراهيم» ([Wright, *Catalogue*, 1.92 [no. 142)، واستخدمه يوحنا بن الفنكي، 160/ 187 (سنة 67)، وحنانيشوّع، *Rulings* IV, 6 (سنة 69). لكن اليعاقبة استمروا باستخدام التاريخ السلوقي؛ وثمة استثناء مبكر هو نقوش في لبنان كتبت "سنة 96 لمهگّرايي/ لحكم العرب" (Mouterde, "Inscriptions en syriaque à Kāmed," nos. 10, 20-21, 28)، لكن هذا رُبط بأعمال البناء في عين الجرّ التي أمر بها الوليد الأول. ورغم أنها أقل شيوعًا من التواريخ المحلية، كانت التواريخ تُحدد "وفقًا للعرب" في مصر وفلسطين (Meimaris, "The Arab Era mentioned in Greek Inscriptions and Papyri;" Worp, "Hegira Years in Greek, Greek-Coptic and Greek-Arabic Papyri").

* [الجثلقة= Catholicate هي السلطة الكنسية العليا في التراتبيات الكنسية المشرقية، يرأسها الجاثليق الرئيس الأعلى للمطارنة الذين يرأسون الأساقفة. وتعني أيضًا مدة الجاثليق في المنصب. المترجم]

الوثنيين وغير المؤمنين." ورغم غموض النص، فلا بد أن المسلمين مقصودون، ونجد الهم نفسه 194 في أحكام الزعماء اليعاقبة واليهود المعاصرين.[1] والتشريع 14 الذي ينص على «أنه من غير الملائم لامرأة مسيحية معاشرة الوثنيين الذين لا يعرفون مخافة الرب،» ليس حاسمًا كذلك؛ فهو بشكل عام، يحتمل أنه يقصد غير المسيحيين كلهم، لكن مجددًا، المرجح أن المسلمين كانوا الأبرز في ذهن أعضاء المجلس. في الواقع، نحن نجد هذه القضية تسيطر على اهتمام عدد من السلطات المسيحية لذلك الوقت.[2] لكن، يصح أنه كان ثمة آثار وثنية شرق الجزيرة العربية، كما يشير التشريع رقم 18 الذي يحرم على المسيحيين دفن موتاهم «بطريقة الوثنيين،» «ذلك أنه عُرف وثني أن يُلَفّ الموتى بثياب فارهة وغالية وتقام عليهم مناحة عظيمة بجزع ويأس.»[3] ويؤكد التشريع رقم 19 أن الأسقف يجب أن يحظى بتعظيم رعيته واحترامها، وأن «المؤمنين ذوي النفوذ، لا يحق لهم انتزاع الجزية والضرائب (كْسَپ ريشا ومَدَتّا) منه كما ينتزعونها من الشخص العادي.» يمنحنا هذا الحكم أقدم مرجع أدبي عن الجزية التي فرضها المسلمون، ويظهر أن الأخيرين استعانوا بسكان محليين لجمع الضرائب.[4]

(1) Synodicon orientale, 219-20. Jacob of Edessa, Canons, no. 30: لا يؤتى بالجدل "أمام رؤساء العالم (ريشاني دْعالما) أو أمام الوثنيين (حنپِي)". يذكر Sherira Gaon, Letter, 35 أنه عندما كان ربّا رئيس مدرسة پمبيديتا، وهونا رئيس مدرسة سورا (حوالي ستينات القرن السابع)، صدر تعديل يأمر بأن يطلق الرجل المرأة فورًا لأن "بنات إسرائيل كن يعتمدن على الأغيار للحصول على الطلاق بالقوة" (شرحه Mann, "Responsa of the Babylonian Geonim" (1919-20), 121-22). من أجل معرفة لم كان غير المسلمين قد يذهبون أحيانًا إلى محاكم إسلامية على الأقل في مصر، انظر Frantz-Murphy, "Settlement of Property Disputes in Provincial Egypt".

(2) Synodicon orientale, 223-24. قارن Anastasius of Sinai, Questions, no. 76 (= PG 89, 773A-C, no. 123قارن: i Emed); Athanasius of Balad, Letter, 128-29; Jacob of Edessa, Replies to Addai, no. 75. Ashawahishtan, Rivāyat, no. 42 (عن جماع النساء غير الزرادشتيات).

(3) Synodicon orientale, 225. تدمغ المدونات التشريعية الإسلامية ممارسة العرب الوثنيين بالحداد المفرط على الموتى (انظر قسم الجنائز من كل مجموعة للحديث النبوي تقريبًا، وEI2 تحت كلمة "نياحة").

(4) Synodicon orientale, 225-26. إشارات مبكرة أخرى هي: Theodotus of Amida, Life XXVII, fol. 61a; ibid. XLVI, fol. 63b; Ḥnanisho', Rulings X, 18.

يوحنا بن الفَنَكي (كتب سنة 687)

كل ما نعرفه عن يوحنا هذا هو أنه بالأصل من فَنَك شمال غرب بلاد النهرين ومقيم في دير يوحنا الكمولي. 195 وقد أهدى إلى رئيسٍ لهذا الدير يدعى سابريشوّع مؤلّفه كتابا دريش ملّي ("كتاب النقاط البارزة") وهو "حوليات للعالم ألفها يوحنا بن الفنكي."[1] ورغم أن العمل يمتد من الخليقة إلى "التأديب القاسي هذا اليوم،" إلا أنه يسعى إلى معالجة "النقاط البارزة" للتاريخ فحسب، وبـ "أسلوب موجز". ويتضح هدفه منذ البداية:

> أوضحنا في هذا الكتاب بإيجاز تاريخ الأحداث التي حدثت وستحدث في هذا العالم الزائل، وهو ما تعلمناه من الكتاب المقدس، وما استطاعت عقولنا الضعيفة استيعابه.... وبيّنّا تلك الأشياء التي فعلها الرب لنا بخيره، والأفعال التي ارتكبها نكراننا الجميل ضده، والأعمال المذهلة التي جددتها عنايته الإلهية لنا في الأجيال كلها عساه يعيدنا إلى جانبه.[2]

هذه الثيمة التي تنتشر في العمل، تتضح أكثر في الفصل الخامس عشر الأخير، حيث صُوّرت الفتوحات العربية والمجاعة المدمرة وطاعون سنة 67 هـ/ 686- 687 بأنها نخسات من الرب "لحث عقولنا شيئًا فشيئًا على التوبة." والعرب أيضًا يُعرضون بأنهم يتحملون غضب الرب في شكل انقسام مملكتهم، وهي إشارة إلى حربهم الأهلية الأولى (656- 661).[3] وقد قاد الطابع اللاهوتي للعمل أول مراجع غربي له إلى وصفه بأنه "مصدر تاريخي لا أهمية له."[4] وهذا الحكم قاس جدًّا بالتأكيد، ولا سيما فيما يخص تعليقاته على العصور الإسلامية. ففي المقام الأول، يوحنا ليس مناوئًا للحكم العربي بشكل ملحوظ. فعلى الرغم

(1) عن حياته وأعماله انظر Scher, "Notice sur la vie et les oeuvres de Yoḥannan bar Penkayē" (الذي يتضمن نسخة وترجمة لسيرة موجزة ليوحنا في الصفحات 162- 67)؛ Jansma, "Projet d'édition du Ketaba de Resh Mellé;" Albert, "Une centurie de Mar Jean bar Penkayē" (يهتم بإيجاز بمؤلفات أخرى ليوحنا). تصعب ترجمة ريش ملّي إلى الإنكليزية؛ Baumstark (انظر الهامش رقم 77 أدناه) يترجمه إلى "Hauptredepunkte" وهي ترجمة ملائمة جدًّا.

(2) John bar Penkaye, "intro". (من مخطوطة Mingana 179, fol. 2r).

(3) ناقش هذا الفصل Young, *Patriarch, Shah and Caliph*, 99-105 و Suermann, "Das arabische Reich in der Weltgeschichte des Bar Penkàjē".

(4) Baumstark, "Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s.," 273.

من وجود مجموعة من العبارات المسيئة مثل "شعب بربري" و"الكراهية والغضب طعامهم" يلاحظ يوحنا 196 رفق العرب تجاه السكان المسيحيين. فقد احترموا الدين المسيحي وأتباعه: "قبل أن يناديهم الرب، أعدهم مسبقًا لتوقير المسيحيين، ومن ثم، فقد كان لديهم توصية خاصة بشأن موقع رهبنتنا أن يوقّروه."[1] ولم يحاول العرب إجبار المسيحيين على التحول عن دينهم: "ذهبت مجاميع لصوصهم إلى الأطراف البعيدة وإلى الجزر، وعادت بالأسرى من كل الشعوب تحت السماوات. ولم يطلبوا من أي شخص سوى الجزية، وسمحوا له بأن يبقى على أي دين يريد."[2] ويقول يوحنا عن حكم معاوية: "ازدهر العدل في زمنه وكان سلام عظيم في المناطق التي يحكمها، وسمح للكل أن يعيشوا كما يريدون." ويضيف لاحقًا، أن المحاصيل كانت وافرة، وتضاعفت التجارة. وفي الواقع، كان انتقاده الوحيد هو افتقاد الاضطهاد؛ فيقول منتحبًا: "لم يكن ثمة تمييز بين الوثنيين والمسيحيين، ولم يُعرف المؤمن من اليهودي."[3]

ثانيًا، على الرغم من تصوير مجيء العرب بعبارات من الكتاب المقدس، وبأنه جزء من خطة الرب، يستعمل يوحنا مفاهيم ليست كتابية. فمثلًا، يقدم محمدًا بصفته مرشدًا ومعلمًا، ونتيجة لتعاليمه قام العرب "بعبادة الإله الواحد على وفق أعراف الشريعة القديمة." ويراه يوحنا مشرّعًا، ملاحظًا أن العرب: "متمسكون بتقليد محمد... إلى حد أنهم يوقعون عقوبة الإعدام على كل من كان 197 يُرى وهو يجاهر بالتصرف ضد تشريعاته (نامؤساوه)."[4] ويتضمن مصطلح "تقليد" (مشلمانوتا) معنى شيء يُسلَّم أو ينقل، لكن المرء يشك في أن

(1) John bar Penkaye, 141 (tr. Brock, 57).

(2) نفسه، 175/147 (tr. Brock, 61). قارن *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 494، الذي يذكر (عهد)، وهو ضمان لسلامة الأهالي "أعطاهم إياه زعيمهم محمد ويسمونه (الناموس)." وقارن *Chron. 1234*, 1.240 وفيه خطاب أبي بكر التحذيري إلى قادته عن كيفية شن الحرب: "دعوهم يأتوا بالجزية كما حددت بينكم واتركوهم لإيمانهم وأراضيهم؛" وهناك خطاب مشابه ينسب لمحمد أو أبي بكر موجود في عدد من المصادر العربية (انظر Hoyland, "Arabic, Syriac and Greek Historiography," 220-22 وانظر الملحق ج، رقم 20، أدناه). لاحظ أيضًا سورة المائدة 82: "وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ."

(3) John bar Penkaye, 146/175 (tr. Brock, 61): معاوية؛ نفسه، 153/ 181: المحاصيل والتجارة؛ نفسه، 151/ 179: عدم الاضطهاد (يحذف Brock القطعة التي ترد فيها الإحالتان الأخيرتان).

(4) نفسه، 146-175/47 (tr. Brock, 61).

المقصود مجموعة ثابتة من أحكام محمد. والأرجح، أن يوحنا ينقل [هنا] الرسالة التي قدمها المسلمون عن أنفسهم، أي أنهم يتبعون مثال نبيهم ويفرضونه.

أخيرًا، هو ملم بعدد من مواد الأخبار عن شؤون المسلمين الداخلية، ولا سيما تلك التي تتعلق بالحرب الأهلية الثانية التي حدثت عندما كان يكتب. وهو عارف بأوصاف الخليفة يزيد التي نشرها خصومه من التهتك والفساد، وبالزعم بأن منافس الخليفة عبد الله بن الزبير بطل بيت الله:

> واحد من العرب اسمه زبير أسمعَ صوته من بعيد. فقد عرّف عن نفسه أنه ثار غيرةً على بيت الله وأنه أطلق التهديدات ضد الغربيين* مدعيًا أنهم نقضوا الشريعة. وانتقل إلى مكان معين في الجنوب حيث كان حرمهم وعاش هناك.[1]

إعادة بنائه للأحداث أيضًا تتبع عن كثب وبشكل ملحوظ، الرواية الإسلامية التقليدية عن كيف أن القائد المتمرد المختار بن أبي عبيد خيّب ظن عرب الكوفة إذ "أمر بوجوب تحرير العبيد وذهابهم إلى المعركة مكان أسيادهم."[2] فاحتشد هؤلاء العبيد حوله بآلافهم "وكل ما كان في أيديهم سيف أو رمح أو عصا."[3] يقول يوحنا "كانوا عبيدًا أسرى في الأصل" و "ينتمون إلى كل الأمم تحت السماء."[4]

ثم يأخذنا يوحنا إلى مسرح الحدث الذي منحته المصادر الإسلامية القليل من الاهتمام: إلى نصيبين المدينة المركزية التي استولى عليها بعد ذلك هؤلاء العبيد الذين "سيطروا من ثَمّ، على كل بلاد النهرين." و 198 ذبحوا قائدهم الذي عينه عليهم اليد اليمنى للمختار، إبراهيم بن الأشتر، مع كل رفاقه، لأنهم فضلوا أن يكون قائدهم من أنفسهم، ولأن إبراهيم وأخاه

* [يقصد بالغربيين أهل الشام أي الأمويين، ذلك أنه يكتب في مكان يقع شمالي العراق أي إلى الشرق، فهم غربيون نسبةً له. المترجم]

(1) نفسه، 183/155 (tr. Brock, 64). في الروايات الإسلامية أيضًا، يرتبط ابن الزبير بالحرم على نحو خاص (العائذ بالبيت).

(2) نفسه، 157/ 184 (tr. Brock, 65)؛ قارن البلاذري، أنساب الاشراف، 5. 267 "كل عبد يلحق بنا فهو حر."

(3) John bar Penkaye, 157/185 (tr. Brock, 65)، قارن الإصفهاني، الأغاني، 5. 155: "هؤلاء الرجال ليسوا سوى عبيد بأيدهم العصيّ."

(4) John bar Penkaye, 157/184, 167/194 (tr. Brock, 65, 73).

كانا عربيين. "واجتمع آخرون ممن كانوا أسرى أصلًا، والتحقوا بأولئك الذين كانوا في نصيبين. وكل يوم كان المزيد منهم يهربون ويلتحقون بهم واستولوا على عدد من الحصون، وأصاب الخوف منهم كل العرب."[1]

تؤكد المصادر الإسلامية أن ثورةَ عَبيدٍ من نوع ما قد وقعت، رغم أنها لم تهتم إلا برد فعل العرب عليها: "عصتنا عبيدنا،" يشتكي وجهاء الكوفة، "وهم فيءُ أفاءه الله علينا، وهذه البلاد جميعًا."[2] ويوضح يوحنا أن ما لدينا هنا تمرد رجال انتُزِعوا من أوطانهم وأجبروا على حياة العبودية في بيئة غريبة عليهم في مدن العرب العسكرية، واغتنموا الآن الفرصة التي منحهم إياها المختار للتمرد على سادتهم. وأنا أقول ثورة عبيد من نوع ما، لأنه ليس كل من في قوات المختار كانوا عبيدًا مقابل محرّرين ما زالوا يخدمون سادتهم (تشير المصادر العربية عادة إلى عبيد وموالي)؛ لكن أولئك الذين في نصيبين كانوا بشكل واضح، أسرى حرب، مستائين من آسريهم العرب وينشدون حريتهم. ويلمح يوحنا أكثر إلى أن ثمة بعدًا دينيًا لتمرد العبيد، ذلك أنه يفسر الاسم الذي أطلقوه على أنفسهم (شرطي) بأنها إشارة إلى "تحمسهم للاستقامة." وبمراجعة المصادر الإسلامية، نجد أنهم عندما كانوا في خدمة المختار كانوا يتزيّون بوصفهم "شرطة الله،" وهو المصطلح الذي من المحتمل أنهم أطلقوه على أنفسهم عندما تمردوا.[3]

199 المعاناة والدمار المريعان اللذان تسببت بهما هذه الفتنة الداخلية، و"الطاعون والمجاعة اللذان لا مثيل لهما" دفعا يوحنا ليختم بملاحظة تنبّئية، مفكرًا فيما بدا له أنه "دمار الإسماعيليين" الوشيك على يد هؤلاء الشرطة. ويتساءل عما إذا كانت نهاية العالم كله قد اقتربت أيضًا: "فهناك شعب ضد شعب ومملكة ضد مملكة، ومجاعات وزلازل وطواعين،

---

(1) نفسه، 86-185/158 (tr. Brock, 66-67). المصادر العربية (الإصفهاني، الأغاني، 5. 155، المسعودي، مروج الذهب، 5. 241- 42) تكتفي بالقول إن المهلب بن أبي صفرة ثم عبد الملك حاصرا نصيبين التي استولى عليها أبو قارب يزيد بن أبي صخر والخشابية. انظر Rotter, *Der zweite Bürgerkrieg*, 214-16.

(2) الطبري، 2. 649- 50.

(3) البلاذري، أنساب الأشراف، 5. 246؛ انظر Lane, *Lexicon*, s.v.، لمعنى الشرطة هذا. Brock, "Book XV of Riš Mellē," 66 n.، يربطه بالشُّراة، وهو اسم استخدمته طائفة الخوارج معناه الذين باعوا أنفسهم لله من أجل ثواب الجنة (سورة النساء، 74) ؛ لكن جذري الكلمتين مختلفان، وتفسير كهذا لا يتفق مع السياق الشيعي لتمرد المختار.

شيء واحد ليس موجودًا عندنا: مجيء المسيح الدجال."[1]

التفاصيل البشعة الصادمة التي يصف بها يوحنا هذه الكوارث الطبيعية وعواقبها المدمرة على السكان المحليين يجعل المرء يشعر أنه كتبها بعد وقت قصير جدًا من حدوثها "سنة 67 من حكم العرب" (686- 687).[2] وكون يوحنا شاهد عيان على هذه الأحداث، يؤكده وصفه لكوارث متنوعة بأنها "دْيومانا= حدثت اليوم/ في أيامنا".[3] العقبة الوحيدة أمام فرضية كهذه ذكر موت زبير، المفترض أنه عبد الله بن الزبير، وحدث على أبكر تقدير سنة 692.[4] يؤكد يوحنا أن الزبير مات بحادثة حرق حرم العرب، وأن ابنه كان خلفًا له. وواضح أن هذا وهم يتعلق بأحداث سنة 683 عندما بلغت المواجهة ذروتها بين عبد الله بن الزبير والحُصين بن نُمير باحتراق الحرم المكي. وفي أثنائها، قُتل المنذر بن الزبير أخو عبد الله.[5] وحضور الأخوين أو كثرة الزبيريين تكمن وراء خلط يوحنا بالتأكيد، لذا بإمكاننا أن ننبذ سنة 692 كأبكر تقدير ونتجاوزها إلى تاريخ أكثر دقة.

200 الحدث الأخير المسجل بتأريخ مأمون، هو موت المختار في أبريل 687/ 67 هـ[6] بعد هذا يبدأ يوحنا بكلام تنبئي، ويصبح من الصعب تحديد ما إذا كان يتكلم عن واقعة أو خيال أخروي. فيذكر احتباس المطر «ثلاثة أشهر قبل الحصاد» وهو ما يأخذنا إذا كان ذلك الجفاف نفسه الذي ذكره شهود مسلمون، إلى صيف سنة 687.[7] وإذ يختم مدونته بالتأمل في أن المتمردين المنتصرين في نصيبين قد يكونون جديرين بقلب الحكم العربي، فإن (أبكر تقدير) لكتابة يوحنا هو إخماد الثورة في نصيبين. ورغم أن المصادر العربية ليست دقيقة، فإن

---

(1) John bar Penkaye, 165/192-93 (tr. Brock, 72).

(2) نفسه، 187/160 (tr. Brock, 68). ويستمر: "في سنة 67 هذه، بدأ الطاعون اللعين الذي لم يسبق له مثيل، وآمل ألا يكون له مثيل مرة أخرى." يذكر خليفة، 265، عودة الطاعون سنة 69 هـ، رغم أن هذا قد يكون خلطًا بالسابق الذي وقع، أو ربما له علاقة بمنطقة أخرى.

(3) John bar Penkaye, 165/192, 167/194, 170/196 (حذفها Brock).

(4) نفسه، 155/ 183؛ Sachau, *Syrischer Rechtsbücher*, 2.vi; Brock, "Book XV of Riš Mellē," 52; Suermann, "Das arabische Reich in der Weltgeschichte des Bar Penkàjē," 64.

(5) الطبري، 2. 426.

(6) John bar Penkaye, 158/186؛ الطبري، 2. 750.

(7) John bar Penkaye, 162/189 (tr. Brock, 69)؛ الطبري، 2. 765 (68 هـ).

هذا حدث على الأرجح، صيف سنة 690، وفي كل الأحوال قبل هزيمة مصعب بن الزبير التي حدثت خريفَ سنة 690/ 71 هـ أو 691/ 72 هـ.[1] وفي سنة 1002 س/ 690-691، يقول أحد المصادر السريانية «كان هناك سلام، وخضعت البلاد كلها لسلطة عبد الملك.»[2] وكان الأخير يحرز بعض النجاح في توكيد سلطته منذ صيف 689 فصاعداً، وهو أمر يتوقع المرء أيضًا، أن يوحنا علق عليه إذ كان يكتب عند هذا التاريخ أو بعده. وعليه، فلا بد أن يوحنا ألف كتابه بين صيف سنة 687 وصيف سنة 691، وعلى الأرجح أواخر سنة 687 أو سنة 688.

خنانيشوع المفسر (ت. 700)

بعد الاستيلاء على نصيبين سنة 639 مباشرة تقريبًا، دُعي الفاتح المسلم إلى إصدار حكم بشأن قرياقوس مطران المدينة، وسمح لخصومه بنهب صومعته ومقر مطرانيته.[3] وفي أربعينات القرن السابع، قام بعض الرهبان المؤنوفيزيتيين من دير بزقين شمالي العراق، بقتل امرأة حملت منهم، واتهموا بالجريمة الربان هرمزد، الراهب النسطوري في دير ريشا. وبمعجزة، أقنع هرمزد الحاكم المحلي الغاضب، 201 بحقيقة الموقف، فقام الأخير بإلقاء الرهبان المؤنوفيزيتيين في السجن "وكتب إلى حاكم الموصل عن جريمتهم. لكن حاكم الموصل هذا قبض رشوة كبيرة من مهرطقي بلد والموصل، وسمح للرهبان بالعودة إلى ديرهم."[4] وحين كان إيشوعيهب الثالث يكافح عصيان المسيحيين الفرس والعرب شرقي الجزيرة العربية في خمسينات القرن السادس، كتب مناشدات إلى "الحكام المحليين وإلى حاكم ذلك الوقت الذي كان أعلى منهم."[5] أخيرًا، وبعد سنتين فقط من ترقية گيورگيس الأول إلى جاثليق،

(1) المسعودي، مروج الذهب، 5. 241- 42؛ Dixon, *Umayyad Caliphate*, 131-34. انظر المدخل عن "الإسلام في القرن الأول الهجري" في الفصل الثالث عشر أدناه من أجل حجة على تاريخ أقدم.

(2) Chron. Zuqnin, 154، مع أن هذا التاريخ قد يكون أبعد بسنة واحدة. سك عبد الملك للعملة سنة 72 هـ/ يونيو 691/ مايو 692، لا بد أن له دلالة هنا (انظر Bates, "The First Century of Islamic Coinage," 243-49).

(3) *Chron. Khuzistan*, 31؛ *Chron. Siirt* C, *PO* 13, 599 تقول، إن قرياقوس كان مكروهًا بسبب "حبه المفرط للمال ورغبته في اكتنازه."

(4) Rabban Hormizd, *The Histories* X, 61-64.

(5) Isho'yahb III, *Ep.* 18C, 266.

واجه تهمًا رفعها ضده مطران ساخط عليه إلى السلطات الإسلامية.[1]

واضح أن كل الزعماء الدينيين للأراضي الساسانية السابقة، تقريبًا، أزعجوا حكامهم الجدد من أجل أن يتنبهوا إليهم، مطالبين بصفقة أن ينالوا الاعتراف بهم وإقرارهم مقابل الضرائب والولاء، وهي صفقة كانوا قد عملوا بجهد كبير من أجل عقدها مع الحكم الساساني. لكن هذا عنى أنهم أطلقوا المخاطرة نفسها بالتدخل غير المرغوب فيه بشؤونهم أحيانًا. وقد حدث هذا أولًا، خلال الحرب الأهلية العربية الأولى، في جثلقة حْنانيشوّع الأول (686- 693). فقد وجد الجاثليق نفسه، إذ كان مقيمًا في المدائن، تحت حكم متمردِين من الكوفة، أولهما حكم المختار الثقفي (685- 687) ثم حكم مصعب بن الزبير (687- 690).[2] وأغرى عبيد الله بن زياد حاكم العراق المُوالي للأمويين، يوحنا داسني مطران نصيبين، واعدًا إياه بـ "إن أنت صحبتني، سأعزله (حْنانيشوّع) وأجعلك البطريرك مكانه."[3] من المحتمل أن هذا التودد ليوحنا سببه ما له من علاقات في نصيبين التي كانت وكرًا للفتنة خلال الحرب الأهلية. ولا شك في أن بشر بن مروان عقد اتفاقًا معه، لأنه نصّبه بالقوة محل حْنانيشوّع.[4] ومن ثَمَّ، فقد ساعد مؤيدو يوحنا محمد بن مروان وهو أخ آخر لعبد الملك، يقودهم طبيب مسيحي فارسي أرستقراطي يسمى مردانشاه، في 202 إعادة الاستيلاء على المدينة. واستَبعد حزب حْنانيشوّع، وخوِّل مردانشاه بإدارة الأمور.[5] وبعد موت يوحنا سنة 695، منع الحجاج بن يوسف حاكم العراق الجديد، انتخاب جاثليق جديد، وبهذا أذكى السياسة ذات الأسلوب الساساني في تدخل الحكومة في شؤون الكنيسة.

سحب حْنانيشوّع نفسه إلى هدوء دير مار يونان قرب الموصل، ممارسًا نوعًا من بطريركية الظل. ونحن لا نكاد نعرف شيئًا عن حياته، لكن يبدو أنه كان كاتبًا مثابرًا، إذ كتب العديد من الرسائل عن قضايا شرعية، ولا سيما ما يتصل بالميراث، وكان مؤلف عمل من أربعة مجلدات "عن تفسير المختارات التي تُقرأ في المناسبات الدينية من الإنجيل"

(1) Thomas of Marga, *Governors* 2.XIV, 85.

(2) ما إن دخل على الحاكم حتى وجده «مهتاجًا، إذ أنه كان يتهيأ لمعركة» (Ḥnanisho', *Rulings* XVI, 30).

(3) John bar Penkaye, 156/184 (tr. Brock, 65)..

(4) ماري، كتاب المجدل، 63/ 56، يذكر أن يوحنا رشا عبد الملك وأخاه بِشرًا.

(5) نفسه، 63-56/65-57.

التي ما تزال مقتطفات منها موجودة.[1] وعند نقطة معينة وهو يعلق على الآية 21: 9 من إنجيل متّى، التي تتحدث عن دخول يسوع إلى القدس واستقباله بصفته ابنًا لداود، ينهمك حْنانيشوّع في بعض الجدل ضد اليهود:

لماذا، مع أن بني إسرائيل لم يحتفلوا بشعب ولا كهنة ولا ملوك ولا أنبياء بارزين، كما احتفلوا بالمسيح قصرًا، يعارض اليهود محبو النزاع الذين يكرهون الرب بعناد، أن يسوع يجب أن يعرّف بأنه الله؟ ذلك أنه إن كان مخادعًا، فلماذا إذن، صار يُعرف بأنه الذي جاء باسم الرب ومُجّد وأُعلن ملكًا لإسرائيل؟ وإذا لم يكن سوى نبي كما يقول بعض الحمقى الجدد بكسل (أَيكْ دَ-مْيَقّ لِلوتا حْدَتّا= مثل أولئك الذين قالوا): "هذا هو يسوع النبي من الناصرة التي في الجليل" (متى 21: 11)، فمتى ولمن من الأنبياء صرخ الناس هوّسنّا [خلّصنا] كبارًا (متى 21: 9)، وأطفالًا لم تنضج عقولهم بعد (متى 21: 15)؟[2]

واضح أن "الحمقى الجدد" تشير إلى الإسلام الذي يؤكد على وضع يسوع في صف طويل من الأنبياء متوج بمحمد: "إنّا أَوْحينا 203 إليكَ كما أَوْحينا إلى نوحٍ والنّبيين من بعدِه، وكما أَوْحينا إلى إبراهيمَ وإسماعيلَ وإسحاقَ ويعقوبَ والأسباطِ وعيسى وأيوبَ ويونسَ وهارونَ وسليمانَ وآتينا داود زبورًا" (النساء 163، البقرة 136). ومثل معاصره يعقوب الرّهاوي، واضح أن حْنانيشوّع كان محبطًا من أن المسلمين رغم احترامهم ليسوع، يرفضون الاعتراف بألوهيته، وهذه ظلت نقطة الخلاف بين الدينين عبر قرون من الجدل. وهذه النبرة المستخفة لتعليق حْنانيشوّع تنعكس في محاورة يُزعم أنه أجراها مع عبد الملك بمناسبة زيارة الأخير إلى الكوفة سنة 691:

عندما جاء عبد الملك بن مروان ملك العرب إلى أرض شنعار، ذهب حْنانيشوّع للقائه وتقديم ترحيبه وفقًا للعرف. فسأله عبد الملك: "ما ظنك أيها الجاثليق، بدين العرب؟" فأجاب حْنانيشوّع فورًا: هو دين تأسس بالسيف، لا إيمانًا أيّدته المعجزات مثل الإيمان المسيحي وشريعة موسى القديمة." فأمر الملك مغتاظًا، بقطع لسانه، فتدخل أصدقاء له، وأطلق سراحه سالمًا. لكن الملك أمر بألا يمثل أمامه مرة أخرى

(1) Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, 2.xvi-xvii, 1-51 (legal work)؛ عمرو وصليبا، كتاب المجدل، 58 (التفسير).

(2) استشهد بها وناقشها Reinink, "Fragmente der Evangelienexegese des Katholikos Ḥenaniso' 1," 89-90.

أبدًا.[1]

عدم امتلاكنا سوى هذه الرواية من مصدر يعود للقرن الثالث عشر، لا يستدعي الثقة بمصداقيتها، لكن الجدير بالذكر، أن هذا الاعتراض على الإسلام بصفته دينًا، والذي سيُستعمل كثيرًا منذ ذلك الحين، قد ذكر لأول مرة في نص أقدم عن الإسلام: "الأنبياء لا يأتون مسلّحين بالسيف."[2]

يوحنا الديلمي (ت. 738)

خلال جثلقة طيموثاوس الأول (780- 823)، شهدت الكنيسة النسطورية توسعًا كبيرًا، واستُحدثت ست مقاطعات مطرانية جديدة. وتراسل طيموثاوس مع الترك والتبتيين وأرسل عددًا من البعثات التبشيرية "التي سافرت إلى أقاصي 204 الشرق،" لكسب أرواح جديدة.[3] وكان الرائد في هذا المجال يوحنا الديلمي.[4]

ولد حوالي سنة 660 في حْداتا [حديثة الموصل] شمالي العراق، وانقاد لنداء حياة الرهبنة عندما كان في الثالثة عشرة من عمره فقط، فرعاه شخص يدعى شمعون غير الملتحي في بيْث عابِىْ. وبعد وفاة الأخير بوقت قصير، أسر بعض اللصوص الديلم يوحنا وأخذوه إلى بلادهم.[5] فتصدى للتحدي بحماس، وعن طريق الشفاء وإسقاط الأشجار وذبح التنانين وأعاجيب أخرى، "طهرهم من الوثنية كلها فأصبحوا مسيحيين حقيقيين غيورين على الإيمان."

عند مطلع القرن [الثامن]، وقد تلقى تعليمات من الله، ذهب للصلاة في القدس و"زار

(1) Bar Hebraeus, *Chron. eccles.*, 2.136.

(2) *Doctrina Jacobi* V.16, 209.

(3) أرسل طيموثاوس يهبالاها وقرداغ إلى گيلان والديلم (Thomas of Marga, *Governors* 5.VII, 265-70)، وإيليا إلى مؤقان (نفسه، X, 278-81.5)؛ انظر Young, *Patriarch, Shah and Caliph*, 118-27.

(4) سيرة يوحنا موجودة بالسريانية (مديح نثري ومنظوم)، والإثيوبية (*Ethiopic Synaxary*, "19 Ṭeqemt»)، والصغدية (انظر *EIr, s.v.* "Deylam, John of")، وبنسخ عربية عديدة (انظر Fiey, "Jean de Dailam").

(5) تضيف السيرة النثرية: «ولأن ملك العرب علي بر أبوطالب كان متوانيًا غير صارم، فقد اعتاد الديلميون على نهب بلاده بلا رحمة» (John of Daylam, *Syriac Life* X, 136). وهو محذوف من المديح المنظوم ويخالف المعطيات التاريخية الأخرى، لذا يتصور المرء أن المؤلف كان يجازف بالتخمين هنا.

ملك العرب عبد الملك بن مروان الذي كان مقيمًا في دمشق في ذلك الوقت،" فأكسبه شفاؤه بنتَ الخليفة رسالةً ملكية إلى حاكم بيث أراماين وفارس: "دع هذا الرجل المقدس يبنِ الكنائس والأديرة في مملكتنا حيثما أراد أن يفعل ذلك، ويأخذِ النفقات من خزانتي الملكية." فذهب يوحنا إلى الحجّاج في العراق وتلقى منه ضمانات مماثلة،[1] وواصل رحلته إلى فارس حيث قضى أيامه في محاربة الوثنية وبنى ديرين وكنيسة مكرّسة للعذراء مريم قبل موته يوم 26 يناير سنة 738.

يدعونا الكلام الإطرائي إلى وضع ثقتنا في صدق المحتوى، مدعيًا عادة، توصيل كلمات يوحنا الفعلية: "هذا ما تلاه معلمنا مار يوحنا، وأولاده كتبوه كله 205 بعدئذ في الكتاب."[2] بالتأكيد، انتشرت الأحاديث في وقت مبكر جدًا وكانت تدون كتابةً، وبعد قرن واحد فقط كان بإمكان توما المرجي القول إن "أشياء كثيرة وعظيمة جدًا كتبت عنه،" وإن "كُثرًا كتبوا تواريخ عن هذا الرجل المبارك، خاصة أبو نوح."[3]

رغم أن عالم المسلمين يظهر بإيجاز في الخلفية، فقد بقي على هذا الحال، ولم يُبذل أي جهد لتوضيح أي من وجوهه. ولم تكن المشاعر تجاه المسلمين عدائية ولا ودودة بل كانت لامبالية. ومن الملفت للاهتمام ملاحظة أن المسلمين على عكس الوثنيين، لم يكونوا هدفًا للتحويل إلى المسيحية – وربما يعكس هذا معرفة بتوحيدهم واحترامًا لسلطتهم كذلك- كما لم يكونوا هدفًا للتفسير أو الفضول، ربما لأن الإسلام لا يمثل خطرًا على المسيحية في هذه المنطقة في ذلك الوقت.

(1) تروي السيرة النثرية باختصار فقط، مواجهتي يوحنا مع عبد الملك والحجّاج (نفسه، XXVII-XXXI, 139-40). ويورد المديح المنظوم تفاصيل أكثر بكثير (نفسه، 187- 89/ 165- 68)، مبينًا السبب وراء اللقاء بالخليفة (أخبر عن معجزات قام بها يوحنا في دمشق وصلت إليه، فأحضر يوحنا ليخرج شيطانًا من ابنه) ويروي كيف أن يوحنا شفى الحجاج من السرطان.

(2) نفسه، 183/ 154.

(3) Thomas of Marga, *Governors* 2.XXV, 101; 2.XXIII, 97. لدى توما مادة إضافية عن حياة يوحنا المبكرة، لكنه لا يروي أي شيء أعقب أسر الديلم له، ولعله شعر أن "التواريخ" الأخرى عالجت هذا بشكل ملائم. عن نقل السيرة ومصداقيتها انظر Brock, "Syriac Life of John of Dailam," 125-33. بشأن العالم من أواخر القرن الثامن أبو نوح الأنباري انظر Baumstark, *GSL*, 218

إيشوعبوخت، مطران فارس

ينسب عبديشوع النصيبيني في فهرسه للأدب السرياني كتابًا لإيشوعبوخت عنوانه عَلْ هانا كُلّ ("عن هذا الكون") وهو في القوانين الكنسية، وكراسًا عن أهمية الرياح (شوداعْ أَيرَسْ)،[1] لكن عبديشوع لا يدلي بتعليق عن الرجل نفسه. وذكرت رسالة إسلامية من القرن التاسع مكرسة لإظهار وجود الله ووحدته من النظام الذي يظهر في الظواهر الأرضية والسماوية، أن أحد مصادرها "كتاب ألِف أيام الأمويين، جمعه إيشوعبوخت مطران فارس وكتبه بالفارسية."[2] واضح أن ما يشار إليه هنا هو العنوان الأول عند عبديشوع، وهو لسوء الحظ 206 لم يعد موجودًا، لكن الثاني موجود وإن بترجمة سريانية فقط، ويعطينا معلومات إضافية عن إيشوعبوخت. يضيف المترجم تمهيدًا قصيرًا من عنده يعلن فيه ولاءه لقائده الروحي طيموثاوس الأول (780- 823) الذي كلفه بالعمل، ويذكر أن الجاثليق حْنانيشوع عيّن إيشوعبوخت مطرانًا.[3] وهو يمكن أن يكون حْنانيشوع الأول (ت. 700) أو حْنانيشوع الثاني (773- 780)؛ ويختار ساخاو الثاني محاججًا بأن معاصرًا لطيموثاوس سيفكر مباشرة بحْنانيشوع الثاني السلف المباشر لطيموثاوس، ولذا فإن المترجم كان سيضيف لقبًا توضيحيًا لو أنه قصد حْنانيشوع الأول.[4] في هذه الحالة، لابد أن كتاب إيشوعبوخت (عن هذا الكون) قد كتبه أيام شبابه، إن كانت الرسالة الإسلامية محقة في وضع تأليفه في العصر الأموي.

الكتاب التشريعي لإيشوعبوخت الذي يسميه المترجم السرياني ببساطة مَكْتبانوتا د-أل دينِّ ("مؤلَّف عن القوانين")، عمل أساسي يشتمل على ستة كتب واثنين وثمانين فصلًا.

(1) Assemani, *BO* 3.1, 194-95.

(2) الجاحظ (منسوب)، العبر والاعتبار، الورقة 4ب. الاسم المعطى هو في الواقع إيشوعيهب (مع أن الحرفين اللذين يسبقان الباء ليسا مكتوبين بوضوح لكن باعتبار التشابه بين الاسمين في العربية وحقيقة أن إيشوعبوخت كان مطرانًا لفارس، وهو نفسه مؤلف رسالة كونية، فعلى المرء أن يقرأها إيشوعبوخت. إضافة إلى ذلك، واضح أن النسخة التي استخدمها (BL Or. 3886) قد أعدت على عجل. انظر Gibb, "A Mu'tazilite Treatise Attributed to al-Jāḥiẓ"؛ Daiber, *Mu'ammar ibn 'Abbād as-Sulamī*, 159-61 (الذي يناقش مسألة التأليف).

(3) Isho'bokht of Fars, *Corpus iuris* "preface," 2-4.

(4) Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, 3.ix-x, 3.289.

وهو ليس مجرد مجموع أحكام، بل محاولة لتنظيم الشريعة المسيحية وتبويبها، وأصالته دفعت إيشوّعبوّخت إلى تقديم توضيح عن مهمته. فهو يبدأ باستعراض دوافع رجال الأزمنة القديمة للكتابة عن التاريخ والميتافيزيقا والعلوم الطبيعية والفنون العقلية، ثم يؤكد أن عوامل كهذه لم تؤد أي دور في قراره بمسك قلمه:[1]

> على العكس، شرعت بهذا التأليف، للأسباب التالية: لاحظت أن هناك الكثير من الاختلافات بين الناس حول القوانين، ليس فقط من دين إلى دين، 207 ولا من لغة إلى لغة، ولا من أمة إلى أمة، لكن أيضًا، في الدين الواحد واللغة الواحدة والأمة الواحدة نفسها، مثلما في دين المسيحية. فبينما يملك اليهود في كل مكان شريعة واحدة، مثل آتمي المجوس، ومثل أولئك الذين يحكموننا الآن، شرائع المسيحيين التي حُدّدت في أراضي الرّومان مختلفة عن تلك التي في أراضي الفرس، وهي بدورها مختلفة عن تلك التي في أراضي الآراميين، ومختلفة في الأحواز وميسان وفي أماكن أخرى أيضًا. بل هناك اختلافات بشأن الشرائع، من مقاطعة إلى أخرى، ومن مدينة إلى مدينة أيضًا. ورغم أن دين المسيحية واحد، ليست الشريعة واحدة ولا متماثلة، وسنتكلم عن سبب هذا لاحقًا. أكثر من ذلك، تعلمنا أنه في المكان الواحد، كانت القوانين التي حددتها أجيال أقدم مختلفةً عن قوانين الأجيال اللاحقة، وكلّ رجل حسب معرفته وحسب رغبته. لهذا، رغبت في أن أجمع بقدر ما يمكن، تلك الأمور التي تعلمتها من تقاليد الأجيال الأقدم، سواء من أولئك الآباء الذين كانوا في كنائسنا، أو من أولئك الذين كانوا في كنائس أخرى، وكذلك ما توصلت إليه أنا من التفكير السوي، ثم وضعتها في هذا الكتاب لتعليم نفسي وأولئك الذين شعروا بحاجة إلى تعاليم كهذه مثلي.[2]

لكن ما دفعه إلى الكتابة ليس رغباته الشخصية فحسب، بل أيضًا، مطالب العديد من الأصدقاء والأساقفة الذين أربكهم عدم تجانس الشريعة المسيحية، وسعوا إلى توحيد

(1) ويضيف: «لا أعدّ نفسي أداة ستكون ذات فائدة في عمل الروح القدس لدرجة أن يحفزني إلى كتابة أمور نافعة لتعليم البشر، وأنا لست مدربًا على معرفة الطبيعة، ولا أقصد إحراز كل المعرفة التي ستسمح لي بشرح معنى هذه الأشياء غير الواضحة للجميع» (Isho'bokht of Fars, *Corpus iuris* 1.1, 8). يلقي هذا شكًا على نسبة العملين الأول والثالث إليه على قائمة عبديشوّع، لكنه قد يكون مجرد حيلة أدبية.

(2) نفسه، I.I, 8-10.

مقاطعاتهم على الأقل، إن لم يسد ذلك التوحيد الكنيسة كلها. ويستمر إيشوعبوخت الآن بطريقة "صيغة السؤال والجواب لتكون أوضح ما يمكن لمن يقرأونها،" بمناقشة ما الشريعة المسيحية، وما استقامتها (تريصوتا)، وما الشريعة المثالية (ناموسا)[1] وكيف يختلف بعضها عن بعض، ولماذا القوانين المدنية ليست متماثلة لدى البشر، و"لماذا 208 كانت قوانين المسيحيين المدنية مختلفة مع أن نواميسهم متماثلة؟"[2]

الاهتمام بهذا الموضوع ليس موجودًا في الكتابات المسيحية السابقة على الإسلام. فهناك بعض الإشارات إلى نشاط متعلق بهذا الموضوع لدى مؤلفي أواخر القرن السابع واوائل القرن الثامن،[3] لكن عمل إيشوعبوخت هو الذي استقل بمعالجة خاصة للقضية، ولذا فهو رائد إلى حد ما. وما حثه على ابتكار كهذا واضح من المقدمة أعلاه: الاختلافات في الشريعة المسيحية مقارنة بشرائع اليهود والزرادشتيين والمسلمين («الذين يحكموننا الآن»). لكنه وأصدقاءه لم يصلوا إلى هذه النتيجة ببساطة عن طريق الملاحظة، بل جرى توضيحها لهم، كما نرى في عنوان أحد الفصول من كتاب إيشوعبوخت الأول: «حول ما يقوله اليهود والوثنيون (حنپي) إن المسيحيين ليس لديهم شريعة وإن من غير الممكن ممارسة حياتهم دون قوانين.»[4] كان الاتهام اليهودي المعتاد أن المسيحيين ليسوا ملتزمين بشريعة موسى، لا أنهم لا يملكون قوانين على وجه الخصوص. ومن ثَمَّ، فلا بد أن السؤال له صلة بالوثنيين، وهذا الوصف لا يمكن أن يكون المقصود به هنا إلا المسلمين، كما يتضح من ورود السؤال

(1) هذا هو تعريف إيشوعبوخت الثلاثي للقانون؛ تعني (ناموسا) المبدأ المثالي الموجود في العهد الجديد (مثلًا انظر إنجيل متى، 5) وكذلك لكل المسيحيين (انظر السؤال الأخير من هذه الفقرة).

(2) الكتب الخمسة الأخرى تعالج قوانين الزواج (2- 3)، والميراث (4) والعقد (5- 6). من أجل رأي في العمل كله انظر Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, 3.x-xiv.

(3) خُصصت ديباجة الجاثليق گيوَرگيس إلى المجمع الكنسي لسنة 676 لمناقشة حاجة البشر للقوانين، وتزويد الله والكنيسة بها (*Synodicon orientale*, 215-16). لاحظ أيضًا أن البطريرك الأرميني يوحنا الأوجوني (718-29) كان أول من صنف القانون المسيحي في بلده (انظر Albert *et al., Christianismes orientaux*, 146) وجمع ليوّن الثالث (717- 41) واحدة من المدونات القانونية البيزنطية القليلة جدًا، وهي مدونته *Ekloga* (انظر Freshfield, "Official Manuals of Roman Law of the Eighth and Ninth Centuries"). تثبت Crone, "Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm," 71-73 أن مدونة ليوّن كانت ردًا على الإسلام؛ انظر أيضًا المؤلفة نفسها وCook, *Hagarism*, 180-81 n. 18.

(4) Isho'bokht of Fars, *Corpus iuris* I.XIV, 20.

نفسه في مناظرة مسيحية إسلامية:

ثم انتقل الأمير إلى السؤال عن قوانين المسيحيين ما هي ووفق أي نسق كانت وعما إذا كانت مكتوبة في الإنجيل أم لا.... وقال الأمير المعروف: ... «أروني أن قوانينكم مكتوبة في 209 الإنجيل وأنكم تلزمون أنفسكم بها، أو أطيعوا شريعة المسلمين.»[1]

كان رد المحاور المسيحي هو أننا «نحن المسيحيين لدينا قوانين صحيحة وعادلة ومتفقة مع تعاليم ووصايا الإنجيل وأحكام الرسل وقوانين الكنيسة.» وردّ إيشوّعبوّخت هو إنكار القوانين المدنية مبرهناً على أن المجتمع المسيحي أكثر تعففًا من مخالفيه. ويبدي شمعون الريواردشيري الذي من المحتمل أنه كتب بعد إيشوّعبوّخت بوقت قصير،[2] اهتماماً بهذه القضية أيضًا. والحل عنده هو التوكيد على الأشكال غير المكتوبة لانتقال الشريعة المسيحية: «وجدنا الكثير من الأمور الأخرى التي - رغم أنها لم تصل إلينا من الأجيال الأقدم كتابةً- أتتنا منهم عن طريق ممارساتهم.»[3]

رؤساء دير سابريشوّع

يصف تاريخ منظوم شعريًّا، لدير سابريشوّع في بيْث بوقا في حدياب شمالي العراق، مُدد رؤساء هذا الدير في مناصبهم بدءًا بمؤسسه سابريشوّع (ت. 650) إلى سابريشوّع بن إسرائيل (كان حيًّا سنة 820)، الذي دُمِّر الدير بعده وتشتت رهبانه (رغم أنهم رجعوا فيما بعد وأعادوا بناءه). يشير استعمال المؤلف المستمر لعبارة "ديرنا" إلى أنه نفسه كان راهباً في هذه

---

(1) Patriarch John-Arab Emir, *Colloquy*, 251-52/261-62.

(2) حُدِّدت هوية شمعون هذا تقليديًّا بأنه شمعون الريواردشيري الذي تراسل مع إيشوّعيهب الثالث، لكن Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, 3.xix-xxi، يوضح: (أ) لا بد أن هناك أكثر من شمعون واحد تولى مطرانية الفرس في ريواردشير؛ (ب) يذكر Isho'bokht of Fars, *Corpus iuris* I.I, 10، أنه لم يقم أحد حتى حينه بوضع أي مدونة تشريعية للقانون المدني بين المسيحيين الفرس؛ (ت) لا يبدي شمعون أي اهتمام بالزرادشتية، بينما هي تشغل إيشوّعبوّخت. يوحي هذا أن شمعون كتب بعد إيشوّعبوّخت، لكن بما أن عددًا من أفكارهما متشابه، فالمرجح أن شمعون كان يكتب بعده بوقت ليس طويلًا.

(3) Simeon of Rewardashir, *Canons* "intro.," 233. كتب شمعون مقدمة لمجموعته ذات الاثنين وعشرين تشريعًا عن قانون الميراث ردًا على أربعة أسئلة: "لماذا لم يقم ربنا بفرضها (القوانين الكنسية) من خلال تشريعه هو، وما السبب في أننا لا نضع قوانين طبقًا لشريعة موسى، ومن أين نتلقى الإرث الشرعي الذي وصل إلينا، وكيف يتم التعامل مع قضايا خاصة معينة من القوانين في العبادة التي نتبعها؟"

210 المؤسسة، ويخبرنا عن تاريخه للرؤساء بـ "أني جمعته من سِيَرهم."[1]

يبدأ الجزء الذي يخص سابريشوّع بشكل رئيس، بروايات عن أعاجيب قام بها أو عملت له. فبينما كان أحد الرهبان في صومعته بالقرب من أربيل "جاء العرب بقوتهم،" لكن القدرة الإلهية أبقتهم على مبعدة من مقر إقامته. عند هذه النقطة، يكتب الراوي ملاحظة على جنب: "كان هذا بداية مملكة قيدار بن إسماعيل، ونهاية مملكة الفرس سليلي النمرود."[2] ولاحقًا، عندما كان سابريشوّع رئيسًا للدير، "غزا العرب الأرض وهرب الإخوة إلى قرية تسمى بيْث خْنيق ومنعهم أبناء هاجر النهّابون من الوصول إلى الدير." وسرعان ما احتاج الرهبان إلى الماء فصلى سابريشوّع فجاء الماء بوفرة، ثم صلى ثانيةً، فأوقف العرب في أماكنهم، ونزل عليهم مطر من حجارة ملتهبة. وقبض العرب على حاكم فارسي (مَرْزْبانا) وأمروه بتسليم ثروته، فجاء إلى سابريشوّع طالبًا منه الدعاء له وسأله عن مستقبله، فتنبأ رئيس الدير بأنه لن يكون له أملٍ ما لم ينكر دينه الزائف، لكن عائلته لن يصيبها أذى في أي حادث، "وهذا ما حدث فعلاً."[3]

ثمة ظاهرة يمكن ملاحظتها من هذا المصدر وغيره، هي حركة مجاميع من الرعاة العرب عبر أعالي نهر دجلة نحو حدياب والمناطق المجاورة، وقد تسبب بها كليًا، دخول قبائلٍ جديدة إلى المنطقة بين سوريا والعراق إثر الفتوحات العربية. فعندما كان يوحنا رئيسًا لدير سابريشوّع (675- 692) جاء بعض العرب ونصبوا خيامهم بالقرب من الدير. وكان رئيسهم مزعجًا إلى حد ما رغم احترامه ليوحنا، فاحتل صوامع الرهبان وغيرها. وأصبحت الانتهاكات أكثر جدية في عهد خلف يوحنا، شُبْحَلْمَران (693- 729) عندما أجبر العرب جيرانهم على ترك أرضهم واضطر الرهبان إلى تخبئة كتبهم، رغم هذا، تردد العرب على رئيس الدير من أجل شفاءاته المعجزة.[4] 211 وربما كان أغلب هؤلاء العرب ما يزالون

(1) History of the Convent of Sabrisho', 216/264. يورد Fiey, *Assyrie chrétienne*, 1.130-57، تفاصيل عن الدير ورؤسائه، ويناقش بإيجاز (132) التاريخ المنظوم. يوضح Scher, "Analyse de l'histoire du couvent de Sabrišo de B. Qoqa", أن المؤلف المجهول توما المرجي وإيشوعدناح البصري يستمدان معلوماتهما عن الدير من المصادر نفسها.

(2) *History of the Convent of Sabrisho'*, 176-77/226

(3) نفسه، 179-81/229-30.

(4) نفسه، 198/247-48 (يوحنا)، 201-202/250-51 (شُبْحَلْمَران).

مسيحيين، مثل إياس الشيباني الذي وُظِّف أمين مستودع في عشرينات القرن السابع، في دير الربّان بر عيدتا في مرجا. ورغم حصوله على الإذن ببناء مضافة على جانب الطريق الملكي القديم على أرض يملكها الدير، فقداستمر في الاستيلاء على الحقول المحيطة بل إنه قتل الوكيل، وجعل رئيس الدير يهرب.(1)

إيشوّعذناح البصري (كتب حوالي سنة 850)

بين أعمال إيشوّعدناح مطران البصرة، ذُكِر "كتاب عن العفة، جمع فيه روايات عن كل الرجال المقدسين ومؤسسي الأديرة."(2) هذا النص موجود فقط، في مخطوطة تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر، استهلالها:

> بقوة ربنا يسوع المسيح، نبدأ بكتابة القصص بإيجاز،(3) عن كل أولئك الآباء الذين أسسوا الأديرة في مملكتي الفرس والعرب، وعن كل الآباء الذين ألفوا كتباً عن حياة الزهد، وعن المطارنة والأساقفة المقدسين الذين أسسوا المدارس أو ألفوا الكتب عن حياة التنسك في المناطق الشرقية وعن الناس العلمانيين الفضلاء رجالاً ونساءً، الذين أسسوا الأديرة، كما ألفها محب الله مار إيشوّعدناح مطران بيرات دميشان التي هي البصرة.(4)

ما يأتي بعد ذلك في الواقع هو تاريخ رهبني رويت فيه بعض أوجه تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية مع الإحالة إلى 212 إطار السيرة الفردية لأعضائها الفضلاء البارزين. لكن، نحن لا نملك المؤلّف الأصلي لإيشوّعدناح، لأن ثمة تذييلات عديدة له، ووقعت

(1) Thomas of Marga, *Governors* 2.XLI, 130-33، (رعي العرب في حدياب الغربية) ؛ XXIX, 104-105.2 (إياس). انظر أيضاً Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 229-32; Young, *Patriarch, Shah and Caliph*, 106-27 (مستخدماً توما المرجي).

(2) Assemani, *BO* 3.1, 195، مستشهداً بعبديشوع النصيبيني ، الذي يضمّن بين مؤلفات إيشوّعدناح الأخرى "ثلاثة مجلدات في التاريخ الكنسي ورسالة عن المنطق وبعض خطابات التعزية."

(3) ليس واضحاً ما إذا كان هذا يعني أن الناسخ كان ينسخ «تاريخاً موجزاً لهؤلاء الآباء...» أو أنه يلخص «تاريخاً لهؤلاء الآباء...»؛ أي هل كان عمل إيشوّعدناح الأصلي مختصراً أم أنه اختُصر لاحقاً؟

(4) "Isho'dnah of Basra, *Book of Chastity*, 1 (= Bedjan, "title). عدد من النسخ معروف، لكن كلها تستمد من المخطوطة نفسها التي تعود إلى القرن التاسع عشر؛ العنوان *Book of Chastity* موجود فقط في دليل مؤلفات إيشوّعدناح وليس في المخطوطات (انظر Fiey, "Īchō'dnah, métropolite de Basra," 435-38).

فيه بعض التنقيحات. على وجه الخصوص، تم إدراج بضعة مؤسسين يعاقبة في قائمة في ملخص لهذا العمل، ليست موجودة في النص الحالي، وربما حذفت في زمن لاحق لجعله تاريخًا سريانيًا شرقيًا خالصًا.[1]

لا شيء معروف عن إيشوّعدناح خارج كتابه. وتاريخه الكنسي ذكره إلياس النصيبيني خمس مرات، وذُكر للمرة الأخيرة سنة 714/ 95 هـ وإذا كان "دناحْ إيشوّع" الذي ذكره ميخائيل السرياني مؤلفًا لبيان عن قيام حنانيا أسقف ماردين وكفر توتا بتحويل مبنى وثني إلى دير، هو إيشوّعدناح صاحبنا، فقد كتبه إذن بعد سنة 793.[2] وإذا كانت الإشارة إلى طيموثاوس الأول، الذي يفترض المرء أنه ميت استنتاجًا من غياب أي لقب تشريفي نسب له، والإشارة إلى أن نقل جثمان إيشوّعْزيكا "في السنة الثالثة من حكم جعفر بن المعتصم ملك العرب" (849- 850) ليستا إضافتين لاحقتين، فقد عاش إذن في منتصف القرن التاسع.[3]

في مادة واحدة فقط من المواد المئة والأربعين لكتاب العفة، توجد إشارة إلى العرب.[4] وهي تخص يوسف حزّايا رجل أصله من بلدة النمرود، وابن "زعيم (ربّا) للمجوس:"

> في الزمن الذي حكم فيه عمر[5] مملكة العرب وأرسل جيشًا ليحارب 213 الترك، قاومته بلدة النمرود – المدينة التي بناها النمرود وسميت باسمه- ولم تفتح بوابتها له. كان

---

(1) انظر نفسه، 438- 47.

(2) Michael the Syrian 12.V, 488-89/20، متبوعًا بـ Bar Hebraeus, *Chron. eccles.*, 1.333. التاريخ محدد من حقيقة أن البطريرك قرياقوس (793- 817) عيّن حنانيا هذا أسقفًا بعد وقت قصير من رسامته بطريركًا.

(3) Isho'dnah of Basra, *Book of Chastity*, 66-67/55-56, 29-30/26 (= Bedjan, nos. 126-27, 47). انظر Fiey, "Îchô'dnah, métropolite de Basra," 431-35؛ في الصفحات 447- 50 يحاول أن يستنتج بعض التفاصيل عن إيشوّعدناح من كتابه *Book of Chastity*.

(4) Isho'dnah of Basra, *Book of Chastity*, 64-65/54 (= Bedjan, no. 126)، عن يوسف حزّايا. من ناحية أخرى، ذكرت "الحيرة، مدينة العرب" (نفسه، 11/ 12، 28/ 25، 69/ 58 = Bedjan, nos. 19, 46, 133)، و"النعمان، ملك العرب" و"جعفر بن المعتصم ملك العرب" (نفسه، 29- 30/ 26 = Bedjan, no. 47).

(5) في النص عمر بر خطاب، لكن لا بد أن المقصود هو عمر الثاني كما أوضح Chabot, "Eclaircissements sur quelques points de la littérature syriaque," 266-67. أشار إلى هذا تصريح إيشوّعدناح أن يوسف دخل دير الآبا صليبا على يد شخص يدعى قرياقوس الذي عيّنه سيريان النصيبيني (ت. 767) أسقفًا لبلد.

يوسف خارج البوابة فأخذوه أسيرًا، مع مئة وثلاثين شخصًا، وكان عند ذلك بعمر سبع سنين حين أسر. واشتراه عربي من سنجار بثلاثمئة وسبعين عملة فضية وختنه مع أولاده الآخرين وجعله وثنيًا.[1]

مات سيده فيما بعد، وباعه الأولاد لمسيحي اسمه قرياقوس الذي عرّفه على حياة الرهبنة، وعُمِّد في دير يوحنا الكمولي، ومن بعدها صار له سيرة رهبنية لامعة، وخلالها "لم ينقطع أبدًا عن تأليف الكتب."[2] ومات "في شيبة عظيمة" في وقت ما من أواخر القرن الثامن.

توما المرجي (كتب حوالي ستينات القرن التاسع)

ولد توما لرجل يسمى يعقوب في قرية نحشوّن في منطقة بيْث شاروناييّ شمال شرقي العراق. وأصبح راهبًا في دير بيْث عابيّ سنة 832 وأمينًا للجاثليق إبراهيم الثاني (837- 850) الذي عيّنه أسقفًا لمرجا.[3] ويبدو أنه كتب ثلاثة أعمال: مؤلف مفقود الآن عن حياة بعض الرجال المقدسين،[4] وحكاية عن الراهبين سيپريان وجبرائيل، وتاريخًا للرجال المقدسين في بيْث عابيّ. والأخيران موجودان، وعند نقطة معينة، يتحدان ويبدوان قطعةً واحدة. تدل على هذا حقيقة أنه عند نهاية 214 الكتب الخمسة الأولى، هناك ملاحظة تقول: "هنا ينتهي تاريخ الرجال المقدسين الذين عاشوا في دير بيْث عابيّ." ويبدأ عمل جديد بعنوان: " تاريخا الربان سيپريان والربان جبرائيل الرئيسين المقدسين للدير الذي يوجد في منطقة بيرتا في ريف مرجا، ألّفهما توما الورِع."[5] في الكتب الخمسة الأولى ثمة إشارات إلى الكتّاب

(1) Isho'dnaḥ of Basra, *Book of Chastity*, 64/54 (= Bedjan, no. 126).

(2) عن كتاباته انظر «Scher, "Joseph Hazzâyâ, écrivain syriaque du VIIIe siècle» الذي يعالج كتابيه *Book of Questions and Answers* و *Chapters of Knowledge* وكلاهما ليس محققًا؛ Albert *et al., Christianismes orientaux*, 358-59، يورد المزيد من المراجع.

(3) Thomas of Marga, *Governors* 3.111, 152 ("يعقوب أبي... في منطقة تدعى بيْث شاروْنايّ)؛ XXXII, 2.109 ("قريتنا نحشوّن")؛ XL, 2.125 ("عندما كنت شابًا، جئت إلى هذا الدير المقدس، سنة 217 من حكم العرب")؛ LXXXI, 59 ("في أيام شبابي كنت أنسخ الرسائل في حضرة العرش البطريركي لمار إبراهيم المقدس"). وصف توما بأنه أسقف مرجا في كل مخطوطات *Book of Governors*.

(4) التي يحيل القارئ إليها في المصدر نفسه، XV, 6.385.

(5) نفسه، XVII-6.I, 5.324-25.

السادس الذي لذلك، لا بد أنه مؤلَّف منفصل وسابق.[1]

تاريخ توما لبيْث عابيْ معنون بـ "كتاب الرؤساء"، وهو عنوان مناسب لأن مادته نُظّمت وفقًا لسلسلة الرؤساء، لكنه أيضًا، وصف سيَر حياة الكثير من الشخصيات الأخرى - موظفين كنسيين ونبلاء ونُسّاك- كما يشير بيان آخر الكتاب:

> هنا تنتهي بمساعدة ربنا وسند من قوته، كتابة هذا الكتاب واسمه كتاب الرؤساء الذي يتألف من تواريخ ومآثر وقصص ممتازة عن الرجال المقدسين والمعتزلين الذين عاشوا في دير بيْث عابيْ المقدس، مع خطابات في شكل فصول مستقلة تبين كل تواريخهم. وقد ألفه الرجل الذي يتقي الله والفيلسوف الروحي مار توما أسقف مرجا.[2]

تُقدِّم لنا، خلال هذه السِّيَر الحياتية المتنوعة، صورة حية لثروات الكنيسة السريانية الشرقية من أواخر القرن السادس حتى منتصف القرن التاسع. وهي مع هذا، صورة منطوية على الذات جدًا، تقصي كل إشارة تقريبًا إلى عالم بيزنطة والإسلام، وتركّز على التجارب والمحن والمكايد والدسائس والإنجازات والانتصارات التي ثبتها ومارسها وحققها المخلصون المشهورون في الماضي من طائفة المؤلف الخاصة. ولا يبدأ بذكر العرب المسلمين إلا في العصور العباسية،[3] ويمكننا أن نفترض أنه قبل هذا، 215 كان حكمهم بالكاد يُشعر به في هذه المنطقة. ولأن توما يتكلم عن مستخدِمه وسيده السابق بـ "ذي الذكرى المقدسة"،[4] فلا بد أنه يكتب بعد وفاة إبراهيم الثاني سنة 850. وتوحي حقيقة أنه يتذكر نفسه شابًا

---

(1) أوضحها Fiey, "Thomas de Marga". في هذه المقالة، يلفت فراي الانتباه إلى تعريف مغلوط فعليًا، وقع فيه كل الباحثين منذ Assemani بين توما أسقف مرجا، وتوما مطران بيْث گرماي وأخي الجاثليق ثيودوسيوس (852-58).

(2) Thomas of Marga, *Governors* "colophon," 407.

(3) تنبأ مار أئمة مطران صَلَح حوالي سنة 750 بأن «الزمن قد اقترب يا أبنائي، إذ سيستولي العرب على كل هذه القرى وكل ملاك الأراضي هؤلاء سيختفون، لأن رجلًا اسمه حاتم بن صالح سيضطهدهم ويقتلعهم وأنتم كلكم ستخضعون له» (نفسه، 3.111, 152). بعد هذا نبدأ نسمع بتدخل العرب: نفسه، IV, 153-55.3 (ادعى بعض العرب ملكيته لمطحنة هي جزء من أملاك الجاثليق، لكن معجزة أثبتت أنها ملك له)؛ 4.X, 207 (أحد حكام الموصل انتزع ضرائب إضافية من الذين بنوا كنيسة جديدة لبيْث عابيْ)؛ 4.XXI-II, 239-44 (إبطال شر عمران عمران بن محمد خطط له الجاثليق قرياقوس)؛ 5.XVI, 314-15 (رجل اسمه يعلى بر حمران أزعج رهبان حدياب إلى أن قتله حاكم محلي). انظر للمزيد Young, *Patriarch, Shah and Caliph*, 106-27.

(4) نفسه، 4.XIX, 232.

عندما عمل في مقر الجثلقة في أربعينات القرن التاسع، بأنه يكتب بعد ذلك بمدة طويلة، ربما حوالي ستينات القرن التاسع.

الفصل السادس
مصادر لاتينية[1]

فريديگار، مدوّن حوليات فرنكي* (كتب في خمسينات القرن السابع)

هناك حوليات لاتينية من تسعين فصلًا تمتد من السنة الرابعة والعشرين لحكم گونترام ملك بورگندي (584) إلى موت فلوشاد عمدة القصر في بورگندي (642) - ولو أن فيها إشارات إلى أحداث لاحقة أحيانًا- صارت تعرف بحوليات فريديگار منذ القرن السادس عشر، عندما عزاها باحث فرنسي إلى "الأرشيدوق فريديگار" لأسباب لم يتم التثبت منها.[2] يبيّن المؤلف مقاصده في المقدمة، منذ بداية العالم حتى سني التراجع لحكم گونترام" قام بنسخ مؤلفات خمسة مدوني حوليات سابقين واختصرها، ومن سنة 584 فصاعدًا كما

(1) قام بمسح المصادر اللاتينية للمدة من جوستينيان حتى منتصف القرن العاشر Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittlelalters I* ولنصوص من إيسدوّر حتى بيّدىٰ، راجع أيضًا: Dekkers, *Clavis patrum latinorum*.... [يتكلم المؤلف في أقل من سطر ونصف أنه سيترجم الكلمتين اللتين تعنيان مسلمين (ساراكين وهاجريين) من اللاتينية إلى الإنگليزية بطريقة واحدة للتبسيط، لم أجد داعيًا لترجمته. المترجم]

* [(Frankish)، أو الفرنجة أو الإفرنج هم مجموعة من القبائل الجرمانية التي كانت تسكن شمال غرب أوروبا، وتحالفت مع بعضها لتؤسس إمارة في فرنسا وغرب المانيا الحاليتين، وأول أسرة حكمتها هي أسرة الميروفنجيين (481- 751) ثم الكاروّلنجيين (751- 987) وهي نواة تشكيل فرنسا في العصور الحديثة. وبورگندي إقليم يقع في وسط فرنسا حاليًا. المترجم]

(2) تعطي مقدمة جيدة لهذا العمل Hadrill, *Fourth Book of the Chronicle of Fredegar*, ix-lxvii و Kusternig, *Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts*, 3-41. ويعطي هادريل Hadrill تقويمًا عامًا لفريديگار في "Fredegar and the History of France" وآراؤه في الفتوحات العربية درست في Rotter, *Abendland und Sarazenen*, 145-82.

يخبرنا، "أنا لم أسكت بل أكملت بنفسي،" ساردًا "وقائع وأعمال الأزمنة اللاحقة، باحثًا عنها حيثما دُوّنت، راويًا أعمال الملوك وحروب الشعوب، وكل ما قرأته أو سمعته أو رأيته مما استطعت الإدلاء بشهادتي عنه."[1]

217 أقدم مخطوطة تحتوي على هذا النص مؤرخة بسنة 715 وهي نفسها نسخة، لذا، فقد تم تأليف الأصل في القرن السابع. وأحدث حدث - وليس الأخير- وُصف فيها هو التالي:

> قيل إن كوّنستانس دفع للساراكين ألف سوّليدوس* يوميًا لمدة تزيد على ثلاث سنوات؛ لكنه بعد ذلك، استرجع قوته بعض الشيء، واستعاد إمبراطوريته تدريجيًا، ورفض دفع الجزية. وسأدون كيفية حدوث هذا تحت السنة الصحيحة في تسلسها المناسب.[2]

تخبرنا هذه الملحوظة أن المؤلف كان يكتب في زمن كان فيه البيزنطيون يكسبون [الصراع مع العرب]. ويبدو أن كوّنستانس قد بدأ بدفع الجزية حوالي سنة 652،[3] لكن الحرب الأهلية بين سنتي 656- 661 صرفت انتباه العرب عنه؛ ففي سنة 658 أحرز كوّنستانس نجاحًا ضد السلاف، وبعد ذلك بوقت قصير، أجبر الخليفةَ معاويةَ على طلب السلام مضطرًا "إلى دفع جزية يومية ألف عملة ذهبية وحصان واحد وعبد واحد."[4] فمن المرجح جدًّا إذن، أن هذه المادة كُتبت أواخر خمسينات القرن السابع، ويمكن للمرء أن يخمن منها أن فريْديگار كان ينوي أن يوصل عمله إلى هذا الزمن، لكنه منع من فعل ذلك، ربما بسبب موته.[5]

---

(1) Fredegar, *Chronicle*, 123 (tr. Hadrill, 1-3).

* [سوّليدوس والجمع سوّليدي (*solidus/solidi*) عملة ذهبية روّمانية كان أول من سكّها الإمبراطور ديوكلتيانوس سنة 301. جدير بالذكر أن الروّمان لديهم عملات ذهبية وفضية ونحاسية مختلفة وذات أسماء متعددة، منها الديناريوس الذي أخذ منه المسلمون اسم الدينار. المترجم]

(2) نفسه، 162 (tr. Hadrill, 69).

(3) Sebeos, XXXIII (tr. Macler, 110-11); *Syriac CS, s.a.* 652; *Chron. Zuqnin*, 152.

(4) عن غزو السلاف انظر Theophanes, 347 و Elias of Nisibis, *Chronicle*, 1.140-41 (من إيشوّعدناح البصري). عن السلام انظر *Syriac CS, s.a.* 659.

(5) Goffart, "The Fredegar Problem Reconsidered," 220; Erikson, "The Problem of Authorship in the

تتناول الحوليات بشكل حصري تقريبًا، شؤون بلاد الگال الفرنكية وعلاقاتها بالڤيسيگوّث الإسپان واللوّمبارد الإيطاليين وغيرهما من الممالك في الغرب. والملاحظات المتفرقة بشأن الشرق مثال توضيحي مذهل على كيفية تنافذ المعرفة خلال المسافات المكانية والثقافية بشكل غالبًا ما يكون مبالغًا فيه ومحرفًا.[1] والمثال على ذلك، حكاية فريّديگار كيف أن شيرين زوجة الإمبراطور الفارسي كسرى الثاني جاءت إلى القسطنطينية لتتحول إلى المسيحية على يد البطريرك يوّانيس (582- 895). ورفضت العودة إلى بلاد فارس حتى يتحول زوجها إلى المسيحية أيضًا، وهو ما 218 فعله "مع ستين ألفًا من مواطنيه، واحتاج يوّانيس وأساقفة آخرين إلى أسبوعين للتعامل مع العدد الكلي للفرس." وقد أعطى الإمبراطور البيزنطي نظيره الفارسي أساقفة ورجال دين، "وسرعان ما تحولت بلاد فارس كلها إلى المسيحية."[2] مناسبة هذا الخبر أنها كانت على الأرجح وصول كسرى إلى المدينة الإمبراطورية سنة 591 ليعقد تحالفًا مع مؤريس،[3] ولكنها أصبحت في تصوّر فريّديگار لها مثالًا على سيادة المسيحية.

يبدأ وصف الفتوحات العربية[4] باكتشاف هيْراكليوس عن طريق التنجيم أن "إمبراطوريته ستضيع على أيدي أجناس مختونة،" وعلى هذا، فقد أمر بتعميد اليهود عبر الإمبراطورية وطلب من الملك الفرنكي داگوّبيرت أن يفعل مثله،[5] لكن بعد ذلك:

Chronicle of Fredegar". يفند كلا الباحثين النظريات السابقة عن تعدد التأليف ويبرهن بشكل مقنع على أن فريّديگار مؤلف واحد، وأي اختلاف في الأسلوب/ المحتوى حدث بسبب استعماله مواد أقدم.

(1) على الأرجح، أغلبها تقارير شفوية، لكن استعمال مصادر بيزنطية مكتوبة لا يمكن استبعاده. قارن Cameron, "The Byzantine Sources of Gregory of Tours".

(2) Fredegar, *Chronicle*, 125-26 (tr. Hadrill, 7-9)؛ ومن أجل أعمال شيرين المحبة للمسيحيين انظر Sebeos, IV (tr. Macler, 28).

(3) *Chron. paschale*, 691; *Chron. Khuzistan*, 15. يسمي فريّديگار الحاكم الفارسي "أنولف" ربما هو تحريف للاسم أپرڤيز الاسم الملكي لكسرى الثاني.

(4) الاقتباسات التالية من Fredegar, *Chronicle*, 153-54 (tr. Hadrill, 54-55).

(5) حكاية النبوءة التنجيمية أو حلم هيْراكليوس ومرسومه ضد اليهود تظهر في *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 492, و "8 Tuba" *Coptic Synaxary*, (وكلاهما يعتمد على سيرة البطريرك بنيامين التي ألفت على الأرجح بعد موته سنة 665 بوقت قصير، كما هو الحال مع المصدر الإثيوبي الذي وصف في van Donzel, "The Dream of Heraclius and Islam," 206; *Chron. Hisp. 754*, §4 (= Pereira/Wolf, §5)؛ عبد الرزاق، المصنف .5 343، البخاري

> الهاجريون الذين يسمون أيضًا بالساراكين... – وهم شعب مختون عاش منذ القدم إلى الجنوب من بلاد القوقاز على سواحل بحر قزوين في بلد يعرف بإيرۆكليا – كان عددهم قد تكاثر الآن حتى أنهم في النهاية حملوا الأسلحة ورموا بأنفسهم على مقاطعات الإمبراطور هيْراكليوس الذي أرسل جيشًا لإيقافهم، وفي المعركة التي نجمت عن ذلك، كان الساراكين هم المنتصرون فقطّعوا المهزومين إربًا إربًا. ويقال إن الساراكين قتلوا مئة وخمسين ألف رجل. ثم أرسلوا إلى هيْراكليوس وفدًا يعرض عليه أن يعيدوا له غنائم المعركة، لكنه رفض قبول أي شيء منهم لرغبته في الثأر منهم.

219 ثم يعقب ذلك رواية لما يبدو أنه معركة اليرموك (636) التي يطلق فيها هيْراكليوس حشود الشياطين التي كان الإسكندر قد حبسها شمال بحر قزوين، وراء بوابات برونزية، "وعبرها، تدفق مئة وخمسون ألف محارب مرتزق لقتال الساراكين:"

> وكان الأخيرون قوة من مئتي ألف تحت قيادة اثنين، وعسكرت القوتان قبالة بعضهما تمامًا، مستعدتين للاشتباك في الصباح، لكن خلال تلك الليلة، ضرب سيف الرب جيش هيْراكليوس بقوة: ومات اثنان وخمسون ألفًا من رجاله وهم نائمون. وعندما جاء اليوم التالي، عند لحظة الاشتباك بالمعركة، رأى رجاله أن جزءًا كبيرًا من قواتهم سقط بقضاء إلهي، فلم يجرؤوا على التقدم نحو الساراكين، بل انسحبوا جميعًا عندما جاؤوهم. وتقدم الساراكين كما لو كان ذلك أمرًا عاديًا عندهم، لتدمير مقاطعات الإمبراطورية التي سقطت في أيديهم.

هذا وصف رائع لأجزاء أسطورية حقيقية، ينتهي بملاحظة مثيرة للشفقة، هي صورة هيْراكليوس "يصلي بحزن لا عزاء له، منهيًا أيامه متألمًا، تُضنيه الحمى." وقد وُضع العرب في دورهم المعياري كنهّابين لا دين لهم؛ فقد تقدموا ببساطة لأنهم صاروا كثيري العدد، ودمروا البلاد "كما لو كان ذلك أمرًا عاديًا عندهم." والإشارة إلى "إرسال وفد إلى هيْراكليوس،" قد تكون مبنية على تراسل فعلي، لكنها بوضعها هذا، ثيمة شائعة وتظهر مرتين في الحوليات الأرمينية، إذ يعرض كسرى ومعاوية على هيْراكليوس وكوْنستانس

1، 5، الطبري 1. 1562، الإصفهاني، الأغاني .4 94- 95، ابن عساكر، *TMD1*، 473. قارن *Chron. Siirt* CI, *PO* 13, 600، والمصدر الجوْرجي المقتبس في الملحق ج، ملاحظة 19، آخر هذا الكتاب. عن التحويل الإجباري لليهود إلى المسيحية، انظر Dagron, "Juifs et chrétiens," 28-38.

على التوالي، فرصة إرجاع غنائم انتصارهما.[1]

أركولف (كان حيًّا في سبعينات القرن السابع) والقدس الإسلامية المبكرة

كان صعود المسيحية إلى حالة الدين الإمبراطوري مترافقًا مع استعراض مادي لهذه الحقيقة في العمارة. فقد بنى كوّنستانتين وهيلينا مباني جديدة رائعة في بيت لحم وممرا والجلجثة* وجبل الزيتون للاحتفال بانتصار المسيحية، وسرعان ما صار الناس -كما يخبرنا سِّيبيوّس- يأتون من 220 أقاصي الأرض للتعجب من المشاهد، والسير على آثار خطى ربهم. وبسبب الهيبة والموضة والصحة وفتح "عيني الإيمان" تردد هؤلاء السياح في العصر القديم المتأخر -وهم شعوب من كل جنس، وحشود عظيمة من كلا الجنسين،" بتعبير جيروّم- على الأماكن التي صارت مقدسة حديثًا، ويعبرون عن تقديرهم بشكل تبرعات سخية، سمحت بالمزيد من تكاثر الكنائس والأديرة والمؤسسات الخيرية. وتوسعت وازدهرت تجارة المرشدين السياحيين والتذكارات والإيواء، وعُقدت المناظرات، وتُبودلت حكايات المعجزات والأعاجيب، وقد يعود الحاج إلى وطنه مسلحًا بأوانٍ وقطعة من الصليب [الذي صلب عليه المسيح]، مرتاحًا لأنه "وقّر المكان"، قادرًا على التأمل بوضوح أكثر، في الكتاب المقدس."[2]

ورغم أن أغلب الزائرين كانوا مسيحيين شرقيين، قام القليل من الغربيين الجريئين بالتجاسر على ما كان يبدو حينها مسافات هائلة وسفرًا قاسيًا لكي يشهدوا على إيمانهم. وأركولف مثال على ذلك:

(1) Sebeos, XXVI, XXXVI (tr. Macler, 79-80, 139-40). تنتهي كلتا الرسالتين بسؤال: "كيف لهذا المسيح الذي لم يستطع إنقاذ نفسه من اليهود، أن ينقذك من يدي؟"

* [ممرا أو ماري هو المكان الذي التقى فيه إبراهيم الملائكة الثلاثة الذاهبين لإهلاك سدوم وعامورة، واستضافهم (ينظر سفر التكوين 18: 1)، وهو يقع ضمن مدينة حبرون أو الخليل الفلسطينية. والجلجثة هو الموضع الذي صلب فيه المسيح حسب الأناجيل. المترجم]

(2) عن الحج المسيحي المبكر انظر Hunt, *Holy Land Pilgrimage AD 312-460*, Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, 105-243; Wilken, *The Land Made Holy*, 101-25. عن جنس كتابة الرحلات المبكرة ومشاكل نقل رحلات شخص ما إلى سجل مكتوب انظر Campbell, *The Witness and the Other World*, 33-45 (قارن روايات إينگيريا وأركولف).

هو أسقف مقدس أصله من بلاد الگال. وكان لديه خبرة بالأماكن البعيدة، وتقريره عنها صادق ومقبول تمامًا. أقام في القدس تسعة أشهر واعتاد على التجول في الأماكن المقدسة كلها، في زيارات يومية. وكل الخبرات الموصوفة أدناه كررها هو عليّ أنا أدوّمنان، فدوّنت أولًا، روايته الجديرة بالثقة والمعتمَدة على ألواح، وهو ما كتبته الآن على رق في شكل مقالة قصيرة.[1]

يخبرنا بيّديّ الراهب الأنگلو- ساكسوني المبجل (ت. 735) أن أدوّمنان رئيس دير إيوْنا (679- 704)، قدم العمل الذي انتهى منه حينها، إلى 221 ألدفريث ملك نوّرثمبريا (685- 705) "وبكرم منه أمر بنشره كي يقرأه الناس الأقل شأنًا."[2] وأبكر تاريخ يمكن تقديره لرحلة أركولف هو سنة 863، لأنه عندما كان مقيمًا في القدس، سمع قصة بشأن معاوية (ت. 680) حدثت "قبل ثلاث سنوات." وقد زار أدوّمنان الملك ألدفريث سنة 686 وسنة 688.[3] وإذ لا يوجد سبب لافتراض مدة طويلة من الزمن بين عودة أركولف وزيارته لأدوّمنان أو بين كتابة أدوّمنان الكتاب وتقديمه للملك ألدفريث، فسيكون تاريخ ما في سبعينات القرن السابع مقبولًا أكثر لحج أركولف، ولتدوين أدوّمنان له أوائل ثمانينات القرن السابع.

ورغم أن وصف أركولف للقدس يكاد يكون مركّزًا بتمامه على المواقع المسيحية، إلا أنه علق على "البيوت الحجرية الواسعة الكثيرة المبنية بإتقان وروعة،" والاحتفال الذي يعقد كل سنة ويحضره "كل بلد تقريبًا، والكثير من الجنسيات." علاوة على ذلك، يتطوع بتقديم المعلومات التالية:

---

(1) Adomnan, *De locis sanctis* "intro.," 183 (tr. Wilkinson, 93). ينهمك أدوّمنان في بعض التعديل: في الصفحة التالية، يذكر "أني سأترك الأمور التي جمعها مؤلفون آخرون عن طبيعة المدينة،" وفي موضع آخر، يضيف قراءاته الخاصة عن الأرض المقدسة (على سبيل المثال، المصدر نفسه، XI.3, 211.2 حيث يستشهد بالقديس جيّروم).

(2) Bede, *Opera historica,* 317 (= *Historia ecclesiastica,* 5.XV). هذا الفصل لدى بيّديّ و *De locis sanctis* هما مصدرانا الوحيدان عن أركولف. من أجل مناقشة رواية الأخير، انظر Rotter, *Abendland und Sarazenen,* 31-42; عمران، "كتابات الرحالة أركولف."

(3) Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims,* 10; Donner, *Pilgerfahrt ins heiliger Land,* 318-19. وانظر ص 330- 331 من أجل مناقشة التاريخ.

في ذلك المكان الشهير حيث كان ينتصب الهيكل المبني بشكل رائع في الماضي، قرب السور الشرقي، يتردد الساراكين على بيت مستطيل للصلاة بنوه بأسلوب فجّ، وأقاموه بالألواح والروافد الخشبية الثقيلة على بقايا الخرائب. وهذا المبنى يتسع كما قيل، لما لا يقل عن ثلاثة آلاف شخص.[1]

توحي هذه الملاحظة بأن القدس، وجبل الهيكل خاصة، كان ذا أهمية دينية ما للمسلمين الأوائل. وهو ما يؤيده عدد من المصادر، إسلامية و 222 غير إسلامية.[2] والظاهر أن عمر الأول سافر إلى الشام لعقد معاهدة مع سكان المدينة شخصيًّا، وفور وصوله أمر ببناء بيت للصلاة على جبل الهيكل.[3] وتم تنفيذ العمل في هذا الموقع على عهد معاوية،[4] وبحماسة خاصة زمن عبد الملك الذي أمر ببناء قبة الصخرة.[5] فلا يبدو أن ثمة شكًّا إذن، في أن القدس أدت دورًا حاسمًا في حياة المسلمين الدينية من زمن مبكر جدًّا ونافست مكة والمدينة على موقع المركز الديني الرئيس في الإسلام.[6]

لكن القدس صارت ذات أهمية سياسية أيضًا، ففيها سنة 658، وقّع معاوية وعمرو بن العاص أول حاكمين للشام ومصر ميثاق حلف ضد علي بن أبي طالب، خصمهما في

---

(1) Adomnan, *De locis sanctis* 1.1.14, 186. ذكر "بيت الصلاة" يوحي بأن المقصود مسجد سابق للأقصى، ويبدو أن الدليل الآثاري يؤكد هذا. (انظر Raby, "Aqṣa and the Anastasis"، الذي يناقش أيضًا هذه القطعة.)

(2) انظر المداخل عن «يوانيس موسكوس» و «أنستاسيوس السيناوي» في الفصل الثالث أعلاه، وعن «سيبيوس» في الفصل الرابع أعلاه، وعن «منحولة شنودة» في الفصل الثامن أدناه والملاحظات الثلاث التالية.

(3) انظر المداخل المذكورة في الملاحظة السابقة من أجل الدليل الأولي. للمناقشة انظر Busse, "'Omar in Jerusalem;" Gil, *History of Palestine*, 65-74; Flusin, "L'esplanade du Temple à l'arrivée des arabes".

(4) *Jewish Apocalypse on the Umayyads*, 178. ("سيستعيد أسوار الهيكل") المقدسي، كتاب البدء والتاريخ، 4. 87 (عَمَّره عمر بن الخطاب ثم معاوية بن أبي سفيان وبه بايعوه للخلافة). وأنستاسيوس السيناوي *Narrat.*, C3 يصف أعمال التنظيف التي نفذت على جبل الهيكل حوالي سنة 660.

(5) Van Ess, "'Abd al-Malik and the Dome of the Rock;" Elad, "Why did 'Abd al-Malik build the Dome of the Rock?".

(6) Goitein, "Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam;" Kister, "You Shall only Set out for Three Mosques;" Busse, "Jerusalem and Mecca;" Bashear, "Qur'an 2:114 and Jerusalem" and "Abraham's Sacrifice of his Son;" Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship*. لقراءة إضافية راجع Purvis, *Jerusalem, the Holy City: a Bibliography*, 1.368-87, 2.370-88.

الشرق.[1] وفيها أيضًا، أعلن معاوية نفسه خليفة وتلقى البيعة، وقام بعدها بجولة في المواقع المسيحية المقدسة في المدينة.[2] وقيل إن الحاكم الجديد سكّ عملة دون صورة الصليب عليها،[3] وربما كان هو الذي شرع في بناء مباني الإدارة محاذيةً لجبل الهيكل جنوبًا وجنوب شرق، حيث اكتُشفت ستة مبان حتى الآن، من ضمنها قصر الخليفة (أمير المؤمنين) 223 نفسه.[4] ثم جرى شق طرق جديدة وإصلاح القديمة من أجل ربط القدس بدمشق.[5] واضح أن القدس لم تكن مركزًا دينيًا فقط، بل عاصمة فلسطين المسلمة أصلًا.

خلال إقامة أركولف روى له "بعض سكان القدس المسيحيين" قصة عن "ثياب الرب المقدسة."[6] فقد قام يهودي ذو إيمان صحيح بسرقتها من قبره مباشرة، بعد قيامة المسيح، ثم سُلّمت من جيل لآخر ضمن هذه العائلة اليهودية أولًا، ثم ضمن يهود غير مؤمنين مع أنهم تعاملوا معها باحترام. لكن اليهود المؤمنين بدأوا بالجدل مع اليهود غير المؤمنين حول ملكية الثياب. وتقدمت الفئتان (المسيحيون واليهود) بالتماس لمعاوية ملك الساراكين الذي أمر بإشعال النار مبتهلًا إلى "المسيح مخلّص العالم" ورمى الثياب في النار فطفت نحو الأعلى ثم نزلت بين المسيحيين. استعمال عبارات العهد القديم/ التظاهر بالتقوى وشيوع الموضوعات الحكائية عن الوارثين الذين يستحقون/ لا يستحقون، والامتحان بالنار، تجعل هذا الخبر محل شك،[7] لكن المثير للاهتمام ملاحظة حضور معاوية في القدس ومساهمته في البت بجدل بين غير المسلمين.

---

(1) ابن سعد، طبقات 4. 2، 2 (ببيت المقدس)؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفين، 217.

(2) الطبري، 2. 4؛ *Chron. Maronite*, 71.

(3) نفسه، 71؛ لكن انظر المدخل عن «مدون حوليات ماروني » في الفصل الرابع أعلاه.

(4) *Aphrodito Papyri*, no. 1403 (إعطاء أبكر تاريخ ممكن للقصر وهو سنة 710) والذي يذكر أيضًا "مسجد القدس" ؛ المبنى وصفه Rosen-Ayalon, *Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf*, 8-10. انظر أيضًا Küchler, "Moschee und Kalifenpaläste Jerusalems nach den Aphrodito-Papyri;" Busse, "Zur Geschichte und Deutung der frühislamischen Ḥarambauten in Jerusalem".

(5) مؤشر بسبع علامات طريق ترجع إلى عهد عبد الملك (انظر الملحق ح، رقم 3، أدناه).

(6) Adomnan, *De locis sanctis* 1.1X, 192-94.

(7) Donner, *Pilgerfahrt ins heiliger Land*, 351 n. 36; Pines, "Arabic Christianity and Judaeo-Christianity," 145-47، يستعمل هذا الخبر دليلًا للمسيحيين - اليهود.

ڤيليبالد (كان حيًّا في عشرينات القرن الثامن) وحُجّاج آخرون

تنقّل أركولف كثيرًا في الأرض المقدسة ساعيًا إلى أماكن مشهورة في العهدين القديم والجديد، ووصل إلى دمشق وهي "مدينة ملكية واسعة" حيث "أمسك ملك الساراكين بزمام السلطة وحكم" وبنى "نوعًا من الكنيسة" 224 "للساراكين غير المؤمنين،"[1] ووصل إلى القسطنطينية "عاصمة الإمبراطورية الرومانية" حيث يجلس "إمبراطور العالم."[2] ويبدو أنه كان بإمكانه التحرك بحرية من مدينة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر، مع القليل من الاتصال بالسلطات الإسلامية. والقديسة راينيلدا (ت 680) أيضًا، قضت سنتين هادئتين في القدس، رغم أنها أهينت وقتلت لاحقًا على يد الهون؛[3] وكذلك فعل معاصرها توماس رئيس دير فارفا لاحقًا،[4] والراهب إپيفانيوس.[5]

القديس ڤيليبالد أسقف آيخشتات في باڤاريا (740- 787) وهو قريب للقديس بونيفاچي، لم ينجح مثلهم، واصطدم بالسلطات الإسلامية التي هي أكثر وضوحًا في حكايته. تقدم لنا هوگبيرك وهي راهبة في دير أسسته مع أخيها ڤيليبالد سنة 751، وصفًا لحجه. فتذكر لنا "يجب أن ندرك أن هذا الوصف لا يأتي من الأساطير أو القصص غير الجديرة بالثقة، بل ... تحت رقابته الدقيقة كما حكاه هو لنا بكلماته. وقررنا أن نصغي له وندوّنه من إملائه. وكان معي

---

(1) Adomnan, *De locis sanctis* 2.XXVIII, 220. لاحظ أن كنيسة القديس يوحنا المعمدان ذكرت منفصلة عن "كنيسة" المسلمين.

(2) نفسه، 3.1.2, 226; 228.3, III.7.

(3) *Acta sanctorum* 16 July, 4.177-78؛ في منتصف القرن الثامن، كانت امرأتان من دمشق تذهبان لوحدهما بانتظام للحج إلى القدس وسيناء (Stephen the Sabaite, *Greek Life* XI, 586-87 = *Arabic Life* LXIV, 309). عن الطعن في فكرة نساء الحج انظر Brown, *Body and Society*, 272, 328.

(4) *Acta sanctorum*. 10 Sept., 3.605.

(5) رواية هذا الراهب ملفقة، لكن يبدو أن طبقة واحدة ترجع إلى حقبة بعد سنة 635 (البطريركية كنيسة بلا عرش، وكان من المزمع منحها عرشًا في زمن غزو الساراكين») وقبل سنة 690 («إلى الشرق من هذه المباني... يقع قدس الأقداس... والصخرة المعلقة وهيكل سليمان بأسواره الخاصة،» أي أن الصخرة ما زالت ظاهرة). عن النصوص والمناقشة انظر Donner, "Die Palästinabeschreibung des Epiphanius Monachus," 66-82.

اثنان من الشمامسة اللذان سمعاها يوم الثلاثاء الثالث والعشرون من يوليو."[1] وسواء بسبب طبيعة شخصيته أو طول المدة التي انقضت منذ قام برحلته، يخبرنا ڤيليبالد عن الأماكن التي زارها 225 على نحو أقل من المشاكل التي واجهها، والحكايات التي سمعها، والعقبات الغريبة التي واجهها على طول الطريق. سنة 720، انطلق من إنكلاند وهو شاب، وسافر عبر فرنسا إلى روّما حيث أقام ثلاث سنوات "تحت النظام الرهبني." ثم سأل ڤيليبالد أصدقاءه وأصحابه أن يساعدوه بصلواتهم ليصل إلى أسوار مدينة القدس، "ويوم عيد الفصح الثامن والعشرين من مارس سنة 723، غادر مع سبعة رفاق نحو الأرض المقدسة. "لكن عند وصولهم إلى بلاد الساراكين عند مدينة على ساحل البحر تسمى طرطوس" وسيرهم حتى وصلوا إلى حمص، "قبض عليهم الساراكين الوثنيون الذين اكتشفوا أن مسافرين غرباء قد وصلوا، وأخذوهم أسرى. ولأن الساراكين لم يعرفوا من أي بلد هم، فقد أخذوهم بتهمة أنهم جواسيس." وأُحضِروا أمام شيخ نبيل ثري قال: "كثيرًا ما رأيت أناسًا يأتون إلى هنا، برفقة مواطنين لهم، من أرجاء العالم تلك. هم لا يريدون الأذى، وكل ما يريدونه هو تأدية شريعتهم." ومع ذلك، أمرهم الحاكم "أن يبقوا في الأسر حتى يعرف من الملك ما يجب عليه فعله بشأنهم." لكن احتجازهم لم يكن قاسيًا. فقد قام تاجر بضمان الطعام لهم -رغم أنه لم يكن باستطاعته افتداؤهم- والاستحمام كل أربعاء وسبت. "واهتم بهم أهلٍ تلك المدينة وأعجبهم أن يأتوا لرؤيتهم هناك." ثم رافق رجل إسپاني كان أخوه حاجبًا ملكيًا، وقبطان السفينة الذي جاء بهم من قبرص، الحاكمَ إلى "ملك الساراكين الذي كان اسمه ميرمومنوس والمقصود به كما يبدو (أمير المؤمنين.) وحالما عرف الخليفة بقضيتهم، أجاب: "لماذا يجب علينا معاقبتهم؟ لم يرتكبوا أية جريمة ضدنا. أعطهم الإذن واسمح لهم بالذهاب!"[2]

في سياق حكايته، يبدي ڤيليبالد العديد من الملحوظات ذات المعلومات المفيدة. فهو

(1) Willibald, *Life*, 87. لا بد أن الإملاء حدث بعد سنة 761 عندما وصلت هوگيبورك إلى هايدنهايم، والمحتمل أن وفاة ڤيليبالد سنة 777 هي التي حفزتها لكتابة سيرة حياة أخيها (23 يوليو كان يوم خميس سنة 778)؛ يعطينا هذا تأريخًا تقريبيًا هو سنة 780 للتأليف النهائي. Wilkinson, *Jerusalem. Pilgrims*, 206-208 يؤكد أن اللب الذي أملاه ڤيليبالد يمكن تمييزه بجمله القصيرة البسيطة عن التنميق المحيط به الذي منحته إياه هوگيبورك. لبعض المناقشة للنص انظر Rotter, *Abendland und Sarazenen*, 43-65.

(2) رواية رحلة ڤيليبالد وسجنه تحتل Willibald, *Life*, 92-95.

يسجل أن أي أذى لم يصب القبارصة أبدًا، لأنه "كان ثمة سلام تام، والعلاقات بين الساراكين والبيزنطيين كانت ممتازة." ولم يكن الأمر كذلك في الناصرة حيث "كان على المسيحيين غالبًا، أن يدفعوا فدية عن الكنيسة للساراكين الوثنيين كلما أراد هؤلاء 226 هدمها."[1] وكما رأينا أعلاه، صار الخليفة معنيًا بشؤون ذات مستوى تافه نسبيًا، فقد كان على أصحاب ڤيليبالد استئذان ملك الساراكين أولًا، إذ رغبوا في الحصول على إذن للسفر. لكن بسبب الطاعون والمجاعة، كان عليهم أن يتخذوا ملجأ، وطلبوا من حاكم حمص أن يعطيهم رسالة. "فقسمهم إلى أزواج وأعطى لكل زوج رسالة كي... يكون حصولهم على الطعام أقل صعوبة في ذلك الطريق."[2] تبدو أذونات السفر مهمة فيما يتعلق بالمنطقة الساحلية إلى جنوب صور، "فلا أحد يصل إلى هناك دون إذن، ويتمكن من المرور عبر المنطقة لأنها منطقة أمان مغلقة. "عندما وصلوا إلى صُور نفسها، جرى تفتيشهم" في حال ما إذا كانوا يخفون شيئًا، وإن وُجد شيء معهم ستنفذ بهم عقوبة الإعدام فورًا."[3]

شهادات لاحقة

تزايد الاهتمام الذي يبديه الكتّاب الغربيون بالإسلام وأتباعه ونقُص وفقًا للدرجة التي يؤثر بها الأخير سلبًا، سواء ماديًا أو فكريًا، على العالم الغربي. لكن منذ أن دخل المسلمون المسرح الغربي بهيئة الفاتحين أول مرة، مالت نبرة الاستجابة الكتابية نحو أن تكون عدائية بشكل حتمي.[4] يبدأ بيّدئ تفسيره للآية16: 12 سفر التكوين، وهو يكتب من موقع الأفضلية في شمال إنكلاند بعد وقت قصير من احتلال المسلمين لإسپانيا بين سنتي 711- 713، بالتفسير المعتاد للعرب أنهم نسل إسماعيل المحكوم عليهم بالولادة أن يتجولوا في الصحراء،[5] ثم يكمل:

(1) القبارصة والناصرة: نفسه، 95.

(2) نفسه، *Syriac CS, s.a.* 726; 100، يذكر طاعونًا في سوريا. قد يعد هذا علة لقلاع الصحراء الأموية لأننا نسمع كثيرًا عن لجوء الخلفاء إليها من الطاعون. الكثير من الأمثلة من ضمنها المثال أعلاه، أوردها Conrad, "Historical Evidence and the Archaeology of Early Islam," 269-72.

(3) Willibald, *Life,* 101. كان ڤيليبالد في الحقيقة، يهرّب البلسم الذي كان يخبئه ببراعة في عصا مجوفة.

(4) عن كتابات كهذه انظر Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*; Kedar, *Crusade and Mission*; Rotter, *Abendland und Sarazenen*.

(5) عن انتقال التقاليد عن العرب في الغرب (مستندة على جيْرِوْم بشكل عام) انظر Ogle, "Petrus Comestor, Methodius and the Saracens".

على أن ذلك كان منذ زمن طويل. لكن الآن، يدهم ضد الجميع ويد الجميع ضدهم بقدر كبير، ذلك لأنهم أخضعوا 227 أفريقيا طولًا وعرضًا لسيطرتهم، وكذلك الجزء الأعظم من آسيا، كارهين مبغضين للجميع، وهم يحاولون السيطرة على جزء من أوربا.[1]

أصبح التهديد أكثر قربًا سنة 729 عندما "تسبب طاعون الساراكين بتدمير وذبح كريهين على شعب الگال." وهو حدث يربطه بيْدىٰ بظهور مذنّبين، "متنبّئًا بكارثة محزنة للشرق والغرب."[2] مستشهدًا بالمزمور 120: 5: "ويلي لغربتي في ماشك، لسكني في خيمِ قيدار،" مدفوعًا بملاحظة "حضور الساراكين هذا، وهم كلهم أعداء مخصوصون للكنيسة؛" ويعني "نجم الإله ريمفان" في نظر بيْدىٰ "الشيطان لوسيفر الذي استسلم لدينه الساراكين لتقديسهم ڤينوس."[3]

ومع هزيمة المسلمين في معركة پواتيه [بلاط الشهداء] سنة 733، تراجع التهديد العسكري للإسلام بعض الشيء عن أوربا غير الأيبيرية، مع أن شبحه واصل التحليق حول أطراف الوعي الغربي. فالقديس بونيفاچي المبشر العظيم والمبعوث الپاپوي للپاپا زاكارياس (741-752)، أخبر أيتيلبالد ملك ميرسيا أن آثام شعوب إسپانيا وپروڤينس وبورگندي، وفجورهم الجنسي هي التي اضطرت "القاضي الكلي القدرة" إلى السماح بغزوات الساراكين.[4] وكتب بونيفاچي إلى رئيسة دير عرضت عليه أن يزورها في روْما "سيدة العالم السابقة"، ينصحها بالانتظار على الأقل، حتى تخفّ تهديدات الساراكين الأخيرة ضد الروْمان؛ وأسرّ للپاپا زاكراياس بتخاوفه من "بلية الساراكين والساكسون والفريزيان."[5] والشماس پوْلس (ت. 799 تقريبًا) راهب دير مونت كاسينو ومؤرخ اللوْمبارد، لا يقول عن المسلمين أكثر

---

(1) Bede, *Opera quae supersunt omnia,* 8.185 (written *ca.* 720). عن بيْدىٰ والإسلام انظر Hadrill, *Early Medieval History,* 60-75.

(2) Bede, *Opera historica,* 1.349 (= *Historia ecclesiastica,* 5.XXIII).

(3) Bede, *Opera quae supersunt omnia,* 8.185، (كتب سنة 716)، 12.36 (بعد سنة 709)؛ عبادة الساراكين للشيطان ذكرها Jerome, *Commentary on the Prophet Amos* 2.V, *PL* 25, 1055B.

(4) Boniface, *Ep.* 73, 343 (كتب بين 745- 746).

(5) *Ep.* 27, 278 (كتب نحو سنة 725)؛ *Ep.* 60, 324 (كتب سنة 745).

من أنهم "شعب كافر وعدو للرب."[1] وحرّم مجلسان كنسيان إنكليزيان لسنة 786، على رجال الدين أن يأكلوا سرًّا خلال الصوم "لأن ذلك نفاق ويتبع أسلوب الساراكين؛" 228 وورد في قصيدة ألفها إيْرمولد الأسود نحو سنة 826 أن لويس التقيّ ابن شارلمان ألقى الخطاب التالي على الجنود الذين كانوا على وشك حصار برسيلوْنا [برشلونة] الإسلامية سنة 801:

> إنْ عبَد هذا الشعبُ (الساراكين) الربَّ وأرضى المسيح وتقبل التعميد المقدس، فعلينا أن نسالمه ونحافظ على هذا السلام كي نلزمه بالرب من خلال الدين. لكن هذا الشعب يظل بغيضًا، فهو يحتقر الخلاص الذي نقدمه له ويتبع وصايا الشياطين."[2]

الإشارة الوحيدة لاهتمام حقيقي بالإسلام في الغرب غير الإيبيري هي طلب شارلمان من لاهوتيّ بلاطه ألكوين سنة 799 أن يحصل له على "مناظرة فيلكس مع أحد الساراكين" لكن ألكوين يعترف بأنه "لم ير شيئًا كهذا، ولا يوجد عندنا، ولم أسمع به من قبل."[3] ولم يبحث الأوربيون عن كتابات حول الإسلام قبل القرن الثاني عشر وهو حقبة الحروب الصليبية.[4]

لكن الوضع كان مختلفًا جدًّا للمسيحيين الذين عاشوا تحت الاحتلال الإسلامي في إسپانيا.[5] والواقع أن الفاتحين وضعوا حكمهم موضع التنفيذ بلطف شديد: فقد سمح للمسيحيين بالحفاظ على سلطتهم وأملاكهم مقابل اعترافهم بسيادة المسلمين وضريبة سنوية؛ ولم يتم تأسيس أول إمارة إسلامية مستقلة إلا سنة 756، ولم تُشيّد أية بلدة جديدة، ولم يبن القسم الأول من مسجد قرطبة قبل سنة 785. مع ذلك، واصل الإسلام انتشاره بسرعة، ولا سيما بين أولئك الذين يعملون لدى الحكومة الإسلامية الجديدة أو يرغبون في

---

(1) Paul the Deacon, *Historia Langobardorum* 6.X, 168.

(2) أورده Kedar, *Crusade and Mission*, 30 (synods), 215-16/7-8 (poem, ed./tr.).

(3) Alcuin, *Ep*. 75, 284. في سنة 790 كتب ألكوين للمعلم كولكو من دير كلونمانويز في إيرلاند وأخبره بأخبار متنوعة منها نصر صغير ضد الساراكين، رغم أنه يعترف بحزن، بأنه كتب له من قبل عن ظهور "الساراكين الملعونين الذين يسمون أيضًا هاجريين"، وسيطرتهم على كل أفريقيا والجزء الأعظم من آسيا (*Ep*. 31, 32).

(4) لذلك يبدأ Daniel كتابه *Islam and the West* ببطرس المبجل (ت. 1156) ومعاصريه.

(5) تعليقاتهم الأولى عن الإسلام يدرسها Wolf, "Earliest Spanish Christian Views".

رفع مكانتهم. وكانت الزواجات المختلطة شائعة منذ وقت مبكر جدًّا؛[1] وتبنّى المسيحيون 229 الختان والأسماء والملابس العربية، كما يشكو أحد الكتّاب، وهم يبحثون عن الثروة والمكانة في النظام الجديد، ويدرسون اللغة العربية بحماس ويتعلمونها، "بينما هم جهلة بجمال الكنيسة، وينظرون باشمئزاز إلى أنهار فردوس الكنيسة كما لو كانت شيئًا حقيرًا... لا يعرف المسيحيون شريعتهم، ولا اللاتينية لسانهم الخاص."[2]

ولم يتأخر رد الفعل طويلًا. ففي عشرينات القرن التاسع، ألّف رئيس دير ومعلم من قرطبة، يدعى سپيرِيّنديو تفنيدًا لمعتقدات المسلمين لم يبق منه إلا هذه القطعة:

> في الحياة القادمة، يقول المسلمون: كل المؤمنين سيدخلون الفردوس. وهناك نساء جميلات سينعم الرب بهن علينا، هن أكثر حسنًا بكثير من النوع الفاني، وهن مستلقيات من أجل متعتنا.
>
> الجواب: لا يمكن للجنسين أبدًا أن يحصلا على حالة المباركة في فردوسكم إذا انغمسا بحرية في سيل الشهوة. هذا ليس فردوسًا، بل بيت دعارة؛ وأكثر الأمكنة فجورًا.[3]

وألف تلميذاه يولوّجيوس وپوْلس أعمالًا جدلية كبرى ضد الإسلام مدفوعَين بأفعال عدد من الرهبان والمرتدين التائبين الذين سعوا إلى الشهادة في قرطبة بأن نددوا علانية بمحمد وأتباعه.[4] هذه الحركة لم تكن محبوبة عامة، بين المسيحيين في المدينة لأنها كدّرت نموذج العلاقات والتعايش الذي بني عبر عقود من الزمن، وقد اضطُرّ يولوّجيوس إلى الدفاع عن

---

(1) سنة 785، أدان البابا أدريان زواج المسيحيين الإسپان بـ «الكفرة» (*Codex Carolinus*, 636-37).

(2) Paul Albar, *Indiculus luminosus* §35, *PL* 121, 554-56؛ انظر Wasserstein, "A Latin Lament on the Prevalence of Arabic". هذا العمل الجدلي الكبير ضد الإسلام ناقشه بالتفصيل Colbert, *Martyrs of Córdoba*, 266-304.

(3) اقتبسه Eulogius, *Memoriale sanctorum* LVII, *PL* 115, 745A-B. عن سپيرِيّنديو انظر Colbert, *Martyrs of Córdoba*, 157-63.

(4) هناك عدد من النظريات بشأن ما الذي أثار فعلًا كهذا؛ أحدثُها Cutler, "The Ninth-Century Spanish Martyrs' Movement" (apocalyptic expectations); Waltz, "Significance of the Voluntary Martyrs of Córdoba" (a reaction to erosion of Latin Christian culture); Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain* (spiritual insecurity)، الذي يعطي ملخصًا مفيدًا لدراسات سابقة (36- 47)؛ Coope, *Martyrs of Córdoba* (increased Islamisation)، الذي يناقش مؤلفات يولوّجيوس وألبير الجدلية (45- 54).

"جنود زمننا الصغار هؤلاء" ضد 230 أولئك الذين يقولون إنهم عانوا على أيدي "رجال يعبدون الرب ويتبعون شريعة ما."(1)

إلى جانب الفوائد المادية للإسلام بصفته دينًا للنخبة الحاكمة، كان أكثر وجوهه جاذبية للمسيحيين وأصعبها تفنيدًا، بساطة عقيدته الشديدة. ففي فلسطين، لاحظ ستيفانوس الرملي (كتب سنة 877) وهو معاصر ليولوّجيوس ويكتب بالعربية أن "عقيدة هذه الجماعة عن الله صيغت بلغة واضحة يستطيع عامة الناس فهمها. أعني شهادتهم 'أن لا إله إلا الله'؛" ويكمل: لكن ما يقصدونه "إله غير الآب والابن والروح القدس... شهادتهم هي 'لا إله إلا الله' وشهادتنا هي أن [الثلاثة] واحد في اللفظ، مختلفون في المعنى."(2) وهذه هي النقطة التي يرغب يولوّجيوس بتوضيحها عندما يكتب: "محمد يعلم بفمه الكافر أن المسيح كلمة الله وروحه، وهو بهذا نبي عظيم بالتأكيد، لكنه ليس مزوّدًا بأي سلطة من الله."(3) والجمهور المستهدف لكلا المناظرَين هو المسيحيون المتأقلمون الذين يصف ستيفانوس الرملي موقفهم كما يلي:

> إذا سألتهم عن المسيح إلهنا، فهم يؤكدون أنه رسول مثل الرسل الآخرين (قارن القرآن، المائدة. 75) وهم لا يفضلونه عليهم بأية طريقة، ماعدا بالمغفرة التي أتى بها، والأسبقية التي نالها. وهم لا يهتمون بالذهاب إلى الكنيسة...؛ ويصرحون علانية بمضادة ثالوثية وحدانية الرب وتجسده، ويحطون من شأن رسل العهد الجديد وآبائه ومعلميه. ويقولون: "ما الذي يجبرنا على أن نقول أب وابن وروح ونؤكد أن المسيا إله؟ نحن راضون بما رضي به الإسرائيليون؛ أن الرب واحد!" .... أجب وآمن وقل: لأنكم وصلتم إلى هذه الحالة، عليكم أن تحذروا 231 على أنفسكم! المجتمع الذي هللتم له أكثر ذكاءً منكم، وأكثر ضعفًا أمام حججكم. وما يفرضونه عليكم هو اليهودية التي كان موسى والرسل من بعده متفقين عليها لا أكثر ولا أقل.(4)

---

(1) Eulogius, *Liber apologeticus martyrum* §17, *PL* 115, 860-61.

(2) Stephen of Ramla, *Wujūh al-īmān*, fol. 5v؛ قد يكون ستيفانوس قام بنسخ هذا العمل فقط، وجرى تأليفه بعد عقود قليلة. لمعلومات إضافية انظر Samir, "Date de composition de la 'Somme des aspects de la foi';" Griffith, "Stephen of Ramla" and "Islam and the *Summa Theologiae Arabica*".

(3) Eulogius, *Liber apologeticus martyrum* §19, *PL* 115, 861.

(4) Stephen of Ramla, *Wujūh al-īmān*, fols. 7b-8a (أورده Griffith, "The First Christian *Summa*

مصادر مشكوك في نسبتها

هيستوريا ميسكلّا [التاريخ المختلط]

هذا العمل الذي نسبه ميگا إلى پوّلس الشماس وهو متضمَّن في مجموعة الپاترولوّجيا اللاتينية* ليس نصًّا أصليًّا، بل هو مجرد نسخة من مخطوطة الڤاتيكان تتضمن ترجمة كتاب كرونوّگرافيا** لثيوّفانيس نسخها أمين المكتبة الأسقفيِ أنستاسيوس (كتب في سبعينات القرن التاسع)، كما تظهر ذلك حتى المقارنة السريعة جدًا.[1]

موّرينوّس اليوناني

منذ أواخر القرن الثاني عشر/ بدايات القرن الثالث عشر فصاعدًا، بدأ عدد من المخطوطات التي تحتوي نصًّا لاتينيًّا بالظهور في أوربا، ويبدو أنها ترجمة عربية قام بها روّبرت الچيّستريّ* سنة 1144 عن "القضية التي حدثت بين خالد بن يزيد بن معاوية 232 وبين موّرينوّس اليوناني."[2] وهي تروي كيف أن خالدًا وهو أمير أموي، بحث عن موّرينوّس وهو شيخ

Theologiae in Arabic," 23). وقد أثيرت المشكلة قبل قرن على الأقل. قارن Chron. Zuqnin, 388-89: "حدث وفقًا لما كنا نقوله لك، أن الكثير من الناس عادوا إلى الوثنية، وأنكروا المسيح والتعميد والقربان المقدس والصليب... واعترفوا بأن المسيح كلمة الله وروحه فحسب... هذه الكلمات لم يفهموها ولا استوعبوها لأنهم يسيرون في الظلام. ثم عندما يسألهم أحد ما هي هذه الكلمة والروح... يجدفون قائلين:'مثل موسى وإلياس ومحمد، أنبيائهم' والشخص الذي أسس لهم دينًا نبي كما يقولون، مثل كل الأنبياء، رجل مثلي أو مثلك."

* [الپاترولوّجيا اللاتينية مجموعة ضخمة من كتابات آباء الكنيسة القدامى وغيرهم من الكتّاب الكنسيين جمعها پوّلس ميگا ما بين سنتي 1841- 1855. المترجم]

** [معناها الحرفي وصف الزمن، وهي مثل الحوليات. المترجم]

(1) انظر مناقشة de Boor, *Theophanis chronographia*, 2.426-31. النص نفسه يظهر في PL 95, 743-1144؛ وأنا ممتن للدكتور لوّرنس كوّنراد الذي لفت انتباهي إليه.

* [روّبرت من مدينة چيّستر الإنگليزية، رجل دين أصله من إنگلاند، رحل إلى الأندلس وعاش فيها وأتقن اللغة العربية، وهو أيضًا مترجم كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي سنة 1145. وكلا الكتابين، أي كتاب الصنعة/ الكيمياء وكتاب الجبر والمقابلة، كانا ذوَي تأثير عميق إذ عرّفا الأوربيين على علمين جديدين تمامًا عليهم. هذا فضلًا عن إدخال الرجل علم المثلثات من علماء الرياضيات والهندسة المسلمين إلى بلاده سنة 1149. جدير بالذكر أن أول ترجمة للقرآن إلى اللاتينية كانت من إنجاز روّبرت هذا أيضًا، واشترك معه فيها پيتر المكرّم وذلك سنة 1143. المترجم]

(2) Morienus the Greek, *Liber de compositione alchemiae*, 2. من المحتمل أن "Romanus" سوء ترجمة للكلمة

منعزل عاش في جبال القدس التي ذهب إليها "بعد أربع سنوات من موت هيْراكليوس" (أي سنة 645). وكان سبب هذا أن خالدًا كان تواقًا جدًّا للعثور على (العمل الكبير) وقد أُعلِم بأن هذا الزاهد "يمتلك الثروة الروحية التي استلمها من ستيفانوس الإسكندري."[1] وحالما اكتسبا صداقة وثقة بعضهما بعضًا، باشر مؤرينوس بتعليم خالد معرفة القدماء الكيميائية.

بالعودة إلى المصادر العربية نجد أن الأديب الجاحظ يقول عن خالد إنه كان "خطيبًا شاعرًا فصيحًا جامعًا، جيد الرأي كثير الأدب، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء."[2] والفهرست لابن النديم 233 (ت. 990) يعيد استنساخ هذا الخبر حرفيًا تقريبًا، ويضيف الملاحظة التالية:

> كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمّى حكيم آل مروان، وكان فاضلًا في نفسه، وله هِمَّة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيّين ممن

العربية الرومي التي تستعمل لوصف البيزنطي. لاحظ أيضًا أن عبارات مثل *non est fortitudo nisi cum deo* (نفسه، 8) تعكس على الأرجح صيغة إسلامية (قارن: لا حول إلا بالله تعالى). نسبة *summo magno et alto* مقدمة العمل والترجمة نفسها إلى Robert of Chester التي رفضت من قبل، دافع عنها مؤخرًا بقوة Lemay, "L'authenticité de la préface de Robert de Chester à sa traduction du Morienus" (انظر أيضًا Kahn, "Note sur deux manuscrits du prologue attribué à Robert de Chester"). من أجل خلفية للاستقبال المبكر للأعمال العربية سرًا في الغرب انظر Eamon, *Science and the Secrets of Nature,* 38-53.

(1) Morienus the Greek, *Liber de compositione alchemiae,* 6, 2. ذكرت مصادر عربية عديدة أن خالدًا تلقى معرفته في الكيمياء من شخص يدعى ستيفانوس، نقل ابن النديم، الفهرست، 244، "وترجم (ستيفانوس الأكبر) كتبًا في الصنعة لخالد بن يزيد بن معاوية"؛ انظر Ruska, *Arabische Alchemisten I,* 9-11. ستيفانوس الإسكندري (انظر المدخل عنه في الفصل الثامن أدناه) سيكون قد مات على أيام خالد، لذا إما أن المقصود ستيفانوس غيره، أو الأرجح أن اسم ستيفانوس الإسكندري زعمته أسطورة لاحقة؛ ومن ثم، قد يكون مؤرنيوس اختراعًا لجعل الرابط بين ستيفانوس وخالد معقولًا من الناحية الزمنية. يذكر كتاب *Short Chron. 818,* 63، أنه في السنة السابعة لكونستانس (675- 676) "فسر ستيفانوس فيلسوف الإسكندرية القانون الفلكي" لكن المحتمل أن سبب هذا خطأ في التاريخ أو نسبة غير صحيحة إلى ستيفانوس.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين 1. 328 ابن قتيبة، المعارف، 352، يقول عنه: «وكان من أعلم قريش بفنون العلم، وكان يقول الشعر.» واهتمامه بالعلوم ذكره البلاذري (أنساب الأشراف 4. 1، 359- 360: «كان شاعرًا وعني بالكيمياء والفلك وعلوم غيرهما»)، الطبري 2. 429: «يقال إنه أصاب عمل الكيمياء.» والعديد من الكتّاب اللاحقين. (انظر Ullmann, "Ḫālid ibn Yazīd und die Alchemie," 185-93, 213-14).

كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصَّح بالعربيَّة، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نَقْل كان في الإسلام من لغة إلى لغة.[1]

أعلن كل من روسكا وأولمان أن كتاب مؤرينوس في الكيمياء كتاب منحول، وأن لقاء خالد ومؤرينوس ليس أكثر من أسطورة.[2] ويبرهن أولمان أن خرافة اهتمام خالد بالكيمياء نتيجة للاسترسال في الاتهامات الموجهة لخالد بالعجز بعد فشله في أن يصبح خليفة. وخصوصًا، أن تعليق كاتب ما أن خالدًا كان "يتضور إلى (ما لا يقدر عليه)" قد فهم منه لاحقًا، أنه (يعني الكيمياء).[3] الفكرة مثيرة للاهتمام، لكنها لا تتوافق مع كثرة الأخبار عن سعة اطلاع خالد ومزاولته الكيمياء في مصادر أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر، 234 ولا سيما خبر الجاحظ الذي يختلف بدرجة كبيرة عن خبر البلاذري (ت 892)، ويسبقه بنصف قرن وهو الخبر الذي اعتمد عليه أولمان.[4]

اقتناع كلا الباحثين بأن الأمويين كانوا غير مبالين بالمعارف الأجنبية أدى بهما إلى تجاوز السؤال عن الإرث العلمي الذي كان خالد قد أحرزه.[5] عندما أقام سؤفرؤنيوس

(1) ابن النديم، الفهرست 354 (يقتبس من الجاحظ)، 242 (القطعة المترجمة أعلاه). يضيف ابن النديم إلى ما اقتبسه من الجاحظ أن فشل خالد في نيل الخلافة دفعه إلى أن ينشد السلوى في طلب العلم.

(2) Ruska, *Arabische Alchemisten I*; Ullmann, "Ḫālid ibn Yazīd und die Alchemie" and *Die Natur- und Geheimniswissenschaften im Islam*, 192-95, و"Khālid b. Yazīd b. Muʿāwiya" *EI2, s.v.* . جزء من المشكلة كما أوضح Stavenhagen ("The Original Text of the Latin Morienus," 12)، هو الاهتمام المبالغ فيه بنُسخ العمل المتأخرة التي حشيت بمظاهر تقوى مؤرينوس إلى آخره.

(3) Ullmann, "Ḫālid ibn Yazīd und die Alchemie," 214-17.

(4) يعتمد البلاذري والإصفهاني على المؤرخ الأقدم المدائني (ت. 843) لكن الجاحظ أيضًا ربما يكون اعتمد على مادة أقدم. إلى جانب الكيمياء، ينسب إليه علم التنبؤ المؤلفان نعيم ابن حماد (ت. 843) كتاب الفتن الورقة 9 أ [نشرة سهيل زكار، دار الفكر، 27. المترجم] والفَسوي (ت. 890) التأريخ، 1. 571- 572، 578 (كلاهما غير مضمون في مسح أولمان)، والفلكي المسلم ابن السنبادي يقول إنه رأى في مكتبة الخلفاء الفاطميين في القاهرة سنة 1044 كرة برونزية عليها نقش يشهد بأنها كانت في ملك خالد (ابن القفطي، تاريخ الحكماء، 440).

(5) قارن Ruska, "Alchemy in Islam," 36: أيّ مطّلع على مصادر التاريخ يعرف أن أميرًا أمويًا في زمن عبد الملك، لم يكن قد شغل نفسه بالطب أو الكيمياء أكثر من الخليفتين عمر أو علي [يقصد لم يهتمّا]... لم يكن هناك اهتمام بأي فرع من العلوم اليونانية قبل العصر العباسي." من أجل بعض الإشارات على عكس ذلك، انظر Meyerhof, "Transmission of Science to the Arabs;" Mackensen, "Arabic Books and Libraries,"

ويؤانيس مؤسكوس في الإسكندرية أوائل القرن السابع (608- 615 تقريبًا) كان المشهد العقلي في المدينة ما يزال يبدو مفعمًا بالحياة. ففيها كان ثيؤدؤر الفيلسوف وزؤيلوس قارئ الكتاب المقدس وهما "رجلان مرموقان فاضلان" عاشا ببساطة شديدة يملكان القليل غير ملابسهما وبضعة كتب، ونيميسيوس القائد السابق والفلكي، و"رجل يدعى پطرس كان قد رحل إلى الإسكندرية من بيْث قطرايْ عندما كان شابًا ليتدرب على الفلسفة؛" وكؤسماس سكؤلاستيكوس الذي كان يملك ما لا يحصى من الكتب وقضى حياته يؤلف الرسائل ضد اليهود، وطبعًا، ستيفانوس الإسكندري الذي كان يحاضر في الرياضيات والبلاغة.[1] في الوقت نفسه تقريبًا، 235 جاء تيكيكوس -الذي صار لاحقًا أستاذًا في ترييزؤند- للدراسة هناك، وعمل پؤلس أسقف كؤنستانتينا وتؤما من هيْراكليا على تنقيحهما للكتاب المقدس في دَيرين في الجوار.[2] وفي منتصف القرن السابع عاش في المدينة پؤلس الأيگانيتي الذي كان متخصصًا بأمراض النساء وكان في المدينة عندما استولى عليها العرب.[3] وذهب أنستاسيوس السيناوي إلى هناك لعقد مناظرات مع شخصيات مؤنؤفيزيتية بارزة. وكان ما يزال مفيدًا ليعقوب الرّهاوي أن يذهب ويتوسع في دراساته هناك حوالي سنة 660.[4] بعد ذلك

55-57, 153-55; Goodman, "The Greek Impact on Arabic Literature". لا بد أن يعطى بعض الاعتبار لأطروحة Grignaschi أن سالمًا أبا العلاء حاجب هشام (724- 743) ترجم لسيده من اليونانية رسائل أرسطية منحولة Grignaschi, "Les 'Rasā'il Arisṭāṭālīsa ilā-l-Iskandar' de Sālim Abū-l-'Alā'," و "Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim Abū-l-'Alā';" commented upon by Latham, "The Beginnings of Arabic Prose Literature," 155-64).

(1) John Moschus, *Pratum spirituale*, CLXXI (Theodore and Zoïlus), CLXXII (Cosmas), LXXVII (Stephen); Sophronius, *Miracles* no. 28, *PG* 87, 3501A-508A (= Marcos, 294-98): Nemesius; *Chron. Khuzistan*, 25 (پطرس الذي يقول عنه مدون الحوليات إنه كان مسؤولًا عن تسليم الإسكندرية للفرس). من أجل ستيفانوس انظر أيضًا المدخل عنه في الفصل الثامن أدناه.

(2) Ananias of Shirak, *On Easter*, "preface" (tr. Conybeare, 573): Tychicus; Wright, *Short History of Syriac Literature*, 14-16: Paul and Thomas.

(3) ابن العبري، مختصر الدول، 176. ابن العبري (نفسه، 175)، متابعًا ابن النديم (الفهرست، 254- 255)، يذكر شخصًا اسمه يوحنا النحوي الذي عينه عمرو بن العاص بصفة بطريك؛ وهذا خطأ، لأن يوحنا فيلوپونوس عاش في النصف الأول من القرن السادس (انظر Peters, "The Origins of Islamic Platonism," 24). عن پؤلس الأيجيني وكتاباته انظر Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, 18.2386-98.

(4) Anastasius of Sinai, *Viae dux* X.1, 143-44 (= *PG* 89, 149A-B); Michael the Syrian 11.XV, 445/471

أُسدل الستار على الإسكندرية، وليس لدينا سوى شهادة خبر إسلامي متأخر، أن علوم اليونان ظلت تُدرّس وتُعلّم هناك.[1]

وبشأن الكيمياء نفسها، فعلى الرغم من أنها على الأغلب انحصرت بالمحافظة على المصادر الأقدم، فقد ظلت نشطة في بيزنطة كما تشهد بذلك مخطوطة من القرن العاشر أو أوائل القرن الحادي عشر، تحتوي على رسائل حصرية عن هذا الموضوع.[2] وبالطبع، حتى لو كان لبحوث خالد الكيميائية 236 أساسٌ ما في الواقع، فلن يعني هذا أن (*Liber de compositione alchemiae*) أعطى أية أهمية حقيقية لها. ومع ذلك، تُظهر الرواية العربية للقاء خالد ومؤرينؤس بعض التشابه مع النسخة اللاتينية.[3] على الأقل، إذن، المرجح أن شكلًا بسيطًا من العمل وُجد بالعربية في القرن التاسع أو العاشر وأنه ترجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر وجرى تحسينه بعد ذلك. لكن لا يمكن إصدار حكم إضافي حتى يتم فحص النسخ العربية.

(Jacob). وذكر يعقوب نفسه أنه قضى وقتًا في الإسكندرية في رسالته *Letter to John the Stylite* no. 14, fol. 124a.

(1) هذا مذكور لدى المسعودي، التنبيه والإشراف، 122، ولدى الطبيب من القرن الحادي عشر ابن الرضوان في كتاب النافع في كيفية تعليم صناعة الطب (ذكره إسكندر "The Late Alexandrian Medical Curriculum," 249); كلاهما يقول: حتى زمن عمر الثاني عندما انتقلت المدرسة إلى أنطاكيا وحران ربما تبعًا للفارابي. (انظر Zimmerman, *Al-Farabi's Commentary*, xcii-cv, esp. ciii، الذي يوضح الطبيعة الأسطورية للخبر) انظر للمزيد Saffrey, "Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle," and Meyerhof, "La fin de l'école d'Alexandrie". يروي *Hist. Patriarchs* XVII, *PO* 5, 51، أن شماسًا اسمه بنيامين صار مقربًا من الأصبغ بن عبد العزيز (ت. 704) ابن حاكم مصر، وأنه أتاح له الكثير من الكتابات المسيحية، بما فيها كتب (القيامة) التي عدلها المحقق إلى كتب (الكيمياء) دون توضيح.

(2) أي Ms. Marcian gr. 299؛ عند رأس هذه المخطوطة قائمة لا تطابق المحتويات بالضبط، ولعلها تمثل تنقيحًا أقدم (انظر Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 1.173-79). عن الكيمياء البيزنطية انظر نفسه، 3. 378- 382.; Tihon, "L'astronomie byzantine"; Taylor, "A Survey of Greek Alchemy," 121-22; Verena, *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum*, 16-21.

(3) Ritter, "Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul," 100. لاحظ أن مخطوطة شهيد علي باشا 1749، الأوراق 61 أ- 74 ب، تحتوي على "أسئلة خالد لمريانوس الراهب." من الترجمة فقط (*incipit*) نستطيع أن نرى أن اللاتينية والعربية تتفقان على صيغة المحادثة (أسئلة خالد يجيب عليها مؤرينؤس)، وعلى اسم خادم خالد (غالب، ويكتب باللاتينية بأشكال متنوعة Galib, Galid, Calich، إلى آخره) وعلى كلام خالد عن مؤرينؤس عندما كان في دير مُرّان (مجددًا، تم تهجئته بأشكال متنوعة باللاتينية، ولاحظ أنه في الواقع، قصر أموي).

الفصل السابع
مصادر يهودية وفارسية وصينية

مصادر يهودية[1]

"من بين شعبي كله، لم يبرز إلى الآن مؤرخ في إسرائيل مثل يوسف... توقفَ كتّاب المذكرات، توقفوا إلى أن ظهرت أنا، إلى أن جئت أنا، يوسف."[2] هكذا كتب الحاخام

(1) أقول مصادر يهودية لأن تلك المصادر التي تلقي ضوءًا على حقبتنا هي بالآرامية والعربية اليهودية فضلًا عن العبرية. المصادر التي تعود للحقبة الگاؤونية (650- 1200 تقريبًا) قام بإجراء مسح عليها Winter and Wünsche, *Geschichte der rabbinischen Literatur*, esp. 1-63; Waxman, *History of Jewish Literature*, 155-469; Assaf, *Teqūfat ha-ge'ōnīm ve-sifrūtāh*; Baron, *SRHJ*, vols. 6-7. لمناقشة مفيدة عن اليهود في حقبتنا انظر: Starr, "Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest;" Sharf, "Byzantine Jewry in the Seventh Century" and *Byzantine Jewry*, 42-81; de Lange, "Jews and Christians in the Byzantine Empire;" Cameron, "Jews in Seventh-Century Palestine;" Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, 17-46; de Lange, "Defining Jewish Identity in the Late Antique and Early Islamic Near East." And more generally see Goitein, *Jews and Arabs*, 62-211, and "Jewish Society and Institutions under Islam;" Swartz, "The Position of Jews in Arab Lands;" Lewis, *The Jews of Islam*, 3-106; Cohen, *Under Crescent and Cross*, esp. 52-74; Reif, "Aspects of Mediaeval Jewish Literacy". من أجل الحوليات اليهودية والسامرية، انظر المدخل عن ذلك في الفصل العاشر أدناه. وقد راجع الكتابات الثانوية عن الحقبة الگاؤونية Cohen, "The Reconstruction of Gaonic History".

(2) اقتبسه Kochan, *The Jew and his History*, 1. هذه اللامبالاة [تجاه كتابة التاريخ] لم تمر دون ملاحظة من قبل هذا؛ فقد اشتكى موسى بن عزرا (ت. حوالي 1140) من أن اليهود "لم ينجحوا في صقل لغتهم وكتابة حولياتهم وتذكّر تواريخهم وتقاليدهم" (اقتبسه Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, 33؛ وهذا العمل يقدم بعض الاعتراضات المفيدة على علاقة اليهود بتاريخهم).

يوسف هاكوّهيْن 238 (ت. 1578)، وهو مؤلف تاريخ لملوك فرنسا وتركيا العثمانية، وهو محق إلى درجة كبيرة بشأن كتابة اليهود المباشرة للتاريخ. لكن هذا لا يعني أنه لم يكن ثمة اهتمام بالتاريخ. فقد رجع الحاخامات في مدارس[1] فلسطين والعراق إلى التاريخ التوراتي من أجل المادة الخام التي يبنون بها "أذرع الشريعة الأربع" بصفتها طريقة للعيش في الشتات. وتأمل الكثيرون في الرسائل النبوية القديمة من أجل تفسير الأحداث المعاصرة لهم، ليصفوا بها المستقبل المسياني كوسيلة لمنح الأمل لأولئك الذين يعيشون في الشتات. من هنا، قد يرجع المرء بشوق إلى الماضي المجيد ويتطلع إلى الأمام متوقعًا المستقبل التحرري، لكن الحاضر "وادي الدموع" كان مجرد واقع يجب تحمّله.

حتى لو تسامحنا في تعريف موسع للكتابة التاريخية، يبقى القرنان السابع والثامن للأسف فقيرين في مصادر التاريخ اليهودي. فعلماء المدة من القرن الثالث وحتى القرن السادس أفادوا أنفسهم بالتلمود لتفسير حياة المجتمعات اليهودية في فلسطين وبابل وأفكارها.[2] ومن سنة 800 فصاعدًا، بإمكاننا أن نستحضر حوليات أحيماعاص التي تتبع نسب عائلة يهودية من عصر الإمبراطور الرّوماني تيتوس الذي يبدو أنه أتى بعدد من اليهود إلى إيطاليا، لكن أحيماعاص تتبعها بالدرجة الأولى خلال قرني السلالة البيزنطية المقدونية التي استمرت إلى أيام المؤلف (866- 1054).[3] ثمة أيضًا مدونة إجابات عن أسئلة مختلفة وجهتها مجتمعات شتات متنوعة إلى الگاؤونيم، وهم رؤساء المدارس الحاخامية في سورا وپومبيّديثا* في

(1) أنا أتبع الممارسة المألوفة وأترجم كلمة *yeshīva* بأكاديمية، لكن على المرء أن يفهم أن هذه[الأكاديميات/ المدراس] كانت مراكز للحكم والتشريع إضافة للتدريس. [ترجمتها مدارس دفعًا للبس. المترجم]

(2) كما فعل Neusner's *A History of the Jews in Babylonia* الذي يتوقف سنة 650.

(3) انظر مقدمة النشرة والترجمة لـ Salzman, *Chronicle of Ahimaaz*.

* [سورا بلدة تاريخية تعود إلى أيام السبي البابلي، تقع غرب مدينة الحيرة، وپُمبيديثا هو الاسم القديم لبلدة الفلوجة العراقية التي تقع غرب بغداد، وكلتاهما كانتا مركزين دينيين ليهود ما بعد السبي. المترجم]

العراق،[1] مع قوائم بالحكماء، ملحقة 239 بها توضح سلسلة انتقالات التعاليم.[2] بعد سنة 1000، هناك ذخيرة هائلة من الوثائق عثر عليها في القاهرة، تعرف بالگنيزا،[3] وكتب رحلات عديدة (أهمها تلك التي كتبها بنيامين التوديلي وپيتاحيا الراتسبوني في القرن الثاني عشر)، وسجلات شهداء ورسائل وغيرها.[4] غير أن المصادر اليهودية التي قد تلقي ضوءًا على حقبتنا قليلة جدًّا.[5]

لكن لا ينبغي اعتبار أن ندرة المصادر التاريخية تعكس قلة النشاط المعرفي بين اليهود في هذا الوقت. فمنع الإمبراطور هادريان اليهود من دخول القدس، والذي جدده الإمبراطور هِرَاكليوس، رفعه الفاتحون العرب، وكان ليهود فلسطين الحرية مرة أخرى للعيش في المدينة المقدسة وتأسيس مدرستهم هناك.[6] وفي العراق، أعاد العرب إحياء "رأس الجالوت"* الذي يحكم الشعب اليهودي نفسه عن طريقه، وكان كسرى الثاني قد علق العمل به بسبب

(1) ما زالت أفضل مقدمة هي Mann, "Responsa of the Babylonian Geonim"؛ تقديمان أكثر تمهيدي هما Freehof, *The Responsa Literature*, *JE*, *s.v.* "She'elot u-teshubot". أول گاؤون تصلنا منه مدونة إجابات هو الحاخام شيشنا السوراني (حوالي 670- 689) ولدينا القليل من نطروناي بن نحيميا اليومبيديتي (719- 730) والمزيد من يهوداي گاؤون سورا (حوالي 757- 761) لكنها تظل قليلة أو موجزة حتى القرن التاسع. كانت مدونة الإجابات على صلة بالقوانين الشرعية أو تتكون منها، وهي القوانين التي بدأت بالظهور منتصف القرن الثامن، وكان أولها شئلتوت [استفسارات] الحاخام آحا الشبحاوي (ت 752) وهالاخوت پسوقوت [شرائع مقرّرة] ليهوداي الگاؤون (للمزيد عنهما انظر تحت اسميهما في *JE*).

(2) انظر المدخل «نصوص يهودية» في الفصل العاشر أدناه.

(3) Hopkins, "The Oldest Dated Document in the Geniza"، يقوم بمسح مخطوطات گنيزا المؤرخة أو القابلة للتأريخ من الألفية الأولى للميلاد، طبعًا، المادة التي كتبت بعد هذا التاريخ ربما كانت ذات علاقة بالقرنين السابع والثامن، لكن أغلبها ليس كذلك.

(4) Adler, *Jewish Travellers*; Tcherikower, "Jewish Martyrology and Jewish Historiography;" Kobler, *Letters of Jews through the Ages*, 1.2.

(5) في دليل المصادر الذي قدمه Starr, *Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, ليس ثمة مصادر يهودية تسبق سنة 800.

(6) عن الگاؤونيّت الفلسطينية ومدرسة القدس انظر Mann, *Jews under the Fatimid Caliphs*, 1.41-74.

* [رأس الجالوت (بالعبرية رؤش گلوت) تعني رأس أو رئيس الجالية. وهو لقب أطلق على من يتم اختياره ليحكم الجاليات اليهودية في الشتات بعد خراب القدس على يد نبوخذ نصر سنة 587 قبل الميلاد. المترجم]

الدعم الذي قدمه الكثير من اليهود للمتمرد بهرام چوّبين.[1]

وعليه، لم تكن الظروف غير مواتية للتأليف المعرفي أبدًا، وبإمكاننا أن نميز النشاط في عدد من المجالات المختلفة. فقد أدت الرغبة في تأسيس نص نهائي للكتاب المقدس إلى دراسة مكثفة للغة العبرية وإملائها. وتم إنتاج الرسائل الشرعية والوعظية والأخروية 240 ذات القيمة العالية أو المتدنية بأعداد كبيرة.[2] وطُوِّر الشعر الطقوسي في فلسطين منذ منتصف القرن السادس فصاعدًا، واكتسب درجة كبيرة من الشعبية والرقيّ على يد ينّاي وإِلْيعيزر بن قِلير وپنحاس هاكوّهيّن حتى أن المقاطعة صارت مركزًا للأدب العبري في القرنين السابع والثامن.[3] وإذ أن كل قصيدة كانت عمومًا، تُربط بدرس الأسبوع التوراتي أو بالموضوع الخاص بيوم احتفال ما، فقد أمكن لموضوعاتها أن تتنوع بشكل كبير. ومع أن المعلومات المحددة كانت نادرة، لم تكن التوصيفات التاريخية مستبعدة.[4] وأنتجت المناظرات العنيفة التي اندلعت حول منزلة الإرث الشفهي في منتصف القرن الثامن بين الحاخامات والقرّائين* الكثير من الكتابات

(1) أول رأس جالوت في العصور الإسلامية كان شخصًا يدعى بوستاناي، لكن المصادر عنه (انظر المدخل تحت *Bustanai Legend* في الفهرس أ أدناه) أسطورية ومتحيزة. انظر Graetz, *Geschichte der Juden*, 5.458-81 (nn. 11-13); Tyckocinski, "Bustanāy Rōsh ha-Gōla;" Goode, "The Exilarchate in the Eastern Caliphate;" Baron, *SRHJ*, 3.270 n. 20; Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, 5.124-27; Gil, "Ha-mifgāsh ha-bavlī" and "The Exilarchate".

(2) قارن Baron, *SRHJ*, 6.154: "من القرن الخامس حتى القرن التاسع، بعيدًا عن أن تكون كما يزعم غالبًا، حقبة جدب عقلي، كانت ذروة الأدب المدراشي." لكن هذه النتاجات المدراشية يصعب تأريخها للغاية، انظر Strack and Sternberger, *Introduction to Talmud and Midrash*, 52-54, 254-393، لمناقشة تأريخ النصوص الرئيسة وتقديمها.

(3) Schirmann, "Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology," 126-46، تم إعطاء تقديم بسيط مع ترجمات لعدد من القصائد في Wallenstein, *Some Unpublished Piyyutim*, and Carmi, *Hebrew Verse*.

(4) مثلًا، أُلِّفت قصيدة تنبّئية استجابة للاحتلال الفارسي للقدس (انظر تحت المدخل إِلْيعيزر بن قِلير في الفهرس أ أدناه) وقصيدة تندب موت يهود في زلزال سنة 749 في سوريا (الإشارات معطاة في Tsafrir and Foerster, "The Dating of the 'Earthquake of the Sabbatical Year'," 231-35).

* [القرّاؤون طائفة يهودية تعرف بالعنانية أيضًا نسبة إلى أهم مؤسسيها الحاخام عنان الذي عاش في بغداد في القرن الثامن وتأثر بفكر أبي حنيفة الذي يقال إنه كان صديقًا له، وبفكر المعتزلة. يرفض القرّاؤون التلمود والمشناه وغيرها مما يسمونه بالتوراة الشفهية، ويعترفون فقط بالعهد القديم بكل أسفاره الخمسة والخمسين ويسمونه بالتوراة المكتوبة. المترجم]

الجدلية. وتسبب نقل عاصمة المسلمين من سوريا إلى العراق بالشهرة لمدارس العراق، بصفتها مراكز رئيسية للتعليم اليهودي في عالم القرنين التاسع والعاشر الإسلامي، وجعل رؤساءها هدفًا لما لا يحصى من الاستفسارات عن قضايا الشريعة والسلوك حتى من أفريقيا الشمالية وإسبانيا، تلك الاستفسارات التي تكشف باستمرار عن حياة اليهود العامة والعالم الخارجي إلى حد تعديه عليها.241.[1]

مصادر فارسية[2]

اضطرت الأزمات الداخلية أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس، والصراع مع منافستها بيزنطة، الإمبراطوريةَ الساسانية إلى مركزية إدارية وفكرية متعاظمة، ركّزت على العاصمة طيسفون وعلى شخص الإمبراطور. وعندما استولى المسلمون على العاصمة واحتُلت المقاطعة الأمامية وأطيح بالسلالة الحاكمة، كان تنظيم المقاومة من المركز مستحيلًا، وتمكنت فقط، من أخذ شكل تمردات محلية متناثرة، قامت بالطعن من الأطراف الشرقية. انهارت المؤسسة الزرادشتية لتعوّدها على علاقة وثيقة بالدولة الساسانية وتلقّي الدعم منها، وسرعان ما أصبحت مهمّشة. كان الخضوع للمجتمع العربي الإسلامي وثقافته سريعًا وشاملًا،[3] فلا شيء تقريبًا من الإرث الديني لبلاد فارس، شق طريقه إلى [زمن] الإسلام. وعليه، ورغم أن تأثير إيران على الحضارة الإسلامية كان عظيمًا، فقد ظل هذا التأثير يعمل داخل إطار

---

(1) أورد موجزًا للموضوع "Fawzi, "The Jewish Academy in Abbasid Iraq.

(2) تعرف اللغة الفارسية بين حوالي 300 ق. م. و950 ب. م. بالفارسية الوسيطة. [والصفة] بهلوي ربما تعني «پارثي»، لكنها مع الزمن صارت تتضمن معنى «العريق، البطولي» وهكذا صارت تستعمل في الحقبة الإسلامية للإشارة إلى الفارسية الوسيطة؛ اللغة الإيرانية الوحيدة التي كانت ما تزال معروفة حينها. حلت محل الفارسية الوسيطة تدريجيًا الفارسية الحديثة التي تشبهها من الناحيتين الصوتية والنحوية كثيرًا، لكنها كانت تُكتب بالخط العربي واستعارت الكثير من الكلمات من لهجات إيرانية أخرى ومن العربية (انظر Lazard, "The Rise of the New Persian Language"). قام بمسح النصوص الفارسية من الحقبة الإسلامية المبكرة Tavadia, *Mittelpersische Sprache und Literatur*, Boyce, "Middle Persian Literature;" Rypka, *History of Iranian Literature*, 25-60; de Menasce, "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest". عن الكتابات التي كتبها فُرس بالعربية انظر Spuler, "The Evolution of Persian Historiography;" Danner, "Arabic Literature in Iran;" *EIr, s.v.* "Arabic iv. Arabic Literature in Iran". المصادر عن إيران الإسلامية المبكرة عامة قام بمسحها Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, xv-xxxii.

(3) Bosworth, "The Tahirids and Arabic Culture".

الإسلام تمامًا.[1]

242 كان تدوين التاريخ في العصور الساسانية ممثلًا بالملاحم القومية وأبرزها خْوَداي نامگ (كتاب الآلهة)، الذي لم يتم إكماله على ما يبدو، رغم أنه نفسه قد يكون نجا على شكل مقتطفات في أعمال لاحقة.[2] وتمتعت الثقافة الفارسية بانبعاثة جديدة في القرنين التاسع والعاشر اللاحقين حالما تأسست سلالة فارسية،[3] ولا عجب إن صح هذا على الكتابة التاريخية. لكن هذه [الانبعاثة في ميدان التاريخ] تألفت بشكل واسع من ترجمة النماذج العربية مثل الطبري (أنجزه سنة 963 أبو علي البلعمي الوزير الساماني)، وتأليف الحوليات المحلية وأغلب أجزاء الأخيرة تاريخ إسلامي. فمثلًا، يتحدث كتاب (تاريخي سستان) [بالفارسية] عن ولادة محمد بوصفه الحدث الأكثر أهمية لمنطقته، وعن تفاصيل أعمال الحكّام المسلمين وحملات المتمردين المسلمين وانتشار الإسلام في المنطقة على قدر ما شغلت القرنين السابع والثامن. إلى ذلك، كانت مصادر هذه الأعمال بشكل رئيس سجلات وتواريخ إسلامية، وإلا فهي إرث محلي.[4] لهذا ينقل النرشخي الذي أتم تاريخًا لبخارى سنة

(1) في مجال الأدب، تكمن المساهمة الرئيسة في إسداء النصح للأمراء وإرشادات فن الحكم (Bosworth, "Administrative Literature," 165-67)، وكتابات الحكمة (انظر EIr, s.v. "Andarz," and Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam*, Part 2) انظر أيضًا Bosworth, "Persian Impact on Arabic Literature." لاحظ أن وسطاء الإرث الفارسي في الإسلام كانوا بشكل رئيسي موظفين في البلاط العباسي، وكانوا عمومًا مسيحيين آراميين لا زرادشتيين إيرانيين. أورد ملخصًا لذلك Crone and Cook, *Hagarism*, 108-12.

(2) انظر Yarshater, "Iranian National History." من المعتاد الاعتقاد أن الكتابات العربية عن الساسانيين اعتمدت على هذه الأعمال، سواء بشكل مباشر أو عبر ترجمة ابن المقفع وآخرين (Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, xx-xxiii, and *Das iranische Nationalepos*, 14-16; Shahbazi, "On the Xwadāy-Nāmag").

(3) انظر Frye, "Die Wiedergeburt Persiens um die Jahrtausendwende;" Richter-Bernberg, "Linguistic Shuʿubiyya and Early Neo-Persian Prose." جرت محاولات استعادة سياسية وحتى دينية، ولكن بحلول هذا الوقت، كان معظم النبلاء الإيرانيين ورجال الدين قد اعتنقوا الإسلام، ولا يرى المرء في الغالب سوى دول إسلامية لاحقة تستخدم الألقاب الساسانية، وتُعرض في بعض الأحيان بحماسة معادية للمسلمين. انظر Madelung, "The Assumption of the Title Shāhānshāh." ويلاحظ أهمية التفات الدول الإيرانية لكتابة التاريخ Spuler, "Evolution of Persian Historiography," 128-29.

(4) Lambton, "An Account of the Tārīkhi Qumm," 587.

943 معلومة عن مسجد بخارى الكبير مرجعه فيها معلمه "الشيخ" و"أصدقاء ثقات".[1]

استمرت المعرفة الزرادشتية بالانتقال، وفي القرن التاسع بُدئ بتدوينها؛ لكنها مثلت أدب مجتمع محتضر بالفعل، ولذلك كانت مهتمة بالحفاظ على إرث الماضي المجيد، ولم تسجل تدهور الحاضر. 243 وباستثناء مجاميع السؤال والجواب التي كثيرًا ما تناقش قضايا مثل الارتداد عن الدين والعلاقة مع غير الزرادشتيين،[2] كان هذا الأدب ذا نظرة إلى الداخل، يركّز على حياة مجتمعه الخاص وتراثه، ويعبّر عن الإحباط والألم الذي شعر به سكان إيران الأصليين نتيجة خسارتهم سلطانهم وطريقتهم التقليدية في الحياة، عن طريق عبارات أخروية وانتفاضات مستمرة، لكنها لم تُوثّق في أي مكان.[3]

مصادر صينية[4]

لم يكد الصينيون يسمعون بالعرب قبل القرن السابع، لكن بعد ذلك، سنة 638، تلقى الإمبراطور من أسرة تانگ، تاي- تسونگ التماسًا من الملك الفارسي يزدجرد الثالث للمساعدة في طرد العرب الذين غزوا مملكته. وفي سنة 651، وصلت إليهم سفارة من

---

(1) Narshakhī, *History of Bukhara*, 49, 51.

(2) أمثلة كهذه أوردها de Menasce, "Problèmes des mazdéens dans l'Iran musulman;" Choksy, "Zoroastrians in Muslim Iran"؛ انظر أيضًا Kreyenbroek, "The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire". أقدم ما أُلِف في العصور الإسلامية هي دادستاني دينِگ ("الأحكام الدينية") لمانوشچهر الكاهن الأعلى للمجتمع الزرادشتي الفارسي في أواخر القرن التاسع ورقايات [روايات] لابن أخيه وخلفه إيمِّيدي أشاڤاهشتان من منتصف القرن العاشر (انظر de Menasce, "La 'Rivāyat de Ēmēt i Ašavahištān'" and "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest," 547-53; *EIr*, *s.v.* "Dādestān ī Denīg").

(3) هذه المسألة أوضحها أيضًا Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, 25. انظر المدخلين عن "النصوص الفارسية" وعن "عصر المحنة" في الفصل الثامن والفصل الثاني عشر أدناه على التوالي؛ من أجل بعض وجوه تأثير الفتوحات الإسلامية على العراق وإيران انظر مقالات مۆرۆني المدرجة في الفهرس ب أدناه.

(4) لملخص حديث سهل القراءة عن الصين في هذا الوقت، انظر Ebrey and Gregory, *Religion and Society in T'ang and Sung China*, 1-44 ("the Religious and Historical Landscape")؛ والعمل المرجعي المعياري هو Twitchett and Fairbank, *Cambridge History of China 3*. عن الاتصالات العربية الصينية المبكرة انظر Broomhall, *Islam in China*, esp. 5-21; Mason, "The Mohammedans of China;" Drake, "Mohammedanism in the T'ang Dynasty". يمكن الحصول على أعمال أخرى من Israeli, *Islam in China: a Bibliography*.

ملك العرب [عثمان] تحمل الإجلال والهدايا. وإلى أن حلت سنة 737 تردد البعض ممن هم من نسل يزدجرد على بلاط تانگ آملين في الحصول على المساعدة لطرد العرب، وكان تقدم الأخيرين المستمر باتجاه الشرق مصحوباً بعدد من الوفود إلى عاصمة الصين لإظهار صداقتهم.(1) ومع منتصف القرن الثامن، 244 تأسس حضور عسكري عربي في تركمانستان وبلاد ما وراء النهر ومنطقة فرغانة. وهنا كان أخيراً، اصطدام القوات العربية مع الجيش الصيني سنة 751، على نهر تالاس* وهزم العرب الصينيين هزيمة ساحقة. أفرطت كلتا القوتين في توسعها، ولذا لم تكن المواجهة بينهما حاسمة أبدًا، لكن علاقات العرب والإمبراطور تانگ أصبحت الآن أكثر وضوحًا، والمرجح أكثر أن الخبرين الصينيين التاليين أُلِّفا في أعقاب هذه المواجهة:

تونگ تيِّن

سنة 801، قدّم تو يو مؤلَّفه الإداري الموسوعي تونگ تيّن إلى الإمبراطور. وقد بدأ بسنة 768 عندما كان يخدم في يانگ- چاو ضمن كادر راعيه ويّي يُوان- فو الحاكم العسكري لهواي- نان. كان تو يو مفكرًا سياسيًّا ذا ثقل كبير، وهذه المسودة الأصيلة تعاملت مع عموم تاريخ المؤسسات الإنسانية منذ أقدم العصور وصولًا إلى نهاية عهد الإمبراطور هسوان- تْسونگ (712- 756). وقد واصل عبر السنين إضافة مواد عن التطورات الجديدة المهمة، وأجزاء كبيرة من الكتاب لم يكتبها تو يو بنفسه بل اقتبِست برمتها من كتاب چينگ تيِّن لمؤلفه لْيو چيه (ت. حوالي 760)، وهو رسالة سياسية بصيغة تاريخية، ومن كاي- يُوان لي وهو مدونة طقسية رسمية، تم إكمالها سنة 732.(2)

---

(1) عن العلاقة بين الصينين ويزدجرد وسليليه انظر Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux,* 171-73; Harmatta, "The Middle Persian-Chinese Bilingual Inscription," 373-76. Gibb, *The Arab Conquest in Central Asia* يعطي وصفًا جيدًا لتقدم المسلمين نحو الشرق أوائل القرن الثامن.

* [معركة مهمة تاريخيًا لكنها تكاد تكون مجهولة، وقعت سنة 751/ 133 هـ، بين جيش العباسيين بقيادة زياد بن صالح الحارثي وأبي مسلم الخراساني والجيش الصيني بقيادة كاو شيان جيه، بالقرب من نهر تالاس (قرغيزستان حاليًا). انتهت المعركة بنصر ساحق لجيش العباسيين وأسر ما يقارب عشرين ألف جندي صيني أرسلوا إلى العراق، وكان لذلك أثره الكبير في التفاعل الثقافي بين الحضارتين. ولم تقع بعدها معركة بين الصينيين والمسلمين. المترجم]

(2) هذه الفقرة تقوم على Twitchett, *Official History under the T'ang,* 104- 107.

واحدة من الإضافات قطعة عن «البرابرة الغربيين» (هْسي جونگ)، وهي خمسة فصول تقدم تاريخًا لعلاقات الصين بهؤلاء الناس على الجبهة الغربية. وعند نهايتها بالذات، ثمة مدخل عن العرب يحتوي على فقرتين تقديميتين وجدتا أيضًا في تاريخ تانگ الرسمي (انظر المدخل التالي) وقطعة من كتاب چينگ-هْسينگ چي لمؤلفه تو هوان، والأخير كان قد أُخذ أسيرًا، وحبس في العراق لبعض الوقت قبل أن يسمح له بالعودة إلى الصين سنة 762. ولهذا، تقوم روايته على 245 تجربة شخصية، لكننا من خلال المقتطفات القليلة التي أوردها منه تو يو، لا نستطيع معرفة ما إذا كان كتابًا أو يوميات سفر:[1]

> خلال مدة حكم يونگ هْوي (650- 656) من سلالة تانگ العظيمة، أرسل العرب (تا- شيه) سفارة إلى البلاط لتقديم الإجلال. ويقال إن بلادهم تقع إلى الغرب من بلاد فارس (بۆ-سّو). والبعض يقول أيضًا، إنه في البداية كان ثمة رجل فارسي نال -كما يبدو- مساعدة روح ما للحصول على أسلحة ماضية قتل بها الناس، وبعد ذلك دعا الفرس إلى اتّباعه، وكان أن جاءه أحد عشر فارسيًا فجعلهم ملوكًا وفقًا لرتبهم بوصفهم مۆ- شاو.[2] بعد هذا قدمت الحشود ولاءها له تدريجيًا، وعلى إثر ذلك، تحطمت فارس، وسُحقت بيزنطة (فو- لين)، وكذلك المدن الهندية؛ كان العرب لا يُقهرون في كل مكان، وتَعداد جنودهم 420000، وعمر دولتهم في ذلك الوقت كان أربعًا وثلاثين سنة.[3] وعندما مات الملك الأصلي، انتقل منصبه إلى مۆ شاو الأول والآن الملك هو مۆ شاو الثالث؛[4] ولقبهم الملكي هو تا- شيه.
>
> لرجال هذا البلد أنوف كبيرة وطويلة وهم سُمر نحيفون مع شعر وجه غزير مثل الهنود؛ والنساء جميلات. وللعرب أدب أيضًا، وهو يختلف عن أدب الفرس. وهم

(1) التالي مأخوذ من Tu Yu, *T'ung tien*, CXCIII كما ترجمه Wakeman, *Western Barbarians*, 892-925. قمت بتضمين بعض إيضاحاته لكني تركت تلك المصطلحات التي لم يكن متأكدًا منها في المحاكاة اللغوية.

(2) Wakeman, *Western Barbarians*, 901-904 n. 420، يقول إن هذه الكلمة تحمل معنى "الأعلى" ولأن التلفظ القديم للاسم مو- شۆ كان موا- هسيو، فهو يقترح أنه ربما كان في الأصل محاكاة لغوية للكلمة العربية مؤذّن. لكن هذا لا يتلاءم مع السياق أبدًا، ويبدو أن المقصود بها مهاجر، وهي كلمة استخدمت في سيرة النبي لأولئك الذين تبعوه في هجرته من مكة إلى المدينة.

(3) أي في وقت السفارة، لكن هذا حدث سنة 651/ 30-31 هـ؛ انظر الهامش رقم 43 أدناه. من يرغب بالتعليقات عليه مراجعة عمل ويكمان.

(4) أي عثمان (644- 656).

يربّون الجمال والخيول والحمير والبغال والأغنام. تربتهم 246 كلها رملية صخرية لا تناسب الزراعة وتفتقر إلى الحبوب الخمسة. وكل ما لديهم للأكل هو لحوم الجمال والفيلة. وبعد سحقهم فارس وبيزنطة، عرفوا الرز والدقيق لأول مرة. وهم يعبدون روحًا سماويًا جليلًا عندهم. وقد قيل أيضًا، إن ملكهم أرسل مرة، رجالًا لأخذ سفينة محملة بالمؤن والإبحار بها. وبعدما ظلوا يبحرون لمدة ثماني سنين دون أن يصلوا إلى الساحل الغربي، رأوا صخرة مربعة الشكل وسط المحيط على قمتها شجرة ذات أغصان حمراء وورق أخضر، وعليها أقزام بطول ستة إنچات أو سبعة على شكل عناقيد. وعندما رأى هؤلاء الأقزامُ الرجالَ لم يتكلموا، لكنهم كانوا يبتسمون ويحركون أيديهم وأرجلهم، ورؤوسهم كانت معلقة بأغصان الشجرة. وإذا أمسك رجل بأحدهم ووضعه في يده فإنه يذوي ويسودّ. وقد أخذ مبعوثو الملك غصنًا وجلبوه إلى بلادهم وهو الآن في المقر الملكي العربي.

يقول كتاب چينگ- هْسينگ چي لمؤلّفه تو هوان: الاسم الآخر لعاصمتهم هو يا- چُ- لوَ (الكوفة)[1] ويسمى ملكهم مومين[2] وعاصمته في هذا المكان. الرجال والنساء جميلون طِوال، وملابسهم براقة نظيفة، وسلوكهم راقٍ. وإذا خرجت المرأة إلى العلن فلا بد أن تغطي وجهها بغض النظر عما إذا كانت ذات مكانة اجتماعية رفيعة أو متدنية. وهم يؤدون صلوات طقسية خمس مرات في اليوم، ويأكلون اللحم ويصومون، ويعدون ذبح الحيوان أمرًا جديرًا بالثناء. ويرتدون أحزمة من فضة حول الخصر، تعلق بها خناجر فضية. ويمنعون شرب الخمر ويحرّمون الموسيقى. وعندما يتنازع الناس فيما بينهم لا يلجؤون إلى القتال. وهناك قاعة للاحتفالات تتسع لعشرات آلاف الناس.[3] وكل سبعة أيامٍ يخرج الملك لأداء الطقوس الدينية، فيعتلي 247 منبرًا عاليًا ويعلِم الناس الشريعة قائلًا: «حياة البشر صعبة جدًا، وطريق الحق ليس سهلًا، والزنا خطأ، والسطو والسرقة مهما كانت يسيرة، وخداع الناس بالكلام، وتأمين المرء نفسه بتعريض الآخرين للخطر، وغِش الفقير أو اضطهاد الأدنى منزلة – لا خطيئة أعظم من كل واحدة من هذه الخطايا. وكل من يقتل في المعارك ضد أعداء [الإسلام]

(1) المرجّح أنها محاكاة لغوية لعاقولا أي الكوفة التي كانت مقر حكم العباسيين عندما وصل تو هوان إلى العراق.

(2) المرجّح أنها محاولة لمحاكاة أمير المؤمنين.

(3) أي المسجد الجامع في الكوفة.

سيدخل الفردوس. اقتلوا الأعداء وستحصلون على سعادة لا مثيل لها.»

المنطقة كلها تم تحويلها [إلى الإسلام]، والناس يتبعون تعاليمه مثل نهر في مجراه، ولا يكون تطبيق القانون إلا بالرفق، والموتى يدفنون دون إسراف في النفقات والمظاهر. وسواء داخل أسوار مدينة أو وراء بوابة قرية، لا يفتقد الناس أي شيء مما تنتجه الأرض. بلادهم مركز العالم حيث ما لا يحصى من البضائع وفير رخيص، وحيث الأقمشة الفاخرة واللؤلؤ والأموال تملأ الدكاكين، والجمال والخيول والحمير والبغال تملأ الشوارع والأزقة. وهم يقطعون قصب السكر لبناء أكواخ صغيرة شبيهة بالعربات الصينية. وكلما حلّ عيد، تقوم طبقة النبلاء بإهداء ما لا يمكن إحصاؤه من الأوعية الزجاجية والقناني والأواني النحاسية. ولا يختلف الرز الأبيض والدقيق الأبيض عما في الصين منهما، وفاكهتهم تشتمل على الخوخ وكذلك التمور التي عمرها ألف عام. اللفت عندهم صغير كروي وطعمه شهي جداً، بينما خضارهم الأخرى مماثلة لتلك التي في غيرها من البلاد. الحبة من عنبهم بكبر بيضة الدجاجة. وأكثر الزيوت العطرية تقديراً عندهم اثنان: الأول يسمى ياسمين والثاني يسمى المرّ، وأكثر الأعشاب العطرية تقديراً عندهم اثنان أيضًا.... وقد قام الحرفيون الصينيون بعمل أولى آلات حياكة أنسجة الحرير وكانوا أوائل صاغة الذهب والفضة والرسامين....»[1]

ولديهم أيضًا العربات التي تجرها الجمال والخيول. ويقال عن أصل خيولهم أنها ولدت من اتحاد التنانين والأفراس على ساحل الخليج الفارسي، ولهذه الخيول بطون صغيرة وقوائم طويلة، والجيدة منها 248 تقطع ألف لي يومياً.[2] جمالهم صغيرة وسريعة، ولها سنام واحد، ويمكن للجيدة منها أن تقطع ألف لي في اليوم. وهناك أيضًا النعام الذي طوله أربعة أقدام وأشبه بطول الجمال، وبإمكان رجل أن يركب على ظهوره مسافة خمسة أو ستة لي، وبيضه بحجم ثلاثة أرطال. وهناك أيضًا شجرة چي* التي لها ثمر يشبه تمور الصيف يمكن استعماله لصنع الزيت للأكل وعلاج الملاريا. المناخ دافئ والأرض بلا جليد أو ثلج. ويعاني الناس كلهم من الملاريا والزحار، وخلال سنة مات خمسة من كل عشرة منهم. واليوم، يسيطر العرب على أربعين أو خمسين

(1) انظر Pelliot, "Des artisans chinois à la capitale abbaside en 762".

(2) لي يساوي أكثر بقليل من نصف كيلومتر، أو ثلث ميل تقريباً.

• [أظن أن المقصود بها شجرة المشمش التي يستخرج من بذورها زيت كان يستخدم في علاج الملاريا. المترجم]

بلدًا كلها تقبلت الخضوع لهم، وهم يوزعون قواتهم لتأمين أراضيهم حتى المحيط الغربي. يقال أيضًا، إن مدينة زارانگ تبعد سبعمئة لي جنوب غرب مدينة آمل، وهؤلاء الفرس الذين لقبهم چو هم من هذا البلد. مساحة مدينتهم خمسة عشر لي مربعًا، وهم يستعملون الحديد لصنع بواباتها. وفي مدينتهم برك للملح ومعبدان بوذيان، ومقاييس أرضهم مئة وأربعين لي من الشرق إلى الغرب ومئة وثمانين لي من الشمال إلى الجنوب. وتأتي قراهم واحدة بعد الأخرى. وهناك أشجار متقاربة لدرجة أنها تلقي ظلالًا كثيفة تحيط بهذه القرى تمامًا، وثمة رمال متحركة في كل مكان. وإلى الجنوب، هناك نهر واسع يجري خلال أرضهم ويتفرع إلى بضع مئات القنوات التي تروي المنطقة كلها. الأرض خصبة وناسها نظيفون، وجدران المباني عالية وسميكة، وسوقها الكبير مستوٍ؛ فالأخشاب منقوشة والأرضيات مصبوغة فوق ذلك. وهناك أيضًا أنسجة قطنية فأخرة ومعاطف من فرو الحمل، وثمن أفضل واحد منها يقدر ببضع مئات من القطع الفضية. تشتمل الفواكه التي يتناولونها على الدراق الأحمر والتفاح البري الأبيض والخوخ الأبيض والأصفر والبطيخ، والكبير منه يسمى هْسن- چيه ويمكن لواحدة منه فقط أن تكون وجبة لعشرة أشخاص، ويُوَه- كْوا [كذا]الذي طول الواحدة منه أربعة أقدام. وتشمل خضارهم اللفت والفجل والبصل الطويل والكروي والكرنب والرز الآسيوي البري والفاصولياء الزاحفة 249 والنيلة وتان- تا [كذا] والشمار الحلو والكراث واليقطين والأعناب التي تتوفر بكثرة، وهناك أيضًا الأبقار والخيول البرية والبط والدجاج.

لديهم عرف يعتبر الشهر الخامس بداية السنة. وكل سنة يتم تبادل الهدايا من الجرار الملونة. وهناك مهرجان استحمام ومهرجان للأرجوحات. ويقيم الحاكم العربي للمناطق الشرقية الحدودية هنا، ومن هنا حتى الخليج الفارسي، يسكن العرب والفرس مختلطين. وفيما يخص طقوسهم، هم يعبدون السماء ولا يأكلون لحم الحيوانات الميتة لأسباب طبيعية أو لحم بائت. وهم يمسحون شعورهم بزيت معطر.

يقال أيضًا، إن شان كوّ (سوريا) تقع على حدود العرب الغربية ومحيطها يبلغ بضعة آلاف لي. وناسها يبنون البيوت بسقوف من القرميد، ويكدسون الصخور لبناء الأسوار. الرز والحبوب رخيصة جدًا، وهناك نهر واسع يجري شرقًا ويدخل الكوفة. والتجار يذهبون ويجيئون باستمرار، يبيعون ويشترون الحبوب. الناس طوال القامة

وملابسهم فضفاضة تشبه إلى حد ما ملابس الناسك الكونفوشيوسي. ولسوريا خمسة مناصب حكومية عسكرية لكل منها ما يزيد عن عشرة آلاف من الجنود والأحصنة. وهي من الشمال تحاذي تُرك الخزر، وشمال الخزر ترك آخرون أقدامهم تشبه تلك التي للثيران ويحبون أكل لحم البشر.

تاريخ تانگ الرسمي

عانت الكتابة التاريخية نتيجة لتفكك إمبراطورية تانگ أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر. وقد حققت سلالة تانگ في أواخر عهدها (923- 926) قدرًا من الاستقرار، لكن رغم تكليف مندوب سنة 926 من الإمبراطور مينگ- تسونگ للبحث عن سجلات، لم يكن بالإمكان كتابة تاريخ رسمي لأن هذا سيطعن في شرعية مطالبة من جاء لاحقًا بأن يكون له أصالة سلالة تانگ. ومع ظهور سلالة چِن سنة 936 زال هذا الاعتراض، 250 وفي سنة 941 أمر الإمبراطور كاو- تسو بإعداد تجميعة تاريخ سلالي كامل لأسرة تانگ. واكتمل العمل وقدّمه رئيس الوزراء ومدير التاريخ القومي، ليو هسو للإمبراطور الحازم شاو- تي سنة 945. وهذا هو (تاريخ تانگ القديم) الذي يحتوي على حوالي مئتي فصل جُمعت من حوليات أساسية (سجلات خام للمناطق والوظائف والأحداث)، ودراسات مفردة حول موضوعات معينة وسير شخصية. وبعد قرن، صدر مرسوم إمبراطوري بإعداد نسخة محررة، وكانت نتيجة هذا (تاريخ تانگ الجديد) الذي جمعه بشكل رئيس أوْ- يانگ هْسيو وقدّمه للإمبراطور سنة 1060.[1]

هناك قسم واحد من أحد الفصول مخصص للعرب.[2] وفيه الكثير مما يشترك به مع رواية تو يو في كتاب تيونگ تييْن، لكن، بإمكانه أيضًا أن يلحق به مواد أخرى. ولم يذكر حدث بعد عهد هارون الرشيد (786- 809)، ولذلك فإن الفصل ربما شهد مسودته الأولى في ذلك الزمن، لكن من المؤكد تقريبًا، أن نشاطًا تحريريًا لاحقًا قد وقع عليه. إلى ذلك، ومع أن نسختي تاريخ تانگ القديمة والجديدة، تحويان الكثير من المعلومات المتماثلة، إلا أنهما تقدمانها بنظام مختلف مع العديد من التغييرات الدقيقة في التعبير والحذوف والإضافات.

(1) وصف المصادر ومنهج التنقيح Twitchett, *Official History under the T'ang*, 191-236.

(2) ثمة أيضًا القليل من الإشارات المبعثرة إلى العرب في بقية العمل، انظر من أجلها Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux, s.v.* "Ta-che".

القسم في النسخة الجديدة محرف هنا، ورغم أن القسم الذي في النسخة القديمة لم يترجم بعد، فلا بد من الأخذ في الحسبان أن مقارنة مفصلة بين القسمين في النسختين فضلًا عن تونگ تيِّن ستكون ضرورية قبل إصدار حكم على مصادرهما عن العرب:

كانت بلاد العرب في الأصل جزءًا من بلاد فارس، الرجال ذوو أنوف مرتفعة سود البشرة ملتحين، والنساء جميلات جدًا، ويضعن الخُمر على وجوههن عندما يخرجن من بيوتهن. وهم يعبدون الله خمس مرات في اليوم. ويلبسون أحزمة فضية تتدلى منها سكاكين فضية. ولا يشربون الخمر ولا يصغون للموسيقى، ويتسع محل عبادتهم للمئات من الناس. وكل سبعة أيام، يجلس الملك عاليًا ويتحدث إلى من في الأسفل قائلًا: "أولئك الذين يقتلهم العدو سيولدون في السماء، وأولئك الذين يذبحون 251 العدو سيتلقون السعادة." لذلك هم مقاتلون شجعان. أرضهم رملية صخرية لا تصلح للزراعة، لذلك هم يصطادون ويأكلون اللحم، ويقطعون قصب السكر لبناء أكواخ تشبه العربات، ويقدمون الهدايا للوجهاء كل سنة.[1] ولديهم أحصنة رائعة ولدت من التنانين وبإمكانها أن تقطع ألف لي في يوم واحد.

في منتصف مدة عهد تا- يِّه الذي يعود لسلالة سْوي (-605 617) كان هناك فارسي يرعى الغنم على تلال (المدينة). فتكلم معه وحش قائلًا: "على الجانب الغربي من التلّ، ثمة ثلاثة كهوف في واحد منها سيوف قاطعة وحجر أسود عليه نقش باللون الأبيض يقال إن من يمتلكه سيكون ملكًا." ذهب الرجل ووجد كل شيء كما قيل له. والنقش على الحجر يقول إن عليه أن يقود تمرّدًا، لذلك جمع أتباعه معًا عند نهر هيِّن كو، وسلبوا التجار وبنوا حصنًا في الأطراف الغربية، ونصب الرجل نفسه ملكًا، ونقل الحجر الأسود إلى الحصن وعدّه شيئًا نفيسًا. وقد توجه الناس لمعاقبته وقمعه لكنهم هزموا جميعًا شر هزيمة. ومنذ ذلك الوقت صار قويًا وحطم إمبراطوريتي فارس وبيزنطة، وبهذا صار بإمكانه الوصول إلى كميات وافرة من الدخن والقمح، وغزا الهند وبلادًا أخرى. وكان له جيش ضخم من أربعمئة ألف جندي فخضعت له أراضي سمرقند وطشقند، وتشمل أراضيه منطقة من عشرة آلاف لي. ووصلوا من ناحية الشرق إلى (أراضي قبائل) التورگش؛ ومن ناحية الجنوب الغربي كان

---

(1) Behbehani, "Arab-Chinese Military Encounters," 94، يربط بين جزئين من الجملة: "... يجلبونهم إلى الوجهاء كل سنة" وفي هذه الحالة "الأكواخ التي تشبه العربات" المصنوعة من قصب السكر يحتمل أنها نوع من الحلويات.

البحر حدّهم.[1]

252 في السنة الثانية من مدة حكم يونگ- هْوي (651)، أرسل ملك العرب كان- ميمومونيّ[2] أول مبعوث إلى البلاط الصيني يحمل هدايا التبجيل، ويقال إن ملوك بلاد العرب قد سيطروا على الحكم منذ 34 سنة، وإن هذا الملك كان الثاني.[3] وفي بداية مدة حكم كاي- يوان أُرسِل مبعوث آخر، مع هدية من الخيول والأحزمة الرائعة. وأمام الحضور، وقف المبعوث ولم يقم بالانحناء إجلالًا للملك. وكان الموظفون المدنيون على وشك التشكيك في قصده، لكن الموظف الأعظم چانگ- شو قال إن الأمر كان اختلافًا في العادات، وأن الحرص على مراعاة الشعائر الخاصة بشخص ما، لم تكن تُعدّ جريمة، لذا سامحه الإمبراطور هْسوان- تْسونگ. وحين أراد المبعوث أن يغادر، قال إنهم في بلاده لا يعبدون إلا الله وإنهم لا يحنون عند رؤيتهم للملك. وفي السنة الرابعة عشرة (من مدة حكم كاي- يوان= 726) أُرسِل مبعوث آخر، اسمه سليمان مع هدايا من منتجات بلاده المحلية، وقد قام بالانحناء، ومُنح رداء أحمر وحزامًا.

يقال إنه كان من ضمن العرب قبيلة تسمى كو- ليِّه (المحتمل أنها قريش) ذات زعامة متوارثة، وكان أبناؤها يعرفون بأنهم العرب بيض الملبس. وتألفوا من عائلتين؛ پيِّن- ني- مو- هْوان (بني مروان) وپيِّن- ني- هْسي- شين (بني هاشم) ومنهم رجل ذكي شجاع اسمه مؤهوْمؤ (محمد) اختاره الناس حاكمًا لهم فوسع ممتلكاته وجعلها منطقة ذات ثلاثة آلاف لي وفتح بلدة هسيا- لا. وكان الحاكم الرابع عشر مؤ- هوان (مروان) الذي قتل أخاه إي- چي (يزيد) وتسنم العرش. وكان قاسيًا جدًا فسخطت رعيته عليه بسبب ذلك، فخطط شخص من مدينة مولو في هو- لؤ شان (خراسان) يسمى پينگ- پؤ- سي- لين (أبو مسلم) للإطاحة بمروان. وأعلن للناس أن على كل

(1) يكمل هسين تانگ شو بوصف لعرق موجود في البحر يدعى پؤ- پا- لي وهو ليس موجودًا في چيو تانگ شو. الأخير يتضمن اكتشاف شجرة وأقزام على أغصانها موجود في تونگ تيِّن (اقتبس أعلاه)، وهذا ليس موجودًا في هسن تانگ شو.

(2) المرجح جدًا أنها محاولة محاكاة لغوية لـ «أمير المؤمنين» كما قال Mason, "The Mohammedans of China," 66.

(3) التاريخ يقترح عثمان؛ من أجل فكرة أنه كان الملك الثاني وأن أبا بكر كان لديه مهمة أخرى انظر Crone and Hinds, *God's Caliph*, 111-13. هذه الغرابة وحقيقة أن سنة 34 هـ ليست سنة 651 ذكرهما "The Mohammedans of China," 66.

من يسانده أن يرتدي ملابس سوداء. وسرعان ما جمع جيشًا من بضعة آلاف رجل وذبح مروان. واختير أ- پوّ- لا- پا (أبو العباس) من عائلة بني هاشم ملكًا ومنذ هذا الوقت صاروا يعرفون بالعرب سود الملبس. وبعد موته، اعتلى أخوه أ- پو كونگ- فوّ (أبو جعفر) العرش. وفي أول مدة عهد چيه- تىّ (756)، أرسل الملك سفارة إلى الصين. وقد استعاد الإمبراطور عاصمتي الصين[1] بمساعد جيش (الخليفة). وخلف أبا جعفر مي- تي (المهدي) وتبعه أخوه الأصغر هوّ- لون (هارون). وخلال مدة حكم چين- يوان (785 - 805) بدأ العرب سود الملبس حربًا ضد التيبت، وكان التيبتيون يضطرون كل سنة لإرسال جيش ضد العرب. ولهذا نعمت الحدود الصينية بسلام أكثر. وفي السنة الرابعة عشرة من مدة حكم چين- يوان (798) أرسل العرب ثلاثة سفراء إلى البلاط الصيني.[2]

تْسىّ- فو يوان- كْويّي

حين حقق أباطرة سونگ الأوائل الاستقرار والوحدة للصين، حاولوا أن يمارسوا حمايتهم على النخبة المثقفة، ولذلك، 254 رعوا سلسلة من التجميعات الرسمية العظمى وهي المشاريع الأدبية الكبرى التي عرفت فيما بعد بـ "الكتب الأربعة العظيمة لسلالة سونگ"، وكان الرابع منها وهو تْسىّ- فو يوان- كْويّي عبارة عن ملحق، وهو موسوعة تاريخية ضخمة أمر بإعدادها چين- تسونگ سنة 1005 واكتملت سنة 1013، وتتوزع على ألف فصل وتغطي كل مسار التاريخ حتى نهاية السلالات الخمس سنة 960. وثمة ضمن المعلومات الوفيرة، قائمة مفيدة للسفارات إلى بلاط سلالة تانگن والكثير منها أرسله العرب في المدة 715- 751، وكانوا عادة ما يأتون لتقديم الهدايا أو حضور احتفال السنة الجديدة، وجاء كثير [من

---

(1) يشير هذا إلى تمرد قاده شخص يدعى لو- شان، استولى على العاصمتين لوّ- يانگ وچانگ- آن واضطر الإمبراطور هسوان- تسونگ إلى الهرب. وبمساعدة مرتزقة من ضمنهم عرب استعاد ابنه سو- تسونگ (756- 762) العاصمتين، ثم سحق خليفته تاي- تسونگ (762- 779) التمرد أخيرًا. (انظر Mason, "The Mohammedans of China," 67.

(2) أوّ- يانگ هسيو، هسين تانگ شو 6262-64, CCXXIb (هذا النص يستمر بملحق إثنو- جغرافي طويل، لكن ليو هسو، چيو تانگ شو 5315-16, CXCVIII، يتوقف هنا). ترجمة الفقرات الثلاث الأولى من Mason, "The Mohammedans of China," 66-69، وترجمة الفقرة الأخيرة من Bretschneider, *The Knowledge Possessed by the Ancient Chinese of the Arabs,* 6-10. انظر أيضًا Behbehani, "Arab-Chinese Military Encounters," 93-98.

السفراء] من حكام وسط آسيا يطلبون المساعدة ضد العرب.[1]

(1) وصف العمل Twitchett, *Official History under the T'ang*, 117-18. عن ملاحظاته ذات الصلة بالعرب انظر Chavannes, "Notes additionnelles sur les Tou-hiue occidentaux," *s.v.* "Ta-che;" Gibb, "Chinese Records of the Arabs in Central Asia;" Behbehani, "Arab-Chinese Military Encounters," 75-77 n. 55.

الجزء الثاني (ب)
مصادر ذكرت الإسلام قصدًا



الفصل الثامن

تنبؤات النهاية والرؤى[1]

جاءت الكتابات الأولى التي تعاملت قصدًا لا عرَضًا، مع التحدي الإسلامي، على شكل تنبّؤات بنهاية العالم. وهي تؤلف مشروعًا معرفيًا معزّيًا، ومحاولة لجعل وضعٍ صادمٍ ما أمرًا ذا معنى ويمكن تحمله، ليس الاضطهاد الثقافي والسياسي من سلطة أجنبية فحسب، بل المعاناة المتأصلة في الوجود اليومي؛ ولذلك، تبقى هذه التنبؤات ذات شعبية بعد مدة طويلة من مرور الأزمة الأصلية. إلى ذلك، تؤدي تنبؤات النهاية وظيفة أخلاقية، فهي مناشدة للمؤمنين ألا يضعفوا في مواجهة اختبارات الحاضر، بل يتشبثون بالخلاص الوشيك.

تأخذ نصوص كهذه شكل النبوءات أو الرؤى المستقبلية، وتعزى عادة إلى شخصية من الماضي معروفة بالورع و/ أو المعرفة، تُصوَّر على أنها ترى فعلًا، "ما سيعانيه البشر في الأزمنة الأخيرة،" وهي أداة تزود التوقع بالسلطة والآنية، وثيمتها الأساسية هي الصراع الأزلي بين أتباع النور وخُدّام الظلام، وبين مملكة الرب وعالم الشيطان، وهي الدراما التي وصل إلينا منها 258 الاستعمال المفرط لخزين الصور والاستعارات المتعلقة غالبًا بالحيوانات وعدد من الكائنات السماوية، والكثير منها، له أصوله في الكتاب المقدس والميثولوجيا اليونانية

(1) من أجل توضيح مجال هذا الجنس الأدبي وتنوعه انظر المجلد 14 من مجلة Semeia وHellholm, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (تتضمن الطبعة الثانية فهرسًا ملحقًا في الصفحات 795-825). هناك مقدمة عامة جيدة يقدمها Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 1-32 وانظر المدخل عن "التنبؤ بنهاية العالم" في الفصل الأول أعلاه لمناقشة انتشار الأدب التنبُّئي في الشرق الأوسط في القرنين السابع والثامن. لن أقوم هنا بمحاولة لفصل النصوص إلى أصيلة ومشكوك في نسبتها كما في الفصول الأخرى، ذلك أن كل الأمثلة هنا حتى لو كان بعضها يخص زمنًا لاحقًا، تتضمن عناصر من نبوءات أُلِفت في حقبتنا.

والشرق أوسطية. والنتيجة هي انتصار قوى الخير على قوى الشر وابتداء الحقبة المسيانية. لكن داخل هذه الحدود، ثمة الكثير مما هو ممكن من التنويعات في الصياغة.

يبشر عدد من العلامات والأحداث بحلول الألفية، وأولها، رغم تمثيلها على أنها لم تأت بعد، علامات أو أحداث من عصر الكاتب نفسه. ولذلك فإن الكاتب يحصل على ثقة القارئ بأن النهاية قريبة حقًّا، وأن التنبؤ بما سيأتي حقيقي. ويتوقف تاريخ التنبؤ بالنهاية على ما إذا كان بإمكان المرء أن يدرك الإشارات المعاصرة له وأن يميز النقطة التي عندها يتوقف ذكر هذه الإشارات، ويميز إرهاصات التاريخ الأخروي. يعيق هذه المهمة استعمال التخيلات المبهمة والتلميحات الغامضة، وإقحام مخزون الأحداث المعاصرة مثل الطاعون والغزو والحكم الاستبدادي، والتلاعب المتقن الذين يقع بين الواقع التاريخي والخيال الديني، والأخير يطغى على الأول ويشكّله. التوقعات حول ما يجب أن يحدث عشية النهاية كما هو معروف من أعمال الماضي الموثوقة المتنوعة، لها تداعيات على رواية المتنبّئ لما يحدث. إلى ذلك، كانت النصوص يعاد العمل عليها باستمرار، ويجري تحديث نبوءاتها وتكييف أسلوبها وأفكارها الأساسية للأوضاع المتغيرة. لكن رغم أن فائدة التنبؤات بالنهاية في إعادة بناء الأحداث محدودة، والمرء يحتاج على وجه الخصوص، إلى معرفة السياق التاريخي لكي يتمكن من تعيين موقعها وتفسيرها، تظل هذه التنبؤات مؤشرات فعالة مفرطة الحساسية، على آمال الناس ومخاوفهم وإحباطاتهم.[1]

وكردّ فعل على العرب، حققت التنبؤات هدفين؛ فهي إذ صنفتهم بكونهم أبناء الظلام، فقد استبعدتهم ومثلتهم موضوعًا للتشويه وليس للدراسة، وأن على كل من يعدّ نفسه إلى جانب الملائكة أن يقف ضدهم. ثانيًا، توضح التنبؤات بتوكيدها قرب مجيء اليوم الذي سينتصر فيه الخير، استحسان الصمود والمجازفة بكل شيء، ويجري عادة تبيين الأوصاف البشعة 259 للمصير المرعب لأولئك الذين ارتدّوا إلى الكفرة.

---

(1) انظر Alexander, "Medieval Apocalypses as Historical Sources"، الذي يبدو لي أن تصوره للنبوءات بوصفها حوليات كتبت بصيغة المستقبل، متفائل بعض الشيء.

نصوص سريانية[1]

لدى المسيحيين الشرقيين ميراث أخروي مشترك كان خلطة بسيطة لكنها قوية من مكونات أساسية قليلة. وكان الأهم انتقاء دقيق لأفكار ونبوءات من العهدين القديم والجديد، ولا سيما ممالك العالم الأربع لدانيال ووصف المسيح في إنجيل متى، الأصحاح 24 للأحداث التي تسبق مجيئه الثاني، فضلاً عن فكرة أن للأرض مدة محدودة يمكن حسابها، تتوافق مع ستة أيام الخلق، وكل يوم هو ألف سنة في نظر الرب. لكن من هذه الموضوعات والمكونات الأساسية المتشابهة، صاغت الجماعات المسيحية المتنوعة في الشرق رؤى مستقبلية ذات طبيعة مختلفة إلى حد كبير، تنوعت هي نفسها عبر الزمن إذ اتبع التمثيل طرقاً غير منظورة تؤدي إلى أوضاع غير متنبَّإٍ بها.

تنبؤات السريان بنهاية العالم في القرن السابع معنية جداً بتقديم تصور خصوصي للتاريخ، وهو التصور المستلهم بدرجة كبيرة من سفري القضاة ودانيال في العهد القديم. وكلاهما يسترسل في رسم مخطط متقن لرؤية العالم: فسِفر دانيال افترض تعاقب أربع إمبراطوريات عالمية تنتهي بقدوم المسيح الدجال ثم ابن الإنسان؛ وسِفر القضاة يرسم صورة لبني إسرائيل يجتاحهم شعب بربري مرة بعد أخرى، حين أثاروا غضب الرب بإثمهم، وأنقذهم مخلّص عندما ضمنوا شفقته عليهم بتضرعهم له. وبحلول القرن السابع، صار المسيحيون إلى استنتاج أنهم هم بنو إسرائيل، وترسخ نموذج الممالك الأربع على أنهم البابليون والميديون/ الفرس واليونانيون والرّومان، وهم المملكة المسيحية الأخيرة التي ستدوم حتى المجيء الثاني للمسيح.[2] لكن العرب تحدّوا هذه النظرة، مدّعين أنهم شعب الله المفضل لديه، وسخروا بنجاحاتهم العسكرية، من خيلاء بيزنطة ومنعتها. وقد استدعت الحاجة إلى إدخال العرب في كتابة التاريخ التنبؤي، مع الاحتفاظ بموقع 260 التفوق للمسيحيين، الكثير من الإبداع والبراعة، ومنتوجاً أكثر خيالية، كان منه شخصية الإمبراطور الأخير، وهو حاكم مسيحي مثالي في صورة الإسكندر الأكبر وكوّنستانتين وجوّفيان، سيأتي لطرد العرب وينصر

(1) النصوص التي نوقشت هنا تظهر في مسح Brock, “Syriac Sources for Seventh-Century History,” 33-36.

(2) انظر de Boer, “Rome, the ‘Translatio Imperii’ and the Early Christian Interpretation of Daniel II and VII”، مع تعديلات Casey, “The Fourth Kingdom in Indicopleustes and the Syrian Tradition”.

الإيمان ويبشر بقدوم الألفية.(1)

نبوءة مار أفرام السرياني

أول نبوءة سريانية ظهرت في العصور الإسلامية مؤلَّف قصير عنوانه "موعظة السيد المقدس أفرام عن النهاية والاكتمال والقضاء والانتزاع وعن گوگ وماگوگ والمسيا المزيف." هذه النسبة إلى الكاتب ومؤلّف التراتيل من القرن الرابع أفرام السرياني مشكوك فيها، كما يشير إلى ذلك إدراج قسم عن العرب يبدأ هكذا:

> ستنهض أمة من الصحراء، ذرية هاجر خادمة سارة، الذين يتمسكون بعهد (قيْاما) إبراهيم زوج سارة وهاجر. وقد أوقظوا ليأتوا باسم رام (دكرا) رسول ابن الجحيم. وستكون هناك علامة في السماء كما قال ربنا في إنجيله (متى 24: 30) ... وسينتشر النهابون (شبّايِن) في الأرض، وفي الوديان وعلى قمم الجبال ويستعبدون النساء والأطفال والرجال كبارًا وصغارًا... (الكثير من الوصف العاطفي للقتل والنهب والاستعباد يأتي بعد هذا) ... وسيشقون الطرق في الجبال والممرات في الأودية، ويسلبون كل شيء حتى أقاصي الأرض ويستولون على المدن. ستخرب البلاد، والجثث ستغطي الأرض. وكل الناس سينحنون أمام النهّابين. وما إن يكون الناس قد عانوا طويلًا على الأرض، ويأملون بأن السلام سيأتي الآن، سينتزع النهابون الجزية، والكل سيخاف 261 منهم حقًا. سيزيد الظلم على الأرض ويحجب السحب، ويزداد الشر صفاقة في الخلق ويرتفع إلى السماء دخانًا.(2)

هذا تذكير بـ"نهاية الأيام"، علامته إطلاق سراح الحشود الشمالية التي سجنها الإسكندر، سيتلو بسرعة إعادة تأسيس الإمبراطورية الرّومانية، ومجيء المسيح الدجال وإينوك وإلياس،* وأخيرًا مجيء نهاية الزمان نفسها. رأى بوسيّه أن القسم الخاص بالعرب إكمال داخليّ لنص

(1) عن استلهام هذه الشخصية انظر Reinink, "Die syrischen Wurzeln der mittelalterlichen Legende vom römischen Endkaiser", والمؤلف نفسه، "Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen End-kaiser"; ذو صلة أيضًا "Kazhdan, "Constantine imaginaire.

(2) Ps.-Ephraem, *Sermon on the End of Times*, 61-62 (= Suermann, 15-17).

* إينوك وهو بالعبرية أنوش وبالعربية أنس أو أنس الله، نبي توراتي ورد ذكره في سفر التكوين 5: 42، حيث ذكر أنه مشى مع الله ولم يعد لأن الله أخذه، كما ورد اسمه في إنجيل لوقا 3: 3 والرسالة إلى العبرانيين 11: 5 ورسالة يهوذا 1: 14- 15، وهو النبي إدريس عند المسلمين الذي ذكر في القرآن مرتين، ويذكر المفسرون أن الله رفعه إلى

مختلف يعود إلى القرن الرابع أو حتى أقدم، ، إذ بدا له على الأغلب، ألا علاقة له أبدًا ببقية العمل.[1] لكن الروابط يمكن إيجادها: فالصراع الذي وصف في النص بين الرّومان والآشوريين قد يكون مقصودًا به الحروب البيزنطية الفارسية أوائل القرن السابع و"ضجيج المضطهدين" يمكن أن يكون اضطهاد الخلقيدونيين للمّونّوفيزيتيين في ثلاثينات القرن السابع الذي اهتم العرب بتهدئته. لذلك من الصعب التأكد مما إذا كنا هنا بإزاء إدخال وضع جديد في مواد قديمة أو تنقيح مواد قديمة لتناسب وضعًا جديدًا.[2]

وبشأن العرب الغزاة، هناك القليل من الاهتمام بطبعهم ودوافعهم. فهم لم يأتوا لأسبابهم الخاصة، بل استجابة "لضجيج المضطهدين." وهم يمثلون دورهم التوراتي المألوف كنسل لإبراهيم من جاريته هاجر، وذلتهم وتخلفهم تؤكدهما حقيقة أنهم ما زالوا يتمسكون بعهد إبراهيم أي الختان (قارن بـ: سفر التكوين 17: 9- 15، 23- 27)، الذي تحرر منه المسيحيون لأنهم نسل المرأة الحرة (رسالة بولس إلى أهل غلاطية 5: 1- 6). تمييز العرب بأنهم خدم رسول ابن الجحيم ليس له نظير في الكتاب المقدس، لكن أن يكون للمسيح الدجال نذير، أمر افترضه كتّاب معاصرون وقدامى.[3] والإفادة الإيجابية الوحيدة عن 262 العرب رغم أنها من غير المرجح أن المؤلف قصد أن تكون هكذا، هي ذكر بنائهم الطرق والممرات، مما يوحي بتنظيم أكبر من مجرد الغزو. وفي بقية القطعة، يصور العرب بأنهم مجرد

السماء ربما تأثرًا بما ورد في التوراة. والآخر وهو بالعبرية إيلياهو وبالإنجليزية إلايْجا وبالعربية إلياس (وورد اسمه هكذا في القرآن مرة واحدة) وعند المسيحيين الشرقيين إيليا، نبي توراتي ورد ذكره في سفر الملوك الثاني 2: 11 أن عربة نارية تجرها خيول من نار نزلت من السماء ففصلت بينه وبين صاحبه النبي أليشع (اليسع في القرآن) ورفعته عاصفة إلى السماء. وفي التراث المسيحي عمومًا وبعض تفسيرات أشراط الساعة الإسلامية، ثمة ذكر لنزولهما من السماء آخر الزمان لقتال المسيح الدجال. المترجم]

(1) Bousset, "Beiträge zur Geschichte der Eschatologie," 116متبوعا بـ ;Suermann, *Geschichtstheologische Reaktion*, 111-12.

(2) Reinink, "Pseudo-Ephraems 'Rede über das Ende'"؛ يعلل الحالة الأخيرة ويستشهد بكل النصوص الأقدم. أورد بعض المناقشة أيضًا McGinn, *Visions of the End*, 60.

(3) استُخدم المصطلح أولًا للآريين، ثم في حقبتنا لليهود ومحطمي الأيقونات فضلًا عن محمد (انظر Sahas, *John of Damascus on Islam*, 68-69). في عشرينات القرن السابع، استخدم أنتيوخوس وهو راهب في دير سابا، المصطلح (*prodromos tou antichristou* = *سلف المسيح الدجال*) لأثناسيوس البطريرك اليعقوبي لأنطاكية (*Pandecta*, *PG* 89, 1844B-C, Homily no. 130).

نهّابين، ووصفت أفعالهم بتعبيرات حيوية ومفصلة بعناية:

يأخذون الزوجة من زوجها الذي يذبحونه كالخروف، ويرمون بالطفل بعيدًا عن أمه ويأخذونها سبية، والطفل يصرخ وهو على الأرض والأم تسمع، لكن ماذا بوسعها أن تفعل؟ ثم يوطأ تحت سنابك الخيل وأخفاف الجمال وأقدام المشاة... ويفصلون الأطفال عن أمهم كما تفصل الروح عن الجسد، وهي تنظر إذ ينتزعون أحبتها من حضنها، اثنان منهما سيذهبان إلى اثنين من السادة، وهي نفسها ستذهب إلى سيد آخر. أطفالها يبكون منتحبين وعيونهم ساخنة بالدموع، وهي تلتفت إلى أحبتها والحليب يدر من صدرها: "اذهبوا بسلام يا أعزّائي، وعسى أن يصحبكم الرب."[1]

التركيز على القتل والاستعباد وغياب الإشارات إلى أفعال الحكم المستبد وراء فرض الضرائب، جعل الباحثين يختارون تاريخ هذا المؤلَّف بعد الأول الذي تكلم عن الفتوحات بوقت قصير، أي حوالي سنة 640.[2] لكن أخذ العرب أعدادًا كبيرة من الأسرى، ظلت ذكراه حية لدى غير المسلمين وأثر على حياتهم بالتأكيد، حتى القرن الثامن.[3] إلى ذلك، توحي إفادة الكاتب التي وردت أعلاه "وما إن يكن الناس قد عانوا طويلًا على الأرض، ويأملون بأن السلام سيأتي الآن، 263 سينتزع الغزاة الجزية،" بأن الفتوحات كانت قد شارفت على نهايتها وأن حقبة هدوء ستعقبها، وربما كان المقصود بذلك عهد معاوية أو الحرب الأهلية العربية الثانية. وإذن، أيمكن أن يشير فرض الضرائب إلى تحديثات عبد الملك المالية سنة 692، وشق الطرق والممرات ذو علاقة بالنشاطات الشهيرة لهذا الخليفة في هذا المجال؟[4] هذه فرضية مغرية، لأن نبوءة مار أفرام يمكن تفسيرها عند ذلك بأنها رد على توكيدية الإسلام مثل النبوءات المتنوعة الأخرى التي ألفت أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن، لكن يصحّ أن هذا النص أقل تفصيلًا بكثير في جدله من معاصريه

---

(1) Ps.-Ephraem, *Sermon on the End of Times*, 62 (= Suermann, 17-19).

(2) لذلك ذُكرت مصادر نولدكة وساكور وكنوسكو لدى راينك "Pseudo-Ephraems 'Rede über das Ende'," 456، الذي يثبت (نفسه 455- 462) أن النص لا بد أنه كتب بعد سنة 640 (فتح شمال سوريا وبلاد النهرين) وقبل سنة 683 (لا إشارة إلى الحرب الأهلية العربية الثانية).

(3) انظر المدخلين عن «أنستاسيوس السيناوي» و «يوحنا بن الفنكي» في الفصل الثالث والخامس أعلاه على التوالي، والمدخلين التاليين في هذا الفصل.

(4) انظر الملحق ح، الرقم 3 أدناه. أنا مدين بهذا الاقتراح للدكتور لورنس كونراد Lawrence Conrad.

الافتراضيين.

نبوءة ميثوديوس المنحولة

يذكر المسيحيون ومثلهم المسلمون عهد معاوية بأنه زمن سلام وازدهار، لكن الهدوء لم يدم بعده طويلًا.[1] فالحرب الأهلية العربية الثانية (683- 692) والطاعون والمجاعة المدمران (686- 687) أنذرت بعدد من سني الاضطراب، التي بدورها أثارت المخاوف والآمال بنهاية العالم. يقول يوحنا بن الفنكي وهو شاهد على هذه الأحداث، إنه يدرك "أن نهاية العصور قد حلت وفقًا لنا... ها هي المجاعات والزلازل والطواعين؛ وشيء واحد فقط، ينقصنا: مجيء المسيح الدجال."[2] وفي السنة نفسها شعر يعقوب الرّهاوي بضرورة أن يترجم ميثاق ربنا يسوع المسيح من اليونانية إلى السريانية وهو تجميعة من القوانين الكنسية تم التقديم لها بوصف لـ "نهاية الأزمنة."[3] 264

وبإزاء هذه الخلفية، كانت نبوءتنا السريانية الثانية المنسوبة لميثوديوس أسقف أولمبوس (ت. 312) التي قام بتأليفها على الأرجح مؤلف مَلْكي أو مونوفيزي شمالي بلاد النهرين حوالي سنة 690 قريبًا جدًا من نهاية السبعين سنةِ حكمِ المخصصةِ للعرب.[4] وهي كما تخبرنا

(1) John bar Penkaye, 146/175 (tr. Brock, 61): "ازدهر العدل في عصره وحلّ سلام عظيم في البلاد الخاضعة له؛" Lewond, IV (tr. Arzoumanian, 54): "كان ثمة سلام دائم في عهده." Ps.-Samuel of Qalamun (*Apocalypse*, 378/394), ps.-Pisentius of Qift (*Letter*, 302/446) and Baḥira (Syriac), 217/217 and 238, تكلموا عن حقبة من السلام التام بين المسيحيين والمسلمين. وفيما يخص المسلمين، كان ذلك زمن إذ "يكثر المال فيكم" (نعيم بن حماد، الفتن، الورقة 8 أ).

(2) John bar Penkaye, 165/192-93 (tr. Brock, 72).

(3) يُزعم أن العمل «ترجمه يعقوب المتواضع من اللغة اليونانية إلى السريانية سنة 998 للإغريق.» ويوحي تحديد هوية يعقوب هذا بيعقوب أسقف الرُّها إتقان هذا الأخير لليونانية واهتمامه الشديد بالقوانين الكنسية وزمن وجوده في المنصب (684- 688). انظر Drijvers, "The Testament of our Lord"، الذي يثبت أن المدونة القانونية مجرد ترجمة، لكن أن يكون يعقوب قد أضاف القسم التنبئي بنفسه، فالإشارات داخل النص أكثر غموضًا من أن تسمح بتوكيد ذلك.

(4) Ps.-Methodius, *Apocalypse*, X.6, XIII.2, XIII.4 (وفقًا لمخطوطة الفاتيكان سر. 58). Baḥira (Syriac), 211/213, 211/236، فيها أيضًا "عشر سباعيات من السنين،" لكن نسخة ماردين المنقحة لمنحولة ميثوديوس السريانية والترجمة اليونانية وبحيرا (العربية) 261/ 131، 264/ 134 فيها "سبع سباعيات من السنين،" أي 49 سنة (انظر أيضًا الملحق ج، ملاحظة 19 أدناه). وقد استخدم هذا دليلًا على تاريخ أقدم للتأليف من بعض العلماء

مقدمتها رسالة "عن تعاقب الملوك ونهاية الزمن... عن الأجيال والملوك وكيف تعاقبوا نزولًا من آدم حتى اليوم." والمؤكد أننا سنؤخذ في رحلة عبر ست ألفيات من التاريخ حتى "الألفية الأخيرة أي السابعة، التي سيتم فيها استئصال مملكة الفرس وسيخرج من صحراء يثرب" أولاد إسماعيل الذين استدعاهم الرب " ليكونوا تأديبًا لا رحمة فيه،" وعقابًا على الفسق غير المسبوق الذي سقط فيه المجتمع المسيحي. ولإنجاز مهمتهم، سيرتكب العرب أشنع الفظائع ضد المسيحيين: "الاستعباد والذبح وفرض الجزية حتى على الموتى الذين يرقدون تحت الأرض، ولن يرحموا المريض ولن يعطفوا على الضعيف وسيسخرون من الحكيم، ويستهزئون بالمشرعين والعارفين، وتهلك الحيوانات والمواشي، وتُقطع أشجار الغابات وتدمر أجمل نباتات الجبال.[1] 265 والمدن الغنية سيجري تدميرها. وسيجعلون من الأثواب المقدسة ملابس لهم ولأولادهم، ويربطون دوابهم في مقامات الشهداء ومدافن القديسين." وجسامة الرعب تشرحها حقيقة أن "الحكام البرابرة ليسوا بشرًا بل أبناء الدمار ويسعون إلى الدمار."[2] وغرض الرب من السماح بحدوث كل هذا للذين يفضلهم، غربلة القمح من التبن. "فليس كل من هو من إسرائيل إسرائيلي" كما يقول المؤلف مستشهدًا برسالة بولس لأهل رومية، 9: 6، وبالتأكيد، "عدد كبير من الذين هم أبناء الكنيسة سينكرون إيمان المسيحيين والصليب المقدس والأسرار المانحة للحياة. ودون إكراه وآلام وضربات، سينكرون المسيح ويضعون أنفسهم على حد سواء مع الكفرة، وينفصلون عن جمهور المسيحيين من تلقاء أنفسهم،" وأسوأ المسيحيين هم الذين سيتم تصديقهم ويحتلون الرتب العالية، بينما "سيكون الجديرون بالثقة ورجال الدين والحكماء والطيبون محتقَرين."[3]

(انظر Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 24-25) لكن التبديل يمكن تفسيره بسهولة بأنه تفضيل لرقم أكثر جاذبية متسق مع الألفية السابعة. لاحظ أن الفكرة الشائعة بين المسلمين أن حكمهم سينتهي بعد سبعين أو إحدى وسبعين سنة (Bashear, "Muslim Apocalypses and the Hour," 88; ابن هشام، 377-378، المقدسي، البدء والتاريخ 2: 156)، وكان هذا معروفًا أيضًا لدى المندائيين (Lidzbarski, *Ginzā*, 414,416). ثمة مناقشة موجزة لمنحولة ميثوديوس لدى McGinn, *Visions of the End*, 70-76، وأخرى مفصلة قام بها Reinink في مقدمته لترجمة النص (انظر تحت منحولة ميثوديوس في الفهرس أ أدناه).

(1) Kedar, "The Arab Conquests and Agriculture," 7-8، أورد هاتين النبوءتين الأخيرتين في مناقشته التأثيرات الشريرة للغزو العربي على الزراعة. وهما تبدوان دقيقتين، لكن قد يكون الافتقار إلى احترام خليقة الله مقصودًا.

(2) حملة العرب العنيفة وُصفت في ps.-Methodius, *Apocalypse*, XI.

(3) الردة موضوع للمصدر نفسه، XII.

ثم تأتي سباعية* السنين العاشرة والأخيرة، وسيعاني المسيحيون من شظف عيش واضطهاد وقمع أعظم بكثير، "بينما يستمتع هؤلاء الطغاة بالطعام والشراب والراحة، ويتبجحون بانتصاراتهم... ويلبسون مثل العرسان ويزينون أنفسهم مثل العرائس ويجدّفون قائلين: 'أليس للمسيحيين مخلّص؟'" لكن فجأة "سيخرج ملك اليونان عليهم بغضب عظيم،" ويجعل العرب يعانون مئة ضعف عما ابتلوا به المسيحيين. "سيكون فرح فوق الأرض كلها، ويعيش البشر بسلام عظيم، والكنائس ستجدد ويعاد بناء المدن ويعفى الكهنة من الضرائب." هذا "السلام الأخير" ستعطله هجمة من شعوب الشمال وظهور المسيح الدجال. وحالما ينكشف هذا الأخير، سيصعد ملك اليونان ويقف على الجلجثة، وسيوضع الصليب المقدس في ذلك المكان الذي كان قد انتصب فيه عندما حمل المسيح. وسيضع الإمبراطور الأخير تاجه على قمة الصليب المقدس و 266 يمد يديه إلى السماء ويسلم المملكة للإله الآب."[1]

يوضح هذا المقطع الأخير من النبوءة اهتمامات مؤلفه الرئيسة، فهو يريد بوضوح، أن يدافع عن التصور التقليدي للتاريخ الذي قدّر فيه للإمبراطورية البيزنطية أن تدوم حتى نهاية العالم وتعيد الملكية إلى مالكها الإلهي.[2] خُصص أربعة فصول من النبوءة (7- 10) لتكرار مخطط دانيال للإمبراطوريات الأربع والتأكيد على أن روّما المسيحية هي الأخيرة: "إذ من تكون السلطة أو المملكة أو الأمة تحت السماء، القوية بما يكفي لتغلب سلطة الصليب المقدس العظيمة التي التجأت إليها مملكة اليونان التي هي مملكة الرّومان؟" وللحفاظ على هذه النظرة، كان على المؤلف أن يثبت أن حكم المسلمين مجرد ظاهرة مؤقتة، وهذا ما يحاول فعله بطرق مختلفة. فيشبه عمدًا، نهب إسماعيلي الألفية الخامسة (الحروب المديانية

---

* [في الأصل week = أسبوع، لكن يتضح من هذا المدخل وعندما يتحدث المؤلف عن نبوءة بحيرا أدناه أن المقصود بالأسبوع مدة من سبع سنين، فترجمتها بسباعية، ولهذا يكون معنى سباعية السنين العاشرة هنا بين الثلاثة والستين والسبعين سنة، وهكذا. المترجم]

(1) نفسه، XIII.2-6 (محن السباعية العاشرة)، XIII.11-13 (ملك اليونان)، XIII.14-17 (السلام الأخير)، XIII.18-21 (الشعوب الشمالية)، XIV (المسيح الدجال وملك اليونان).

(2) أوضح هذه النقطة Martinez, “The Apocalyptic Genre in Syriac,” 341 ("الاستجابة للأزمة في الفهم التقليدي للتاريخ")، و Reinink, “Ps.-Methodius: a Concept of History,” 149-87.

في سفر القضاة الأصحاحات 6- 8)[1] بالاضطراب المعاصر لكي يؤكد أن العرب مثلما في ذلك الوقت تمامًا، غزوا كل الأمم لكنهم طُردوا بعد ستين عامًا، وكذلك الأمر الآن، فعند نهاية سباعيات السنين العشر "ستغلبهم مملكة الرؤمان ويخضعون لها لأنها ستنتصر على كل الممالك ولن يغلبها أي منها لأنها تمتلك حقًّا، السلاح الذي لا يُقهر، ويهزم الكل."[2] إلى ذلك، لا يتكلم المؤلف أبدًا عن مملكة الإسماعيليين بل عن "تأديب أبناء إسماعيل" فحسب؛ فليس لديهم مبرر خاص بهم، بل هم مجرد أداة لغضب الرب. وكان الدليل وضع تنقيح للصيغة الدانيالية 267 لتشمل [مملكة]المسلمين بأنها واحدة من الممالك الأربع. لكن الكاتب وهو غير قادر على القبول ولا راغب في تصور إعادة تنظيم جذرية كهذه لنظرته للعالم المنتصر، آثر إعادة إيضاح قوية للنظرية التقليدية محسّنةً بفكرة مبتكرة عن مخلص مثل الإمبراطور المسيحي الذي سيطرد العرب في أية لحظة ويرحب بحكم الربّ على الأرض.

كان المحفز على إثارةالمشاعر التنبّئية نجاحات الإسلام وقطعيته في المجال الديني كما في المجال السياسي.[3] فبما أن المسلمين قد فتحوا العالم، فإن بإمكانهم البرهنة بشكل مقنع، أنهم قد صاروا شعب الله المختار وأنه "لا مخلّص للمسيحيين."[4] هذا التعبير سبق مباشرة، توسط الإمبراطور الأخير، ومن التقريع المسهب في نبوءة ميثوديوس للمرتدين عن المسيح، يمكننا أن نستنتج أن التعبير كان مزعجًا. والمؤلف يقلل من حدة المأزق بذكاء، من خلال تصوير الارتداد بأنه جزء من خطة الرب، وكشف للجبان والمتردد: "لأي سبب يدير الرب نظره عن مساعدة المؤمنين حتى يتوجب عليهم تحمل هذه الفجائع؟ كي يتم اختبارهم وينفصل

---

(1) ذُكر المديانيون والإسماعيليون معًا في سفر التكوين، 37: 25- 28، وسفر القضاة 8: 22- 28؛ قام بتحديد الاثنين جوزيفوس فلافيوس ثم الكتّاب المسيحيون (مثل Jerome, *Commentary on the Prophet Ezekiel* 8.XXV, (*PL* 25, 233C.

(2) غزو الإسماعيليين في الألفية الخامسة عالجته ps.-Methodius, *Apocalypse*, V عن استعمالها المجازي، انظر Reinink, "Ismael, der Wildesel in der Wüste".

(3) Reinink, "Ps.-Methodius: a Concept of History," 178-87، يشير إلى تزامن إعادة عبد الملك تثبيت حكم العرب، وفرض الضرائب والإصلاحات المالية وإكمال قبة الصخرة، كلها سنة 72 هـ/ 691- 692، بوصفها على الأرجح، محفزة لقلم المؤلف.

(4) Ps.-Methodius, *Apocalypse*, XIII.6.

المؤمنون عن الكافرين، والزؤان والتبن عن القمح المنتقى."[1] إلى ذلك، صارت الردة بلا جدوى لأن العرب سيتم استئصالهم في أي يوم الآن، وهي خطر محدق لأن "غضب ملك اليونان الضاري كله، سينزل بقسوة على أولئك الذين أنكروا المسيح."[2]

نبوءتا ميثوديوس ويوحنا الصغير الرُّهاويين

هناك نبوءتان عن نهاية العالم من مدينة الرُّها تصدران عن الخلفية نفسها وتكشفان عن اهتمامات مماثلة، إحداهما موجودة في شكل قطعة، والأخرى التي ليوحنا الصغير، تشكّل جزءًا من عمل أوسع عنوانه 268 إنجيل الرسل الاثني عشر. لم يبق من الأولى سوى أقل من ورقة مخطوطة تتناول زمن ما قبل الآخرة، وتعطينا مجرد لمحة عن آخر عشر سنين ونصف من حكم العرب. وهي حين "سيزداد قمعهم" وحين "يمر الأحياء بالأموات فيقولون: 'مباركون أنتم يا من لستم أحياء في هذا الزمن'،" وحين "يتناقص سقوط المطر، وتجفّ مياه الينابيع، وثمار الأشجار وكل محصول الأرض سيتضاءل من كفر بني إسماعيل." لكن عند نهاية تلك السنين "آخر سنة 694، سيخرج ملك اليونان" وتبدأ الدراما الأخيرة. إذا افترض المرء أن المؤلف يحسب من ميلاد المسيح ووفقًا للتأريخ الرُّهاوي، فإن السنة 694 ستأخذنا إلى سنة 691 أو 692.[3] ورغم اختلاف التفاصيل الرقمية، تعتمد القطعة على نبوءة ميثوديوس بشدة، ولا بد أنها أُلفت بعدها بوقت قصير جدًا، كما يبدو.[4]

يشتمل النص الثاني على ثلاث رُؤًى قِصار، تسبقها خلاصة لقصة من الإنجيل: الأولى من تأليف شمعون كيْفا يتفجع فيها على الحال المزري للكنيسة والإيمان، ولا سيما بسبب أولئك الذين "يقسّمون ربنا" (أي غير المونوفيزيتيين)، لكنها تتنبأ بزمن "سيعودون فيه ليصبحوا رعية واحدة وكنيسة مقدسة واحدة." والثانية التي ألفها الرسول جيْمس تسرد

(1) نفسه، 4. XIII.

(2) نفسه، XIII.15.

(3) في التقويم الزمني الرُّهاوي ولد المسيح سنة 309 س (Thomas the Presbyter, *Chronicle*, 97, تبعًا لحوليات الرها; Jacob of Edessa, *Letter to John the Stylite* no. 7, 585-87/591-96). إضافة 694 = 1003 س = 691- 692 هـ

(4) ناقش النص Reinink, "Der edessenische Pseudo-Methodius" (ص. 38-36 لتأريخه)؛ من أجل النسخ والترجمات انظر تحت منحولة ميثوديوس (القطعة الرُّهاوية) في الفهرس أ أدناه.

سيرة القدس، وعلى الخصوص، تحولها إلى مدينة مسيحية على يد كوّنستانتين ومجيء شخص من ذريته سيحكم الأرض "بسلام عظيم." والرؤيا الأخيرة التي ألفها يوحنا الصغير هي الأكثر تفصيلًا بين الثلاث وتحاول تنقيح دراما دانيال، فالممالك الأربع صارت عنده الآن الرّومانية والفارسية والميدية والعربية.[1] تحت حكم كونستانتين "الرجل الذي أخضع كل الشعوب 269 بعلامة ظهرت له في السماء،" ازدهرت روّما ، لكن بعد ذلك، كان الملوك "متغطرسين أشرارًا عبّادَ أوثان كفرة" فـ"سقط الرّومان في الفسق والزنا." ولتأديبهم، يرسل الرب الفرس الذين "سيزيلون الحكم من الأرض،" لكنهم بدورهم استسلموا لميديا، وهي مملكة "ستندثر وتظل كذلك بسبب خطايا الميديين الشريرة،"[2] ثم فجأة:

> سيرسل الرب ريحًا قوية، الريح الجنوبية، وسيظهر منها أناس بشعو الهيأة، يشبهون النساء في مظهرهم وسلوكهم. وسيظهر من بينهم محارب يدعونه هم نبيًا، ويطيعونه... وسيزدهر الجنوب، وتطأ سنابك خيل جيوشه بلاد فارس وتخضعها، وتدمر روّما.

وكما في نبوءة ميثوّديوس، العرب مدانون بأخذ العديد من الأسرى والكثير من الغنائم وفرض جزية ثقيلة، وثمة تعبير عن الازدراء تجاه أولئك المسيحيين الذين تعاونوا مع "شعب أرض الجنوب" هؤلاء:

> كل من يلجأ إليهم سيعيش تحت أيديهم، وسيستعبدون لأنفسهم رجالًا معروفي النسب، ويكون بينهم منافقون ورجال لا يعرفون الرب، وهم لا يعدّون رجالًا، بل مسرفون زناة آثمون حاقدون.

ومثل نبوءة ميثوّديوس، يجري هنا وصف كيف أنهم «في نهاية وقتهم، سيوقعون البلايا بأولئك الذين يعترفون بربنا المسيح أكثر من ذي قبل، لأنهم سيكرهون اسم الرب حتى النهاية.» وستندلع حرب أهلية بين العرب، وعند نهايتها، يدخل «الرجل الشّمالي» - واضح

---

(1) نبوءة يوحنا الصغير، التي استمدت منها الاقتباسات التالية، موجودة في *Gospel of the Twelve Apostles*, 15 [yh]-21 [ka]/34-39 (أنا أستخدم ترجمة هاريس الموثوق بها إلى درجة كبيرة.) ناقش العمل Drijvers ("The Gospel of the Twelve Apostles" and "Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia," 70-74) الذي يقترح تاريخًا للتأليف عند نهاية عهد عبد الملك (ت. 705).

(2) يبدو أن تضمين ميديا كان لزيادة عدد إمبراطوريات العالم إلى أربع فحسب.

أنه بطل في صورة كونستانتين، وُصف آنفًا بأنه من بين «ملوك الشّمال»- في النزاع:

270 بعد هذه الأمور سيكون الرب غاضباً عليهم... وسينقلب أحدهم على الآخر ويصيرون حزبين، وكل حزب يسعى إلى تسمية ملك لنفسه، وتكون حرب بينهم... وعندما سيسمع الرجل الذي من الشمال هذا الخبر... سيجمع لنفسه كل شعوب الأرض ويتقدم نحوهم... وسيجعل الرب ريح الجنوب ترجع من حيث أتت.

هنا تنتهي رواية يوحنا الصغير، وقد اختار ألا يتوسع في استخدام مصطلحات أخروية مثل السلام النهائي والمسيح الدجال، مكتفياً ببساطة، بأن يسجل أن العرب بعد ذلك سيصابون بالطاعون وكوارث طبيعية، وأنهم لن يشعلوا الحروب مرة أخرى.

بَحيرا

النسخة اللاتينية من هذه النبوءة، التي وجدت منذ القرن الثالث عشر على الأقل، تبدأ هكذا:

هنا يبدأ كتاب الراهب ماريّون بشأن الرؤيا التي رآها سيرجيوس بَحيرا (برّيس) على جبل سيناء ودخوله إلى برية قِيدار لعله يقوم بتنبؤات لبني إسماعيل ويحولهم إلى الإيمان المسيحي.[1]

ماريّون (بالسريانية: إيشوعْيَهب، وبالعربية: مرحب) هو الراوي الذي كان قد قابل الراهب سيرجيوس، ولقبه بَحيرا عند العرب، في صحراء يثرب وسمع منه قصته. وهو يكمل، بعد الرؤيا على جبل سيناء وتفسيرها من ملاك الرب، وبأمر من الأخير لسيرجيوس أن عليه أن يمثل أمام الإمبراطورين مورِيس وكسرى ويُعلِمهما بهزيمتهما المستقبلية على أيدي العرب. وقد فعل سيرجيوس هذا، وسافر إلى "برية بني إسماعيل:" 271

فوجدتهم برابرة جفاة، بعضهم كان يعبد الحجارة، وبعضهم الأشجار، وآخرون

(1) Bahira (Latin), 139. من أجل معلومات عن النسخة اللاتينية انظر Bignami-Odier and Levi della Vida, "Version latine de l'apocalypse de Serge-Baḥira". معنى بحيرا "موثوق" أو "خبير" بالسريانية، و"مختار" أو "منتخب" بالعبرية والآرامية اليهودية. وأخبرني د. سيباستيان برؤك أن بحيرا ليس اسمًا أو لقبًا نصادفه عمومًا، خارج هذه الأسطورة.

الشياطين. لذا علمتهم أن يعبدوا الرب وهديتهم إلى الإيمان. إلى ذلك، عندما تنبأت لهم بشأن حكمهم في المستقبل ومدته تسع سباعيات من السنين ونصف، بنوا لي تلك الصومعة، وحفروا لي تلك البئر.[1]

تنقل النسخ المنقحة -واحدة عربية (ع) واثنتان سريانيتان (س 1، س 2) - التي وصلت إلينا هذه الرواية نفسها، لكنها تضيف إليها ذيلًا عن تلقين سيرجيوس محمدًا التوحيد، وكتابته [نسخة] من الكتاب المقدس له،[2] وإعادة للرؤيا على جبل سيناء، مع بعض التعديلات الخفيفة. النسخة اللاتينية (ل) ليس فيها شيء من هذا، وعلى المرء أن يستنتج أن نبوءة بحيرا قد وُجدت في الأصل كمؤلَّف مستقل، لكنها أضيفت إلى قصة لقاء بحيرا ومحمد. ولأن النبوءة قد تكررت روايتها في النسخ السريانية والعربية المنقحة، فلدينا سبع نسخ (س 1 أ، ب، س 2 أ، ب، ع أ، ع ب، ل). لكنها كلها تتبع الحدود نفسها، والكلمات نفسها غالبًا. والمخطط الأساسي لها كالتالي:

1. وحش أبيض (في النسخة ع أ "أسد ابيض") له اثنا عشر قرنًا، هو مملكة أبناء إسماعيل، جاء على ريح الجنوب واستقر في الغرب.
2. وحش أسود [3] له سبعة قرون،[4] وهو مملكة أبناء هاشم بن محمد جاء على ريح الشمال واستقر في بابل محدثًا الكثير من الخراب.
3. ثور بخمسة قرون وهو مملكة المهدي ابن فاطمة جاء على ريح الجنوب واستقر في آشور، وخلال حكمه هناك سلام عظيم والتزام تام بشرائع محمد. 272
4. "نمر مكسوٌ بثوب من دم"،"[5] يمثل أبناء سارفين (سوفيني، سافان، سفيان)

(1) Baḥira (Latin), 147.

(2) حول هذا وحول العمل ككل، انظر المدخل عن ذلك في الفصل الحادي عشر أدناه.

(3) Gottheil in Baḥira (Arabic), 255/126، يترجم دابا إلى ذئبة بدلًا من وحش.

(4) في س 1 «سبعة قرون من حديد، وواحد من ذهب واثنان، واحد من فضة وواحد من نحاس؛» تسمح لنا النسخة اللاتينية من بحيرا، 141، بتصحيح هذا إلى «سبعة قرون: اثنان من حديد، وواحد من ذهب، واثنان من فضة واثنان من نحاس.» س2 ب تقول إن لهشامًا ثمانية أبناء، لكنها تعدد سبعة فقط، في ع أ «ثلاثة قرون،» لكن ع ب تذكر سبعة ملوك.

(5) Baḥira (Syriac), 206/209 (S1.i)، ثمة خطأ في قراءة إمرا ("حمل") وذئبا ("أنثى الذئب").

وهي المملكة الحمراء، يأتي من الغرب ويدمر أبناء إسماعيل، ويعيدهم إلى يثرب.

5. عنزة،[1] وهي نسل يقطان الذين هم سكان قطر، تأتي من الشمال[2] وتذهب إلى أرض الميعاد (س 1 ب، س 2 ب، ع ب).[3]

6. أسد، هو المهدي ابن عائشة يأتي من الجنوب/ الصحراء ويدمر الجميع.

7. رجل يرتدي الأخضر[4] يأتي من الشرق، وهذا هو آخر ملك/ مملكة "سيأتي/ ستاتي عند نهاية مملكة بني إسماعيل ويقتلعهم/ تقتلعهم."[5] وخلال عهده سيحل السلام ويعاد بناء الكنائس والأديرة، ويُعاقب المسيحيون المرتدون.

8. ثم تأتي عربة متألقة هي مملكة الرّومان وستحكم العالم لمدة سباعية ونصف، وعندئذٍ، تتجلى الأيام الأخيرة.

تفسير هذا النص صعب لحضور عناصر دخيلة. فإعلام بحيرا العرب أولًا، بأنهم سيحكمون لمدة عشر سباعيات من السنين (في ع سبع، وفي ل تسع ونصف) يستدعي 273 نبوءة ميثّوديوس؛[6] بينما القسم النبوئي الثاني يبتدئ بالإفادة التالية:

في السنة 1055 للإسكندر بن فيليب، سيثور العرب ويقتلون ملكهم. بعد هذا سيكون اضطراب عظيم لمدة سباعية من السنين، وفي تلك السنة تتحقق كلمة الرب للإسماعيليين "اثنا عشر رجلًا عظيمًا سيلد ويراهم، اثنا عِشر ملكًا سيأتون من

(1) Baḥira (Arabic), 87 (A.ii)، محرفة، لكن المقارنة مع المصدر نفسه: 255 (ع أ) تظهر أن كلمة دين/ دي يجب أن تُقرأ تَيس، ومغربي تقرأ مَعْزي.

(2) ع ب تقرأ «غرب» المحتمل خلط بين گرب السريانية وغرب العربية.

(3) Baḥira (Latin), 144، فيها (إلى أرض المملكة) ؛ ربما في مرحلة ما من النقل، حدث خطأ في قراءة لكلمة مُلكانا فصارت ملكوتا. في Baḥira (Arabic), 256/127 (A.i)، (إلى بيت المقدس).

(4) يترجم گوتهايل كلمة يوراقا إلى أصفر، ويمكن أن تكون كذلك، لكن الكلمة العربية (أخضر) واللاتينية (*viridis*) تشير إلى أن اللون الأخضر هو المقصود.

(5) Baḥira (Syriac), 236-37/229 and 248 (S1. ;Baḥira (Syriac), 236-37/229 and 248 (S1.ii and S2.ii) ii and S2.ii); Baḥira (Latin), 145. وس 1 أ، وع أ، تصفه بأنه "المملكة/ الملك الأخير لأبناء إسماعيل،" الأمر الذي لا معنى له بما أنه سيدمرهم ويعيد تجديد المسيحية. الأخضر هو لون المسيح، لذلك يجب أن يُعدّ ملكًا مسيحيًا.

(6) Baḥira (Syriac), 211/213 (Sl.i), 211/36 (S2.i); Baḥira (Arabic), 261/131, 264/134 (Ai); Baḥira (Latin), 147.

عورته" (قارن بسفر التكوين 17: 20، 25: -13 15).[1]

الإشارة هنا إلى مقتل الوليد الثاني ابن يزيد في أبريل سنة 744 (1055 س) والسنوات السبع من النزاع التي تبعته، قبل تأسيس العباسيين لدولتهم. من المحتمل أن هذه آثار لأفكار نبوئية أقدم، تشير إلى حوالي سنة 690 وحوالي سنة 750 على التوالي، لكن واضح أن الجسم الرئيسي من العمل يخص حقبة لاحقة. في نهاية المدخل عن مملكة المهدي ابن فاطمة، في س 2 أ وع أ ول، تم التأكيد على أنه "معه سيصل حكم العرب إلى نهايته."[2] تسجل س 1 ب، س 2 ب ع ب أن عدد الملوك (مشار إليهم بالقرون) أربعة وعشرون عند هذه النقطة، وتعلن إن هذا هو عدد الحكام الذين سيظهرون من العرب قبل نهاية ملكهم.[3] في الواقع، ثمة اقتراح أن هذه الصورة كانت من ابتكار سيرجيوس الخاص: "في تلك السنة... تحققت كلمة النبي أن اثني عشر رجلًا عظيمًا سيلد،... لكن سرجيس أضاف اثني عشر آخرين."[4]

تهدف نبوءة بحيرا مبدئيًا إذن، إلى توثيق الممالك الثلاث الأولى للعرب وملوكهم الأربعة والعشرين. وواضح أن الوحش الأبيض يمثل الأمويين الذين يفضلون اللون الأبيض واستقروا في الغرب. وليس مؤكدًا من المقصود بالاثني عشر ملكًا بالضبط، فهناك أربعة عشر خليفة أمويًا في المجموع، لكن ذوي مُدد الحكم القصيرة* استُبعدوا، وربما كان محمد وأبو بكر وعمر 274 مشمولين وإن لم يكونوا أمويين. الوحش الأسود من السهل التعرّف عليه أيضًا، أي العباسيون الذين لبسوا الأسود، وجعلوا عاصمتهم جنوبي العراق (بابل) وسموا أنفسهم بني هاشم. والملوك السبعة الذين ينتمون لهذه السلالة وُصفوا كما يلي: "ولد هاشم سبعة ملوك؛ واحد له اسمان، واثنان لهما اسم واحد، واثنان في الشريعة، وواحد له ثلاث

(1) Baḥira (Syriac), 229/243 (S2.ii), 229/223 (S1.ii); Baḥira (Arabic), 81/153 (has AG 1050).

(2) Baḥira (Syriac), 206/233, cf. 234/227 (S1.ii); Baḥira (Arabic), 255/127; Baḥira (Latin), 142.

(3) Baḥira (Syriac), 234/227 (S1.ii), 234/246 (س 2: 2؛ التعبير نفسه الذي في س 1 ب، وفي ع ب، لكن فيها 25 ملكًا)؛ Baḥira (Arabic), 156 /86.

(4) Baḥira (Syriac), 229/223 (S1.ii).

• [أقصر الخلفاء الأمويين مدةَ حكمٍ ثلاثة؛ معاوية بن يزيد حكم أربعين يومًا أو ثلاثة أشهر، مروان بن الحكم تسعة أشهر أو عشرة، ويزيد بن الوليد ستة أشهر. المترجم]

علامات وواحد له ست علامات."[1] "الواحد الذي له اسمان" ربما كان السفاح (750-754) الذي عرف لدى المصادر غير الإسلامية باسم محمد وأبي العباس.[2] و"الاثنان اللذان لهما اسم واحد" يمكن أن يكونا المنصور (754- 775) والمأمون (813- 833) فكلاهما اسمه عبد الله.[3] و"الاثنان في الشريعة" هما الهادي (785- 786) المعروف في المصادر السريانية واليونانية بموسى،[4] والرشيد هارون (786- 809) لذا فهما موسى وهارون الشريعة. وليس واضحًا كيف تم حساب العلامات الثلاث والست، لكن يبدو أكيدًا أن المهدي (775- 785) والأمين (809- 811) هما الأخيران، إذ أن هذا سيعطينا أول سبعة خلفاء عباسيين.

في عهد المملكة الثالثة، عهد المهدي ابن فاطمة، سيحلّ سلام غير مسبوق والتزام تام بشرائع محمد. كل من الاسم والوصف يجعلان هذا العهد يبدو عهد سلالة إسلامية مثالية لا واقعية، وفي حالة كهذه، قد يقبل المرء تأريخ أبيل لهذا النص بعهد المأمون.[5] وهناك الكثير مما يؤيد هذا الحل. فبينما لم تلق الممالك الأخرى سوى معالجة موجزة، فقد جرى التوسع في تصوير الشرور التي قام بها بنو هاشم والعلامات والكوارث الطبيعية التي ستقع في زمنهم، كما لو أنها كانت بلايا ما قبل النهاية. وهناك إشارات جديرة بالاعتبار إلى الحرب الأهلية العربية الرابعة التي حدثت في عهد المأمون:

> 275 عندما سيحكم هؤلاء الملوك السبعة ويموتون، اعلموا أن مملكة بني هاشم ستنتهي، وعندها سيستيقظ بنو إسماعيل كما لو كانوا نائمين، وسيقاتل أحدهم الآخر، وكل واحد منهم سيقول عن نفسه: "أنا الملك." ويكون لديهم الإذن من الرب لفعل

(1) Baḥira (Arabic), 85/155 (A.ii); Baḥira (Syriac), 232-33/226 (S1.ii), 232-33/245 (S2.ii); Baḥira (Latin), 142.

(2) مثلًا، Theophanes, 428، ("محمد المعروف أيضًا بأبي العباس") أو المنصور المعروف بعبد الله وأبي جعفر (*Chron. 1234*, 1.332)

(3) مثلًا Theophanes, 428-30 , 484، رغم أن هذا معقد بحقيقة أن "عبد الله" كان أيضًا لقبًا يستعمل للخلفاء (لأمثلة على ذلك انظر الملحق ح، الأرقام 7، 9، 16، 19 أدناه). الاحتمال الآخر هو أن كلًا من السفاح والأمين اسمه محمد (مثلًا Theophanes, 428 , 484).

(4) مثلًا، المصدر نفسه، 457.

(5) Abel, "Apocalypse de Baḥira".

هذا، ويؤلب بعضهم على بعض، حتى تكون نهايتهم ودمارهم من أنفسهم وبها.[1]

المرجح أن الحرب الأهلية أرض خصبة للأفكار النبوئية، والمأمون نفسه كما قيل، تقبّل فكرة نهاية العالم.[2] ويمكن أن يكون باعث النبوءة عن المهدي ابن فاطمة، تسمية المأمون أحد العلويين وليًّا لعهده [علي الرضا]، أو الثورات باسم العلويين، مثل ثورة أبي السرايا نيابة عن محمد بن إبراهيم بن طباطبا.[3] والصعوبة الوحيدة هي أن المفترض بالمملكة الثالثة أن تشتمل على خمسة ملوك؛ وهم يمكن أن يكونوا خياليين كما توحي ألقابهم[4] - الخادم، المحسن، المنصت، العابد- أو أنهم قد يرجعون إلى إكمالٍ لاحقٍ للنبوءة الأصلية.

النمر ذو اللباس الأحمر، مملكة بني سرفين، فسرها أبيل بالخرّمية التي سيطرت على أذربيجان لعدة سنين تحت قيادة رجل يدعى بابك. لكن رغم أن هؤلاء كانوا شوكة في الخاصرة العباسية لمدة طويلة (816- 837) وتسببوا بدرجة كبيرة من الرعب لدى المسلمين، فهم ليسوا سوى متمردين محليين ولم يقوموا بأية محاولة للتقدم نحو العراق. ما أعطى الإشارة إلى هوية النمر نبوءة دانيال اليهودي الفارسي التي تنسب للعرب أيضًا، أربعة وعشرين ملكًا، وبعد ذلك سيأتي "ملك من بين الرّومان يرتدي ثوبًا أحمر ويحطم 276 إمبراطورية الإسماعيليين."[5] المهمة التي سيقوم بها النمر أي إرجاع العرب إلى يثرب، تؤكد أن المقصود بهذه الشخصية ملك يوناني رّوماني، وهي مهمة قام بها الإمبراطور الأخير في نبوءة ميثّوديوس.

المفتاح لتفسير نبوءة بحيرا هو إدراك أن فيها قسمًا أخرويًّا موسعًا للغاية. فالعنزة هي ملك إثيوبيا الذي يظهر في نبوءة ميثّوديوس؛ والأسد الذي يفترس الكل أي المهدي بن عائشة،

---

(1) Baḥira (Syriac), 233/226 (S1.ii), 233/245-46 (S2.ii); Baḥira (Arabic), 85-86/156 (A.ii); Baḥira (Latin), 142.

(2) Madelung, "New Documents concerning al-Ma'mūn," 345-46؛ انظر أيضًا- Ebied and Young, "An Unrecorded Arabic Version of a Sibylline Prophecy", عن نص تنبّئي مسيحي يحتمل أنه مؤرخ بهذا الزمن.

(3) لاحظ أن الملك العربي الأخير مذكور أن اسمه محمد: Baḥira (Syriac), 234/227 (S1.ii), 234/246 (S2.ii); Baḥira (Arabic), 86/156 (A.ii); Baḥira (Latin), 143.

(4) رغم أن أسماءهم لم تُذكر إلا في Baḥira (Syriac), 234/227 (S1.ii)، وذُكر أربعة فقط.

(5) Ps.-Daniel (Judaeo-Persian), *Apocalypse*, 412/416؛ وانظر المدخل حول هذا النص في هذا الفصل.

يبدو شخصًا عدوًّا للمسيح؛ وواضح أن الرجل الأخضر بطل مسيحي، لأنه يأتي من الشرق ويرتدي ألوانًا مسيحية، وستزدهر الحقيقة والمسيحية في عصره؛ والعربة كما ذكر صراحة هي الإمبراطور الأخير. هذا مكرر، وبعض هذه الشخصيات إما أنها تعود إلى نبوءات أقدم حوالي سنة 690 وسنة 750 التي أُشير إليها آنفًا، أو أنها تمثل تنقيحات لاحقة. فإذا كان النص الأساسي كما يبدو مرجحًا، قد ألف خلال القسم الثاني من عهد المأمون، فالصيغة المنقحة التي لدينا إذن، لا يمكن أن تتقدم على منتصف القرن التاسع، بل من المحتمل جدًّا أن تكون بعد ذلك بكثير.

منحولة عزرا

كان عزرا الكاتب قد سأل الله أن يُعْلمه "بشأن أيام الإسماعيليين الأخيرة." والإجابة كانت سلسلة مُربِكة من الشخوص الحيوانية. أولًا يأتي "ثعبان الصحراء" منتصبًا في الشرق له عشرة قرون على رأسه، وتسعة صغيرة قاسية على ذنبه، و"نسر من الجنوب" وحية من الشرق، ثم إطلاق سراح "الملوك الأربعة المسجونين على نهر الفرات العظيم."[1] ويبدو أن هذا سيختم السلسلة، لكن سيناريو جديدًا يبدأ:

> كان الثور يُنزِل بالمنطقة الغربية الكثير من الشرور، لأنه كان ملك الغربان وصرّ بأسنانه على شبل الأسد. وكان على رأسه ثلاثة قرون، 277 يقاتل بالأيمن ويحطم بالأيسر ويفني بالأوسط... سيضع الثور خططًا شريرة ضد مدينة التلال السبعة؛ القسطنطينية العظيمة... وسيغضب الشبل بشدة ويطارد تلك الغربان ويهزمها.... ويظهر نمر من الشمال معه عدد لا يحصى من الناس... ويأتي لمساعدة الشبل فينحدران إلى بلاد فارس، ويخرج الثور لملاقاتهما بجيش عظيم، ويدخل الشبل ويكسر قرونه، ويدمر الأرض ويسلبها ويفنيها بالنار، والغربان ستهرب من أمامه وتنحدر إلى بلادها... ثم يصعد الشبل بجيش عظيم إلى أرض الميعاد ويخضعها للجزية، وسيكون ثمة فقر شديد لا مثيل له فيها، ويبني الأسوار المحيطة بفينيقيا، ويدمر دمشق بسبب ثورتها ضده. ثم يذهب إلى القدس باحتفال عظيم، ومن هناك سيعود

(1) Ps.-Ezra, *Apocalypse*, 200-201/205 (= Chabot, 244-45/334-35); cf. Daniel vii.1-8, and 4 Ezra (eagle vision).

إلى عاصمة مملكته.[1]

وبعد ثلاث سباعيات ونصف، سيظهر من الجنوب رجل مولع بالحرب، معه ما لا يحصى من الناس، وسيمتد حكمه إلى أرض الميعاد، ويحقق سلامًا عظيمًا، ويجلب منافع عظيمة للأرض لثلاث سنين وسبعة أشهر. ثم ستتحرك رياح السماء الأربع، ويثور الناس ضد بعضهم ويدمرون أنفسهم حتى تتغطى الأرض بالدماء التي سفكت على وجهها. وأنا عزرا، سقطت على الأرض وكل ما فيّ يبكي.[2]

هنا يعود نسر الرب ليعزّي عزرا بوصف الأيام الأخيرة التي سيُقضى فيها على الإسماعيليين. 278 واجه المعلقون السابقون صعوبة مع هذا النص مفترضين وحدته،[3] فقد شوهه استعمال متحرر جدًّا لرؤيا يوحنا ورؤيا دانيال، لكن يبدو أنه يحتوي على عناصر من نبوءتين مختلفتين حاول منقح لاحق أن يدمجهما معًا. الأولى أكثر إيجازًا من أن نكون واثقين من معناها، رغم أن بوسيّه اقترح أنها مثلت تعاقب السلالات الإسلامية: الأمويون (الثعبان) والعباسيون (النسر) والفاطميون (الحية) والترك (الملوك الأربعة).[4] القسم الثاني أكثر إثارة للاهتمام؛ فرغم إفساده بعناصر من القسم الأول، ومواضع أخرى، يبدو أنه كان في الأصل يصور الصراع بين كسرى الثاني (الثور) وهيْراكليوس (شبل الأسد) متحالفًا مع الترك (النمر).[5] وربما قام المنقح بتضمينها لأن وصفه للمعركة بين جيشي الشرق

---

(1) هذا الجزء شبيه جدًّا بنبوءة بطرس (انظر المدخل عنها في هذا الفصل)، حيث يدمر شبل الأسد دمشق أيضًا ويصعد نحو القدس. (cf. ps.-Daniel [JudaeoPersian], *Apocalypse*, 416 [= Darmesteter, 412/416]) لاحظ أن دخول الملك الروماني (شبل الأسد) إلى فلسطين موصوف بتعبيرات سلبية، ربما إشارة إلى تأليف يعقوبي.

(2) Ps.-Ezra, *Apocalypse*, 201-202/206-207 (= Chabot, 245-48/336-39)؛ قد يتوقع المرء أن المقصود بالرجل المحارب من الجنوب هم العرب، لكن وصف عهده إيجابي بشكل غير معتاد.

(3) Assemani, *BO* 3.1, 282, أرجعها إلى زمن سقوط القسطنطينية، Chabot, "L'apocalypse d'Esdras," 345، اختار القرن الأول للإسلام، "Iselin, "Apocalyptische Studien, يثبت أنها إعادة تنقيح مسيحية متأخرة لنبوءة يهودية قديمة.

(4) Bousset, *Der Antichrist*, 47-48، الذي يقول إن شبل الأسد يمثل الصليبيين، وتدمير دمشق لا يستقيم مع هذا، لكنه قد يشبه تنقيحًا أقدم، أو ربما نبوءة أصيلة (انظر المدخل "دانيال اليهودي- الفارسي" في هذا الفصل).

(5) انظر Bousset, *Der Antichrist*, 48-49; وقارن المدخل عن "نبوءة بطرس" في هذا الفصل. الصدام بين بيزنطة وفارس في القرن السابع، واختطاف هيْراكليوس النصر من فكّي المذلة، زاد عدد الكتابات التنبّئية؛ انظر Mango,

والغرب يتوافق مع أحداث وقعت في عصره، على الأرجح النزاع بين الفاطميين والسلاجقة أو الترك المماليك أواخر القرن الحادي عشر وأواخر القرن الثاني عشر على التوالي. والذكر المتكرر لمصر واستعمال رؤيا يوحنا التي لم تظهر لولا هذا في النبوءات السريانية حتى العصور الوسطى، يمنحان هذا الاقتراح وزنًا.

نصوص قبطية عربية

النصوص في هذا القسم كلها كتبها مسيحيو مصر المونوفيزيتيون، ولذلك فهي تعود إلى الأدب القبطي، لكن رغم أن المرجح جدًّا أن تقوم على أصول قبطية، بعضها موجود الآن بالعربية فقط (نبوءة شنودة ونبوءة صموئيل ونبوءة بيزنطيوس ونبوءة بطرس) والأخرى موجود بكل من العربية والقبطية (نبوءة أثناسيوس ونبوءة دانيال).[1]

279 وبينما تهتم النبوءات السريانية عادة بمراجعة التاريخ وتنظيمه، تهتم نظائرها القبطية بالنصح المباشر للمؤمنين مداهنة لهم لكي يبقوا صادقين مع الكنيسة وتعاليمها. لذلك، هي في شكل مواعظ بشكل رئيسي، أو يتم إدخالها في نص موعظة موجودة من قبل. ويرد ذكر الأحداث - ماضية وحاضرة ومستقبلية- ليس لرسم مخطط للتاريخ، بل لتعزيز حالة الاهتمام والحذر في التزام المرء بالإيمان المسيحي.

منحولة شنودة

تأخذ رؤيا منسوبة لشنودة وهو ناسك من مصر العليا من القرن الخامس، شكل نبوءة عن نهاية العالم.[2] وقد أُلِّفت بصيغة موعظة احتفالًا بذكرى موت القديسين، وحررها تلميذه ڤيسا أسقف أتريب الذي يشرح أولًا تعاليمَ أستاذه، ثم يعطي أمثلة على "الأعاجيب والعلامات التي أظهرها الرب على يدي شنودة لتمجيد الثالوث المقدس، وفائدة كل الذين يسمعونها ويعملون بها ومنفعتهم وكسبهم." وقد أضاف النسّاخ الذين جاؤوا من بعد، على موعظة

.New Rome, 205; Reinink, "Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende," esp. 275-76

(1) لمسح وتعليق موجز على نصوص كهذه انظر "van Lent, "Les apocalypses coptes de l'époque arabe.

(2) من أجل الرؤى اللاحقة التي نُسبت إلى شنودة انظر Grohmann, "Die im äthiopishen, arabischen und koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's;" Troupeau, "De quelques apocalypses," 79-83; van Lent, "An Unedited Copto-Arabic Apocalypse of Shenute." On Shenute himself see *CE, s.v.* ."Shenute"

ڤيسا الأصلية هذه زياداتهم الخاصة، واحدة منها كانت رؤيا تبدأ هكذا:

ذات يوم، خرج أبي المقدس بوجه متجهم؛ فقلت له: "يا أبتي، ما الذي أصابك حتى تكون بهذا التجهم؟" فقال لي: "فلنبك على أنفسنا وعلى البشر كلهم؛ نخير للإنسان لو لم يولد في [هذا] العالم، لأن ربنا المسيح الحبيب قد أعلمني اليوم بمحنٍ ومآسٍ [سيعاني منها الإنسان]،" وقال: "أخبر أبناءك عنها، واكتبها لهم لعلهم جميعًا يتيقظون ويهتدون ويحترسون، ولا يغفلون ويسلّمون أنفسهم للشيطان."[1]

280 ثم يشرح شنودة لڤيسا ما كشفه له المسيح عن المستقبل:

سينحدر الفرس إلى مصر يرافقهم قتل كثير. وسيستولون على ثروة المصريين ويبيعون أولادهم بالذهب، هكذا ستكون قسوة اضطهاد الفرس وقهرهم. كثير من السادة سيصيرون عبيدًا، وعبيد كثر سيصيرون سادة. الويل لمصر من أفعال الفرس لأنهم سيأخذون أواني الكأس ويشربون بها الخمر أمام المذبح دون خوف أو قلق. وسيغتصبون النساء أمام أزواجهن. سيكون ثمة كرب وعذاب عظيمان. والذين سينجون، سيموت ثلثهم حزنًا وشقاءً.

ثم بعد مدة، سيغادر الفرس مصر فينهض الدجال ويدخل بأمر ملك الرومان ليتولى رئاسة القادة العسكريين والأساقفة. سيدخل مصر وينفذ أعمالًا عديدة، ويستولي على مصر ومقاطعاتها، ويحفر الخنادق ويبني الحصون، ويأمر بإعادة بناء أسوار المدن في الصحراء والقفار. سيخرب الشرق والغرب، ثم يطارد الراعي رئيس الأساقفة في الإسكندرية الذي يتولى شؤون المسيحيين المقيمين في أرض مصر، ويبعده، فيهرب نحو الجنوب حتى يصل إلى ديرك حزينًا يائسًا. وعندما يأتي إلى هنا، سأعيده إلى كرسيّه مرة أخرى.

بعد ذلك، سينهض بنو إسماعيل وبنو عيسو،[2] ويطاردون المسيحيين، والبقية منهم سيهتمون بأن يحكموا العالم كله، و[يعيدوا] بناء الهيكل في القدس. وحين يحدث هذا، اعلم أن آخر الزمان قد اقترب ويوشك أن يحل. سينتظر اليهود الدجال ويتقدمون

(1) Ps.-Shenute, *Vision*, 338-39.

(2) يشير كلا المصطلحين إلى العرب وكلاهما يوحي بوضع أدنى. قارن ps.Pisentius, *Letter*, 308/319: "سينهض ملك اليونان مع بقية جيشه ويصعد إلى مصر ليقاتل أبناء عيسو."

281 الشعوب [الأخرى] عند مجيئه. وحين ترى [فظاعة] الخراب الذي تكلم عنه دانيال النبي ماثلة في المكان المقدس، [فاعلم أن] هؤلاء الذين ينكرون آلامي التي تلقّيتها على الصليب ويتصرفون بكنيستي بحرية، لا يخافون شيئًا أبدًا.(1)

ثم يتبع ذلك وصف للفظاعات التي ستقع في زمن المسيح الدجال، وفضيحته ومصرعه على يدي إينوك وإلياس ومستهل الانبعاث الثاني.

تعالج الرؤيا مرحلة اضطراب وعذاب شديدين على أقباط مصر. فقد لازم الاحتلال الفارسي (619- 628) كما أُشير أعلاه، الكثير من فقدان الأرواح وتدنيس الأديرة وتخريبها.(2) وربما تصور حكم كايروس (631- 642) حاكم مصر وبطريركها الملكي، بأنه تدبير مشروط لإعادة تحصين البلد الذي مزقته الحرب، ومصالحته مع الكنيسة البيزنطية. لكن القبط لم يكونوا يتذكرون حكمه إلا بأنه مرحلة بطش واستبداد صارخين، نتج عنها هروب رئيسهم الروحي "الراعي" بنيامين، وارتداد الكثير إلى الخلقيدونية "بعضهم بالتعذيب وبعضهم بالهدايا والتشريفات والبعض بالإقناع والخداع."(3) ولم يحظ المسيحيون بأية راحة تقريبًا، بل فجعوا تاليًا بغزوات العرب. ولم تذكر نبوءة شنودة أي مظهر لاحتلالهم ولا حتى فرض الضرائب الثقيلة، وهي أكثر الشكاوى شيوعًا في نبوءات الحقبة الإسلامية المبكرة.(4) لكن الإفادة بأنهم "يهتمون بأن يحكموا العالم كله" قد تشير إلى أن حكم العرب كان قد أصبح منيعًا بالفعل. وبناء الهيكل وظهور "[فظاعة] الخراب ... في المكان المقدس" كلاهما له صلة بتنبؤات المسيح بعلامات النهاية (إنجيل متى، الأصحاح 24: 2، 15) ولذا فهي لا تحتاج إلى أن تقصد حدثًا معينًا، لكن من الممكن أن 282 ما حفز المؤلف على الكتابة الأنباء عن البناء العربي في موضع الهيكل

(1) Ps.-Shenute, *Vision*, 340-41.

(2) *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 484-86; Butler, *Arab Conquest of Egypt*, 81-89.

(3) *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 491.

(4) قد يوحي هذا بتأريخ يسبق وصول عبد الله بن سعد أواخر سنة 644 «أول من أعد سجلًا للضرائب في مصر وأمر بأن تجمع كل إيرادات البلد فيه.» (نفسه، XIV, *PO* 1, 501)، أو بالتأكيد ليس بعده بوقت طويل. بيانات الطلبات والإيصالات صارت معروفة منذ ديسمبر 642 فصاعدًا (انظر الملحق ج، رقم 1، أدناه). وإذا كان ذكر عودة بنيامين إلى منصبه نبوءة متأخرة (كتبت بعد وقوع الحدث)، فهذا يعطينا أقدم تاريخ ممكن لكتابتها وهو 644.

اليهودي السابق، وهي مهمة بُدئ بها حوالي سنة 638.[1]

نبوءة أثناسيوس

توجد نبوءتنا القبطية الثانية في موعظة أيضًا، ومؤلفها زعمًا، هو البطريرك أثناسيوس الإسكندري (ت. 373) بمناسبة وليمة رئيس الملائكة ميكائيل.[2] في بداية الموعظة يجري إعلامنا أن موضوعها هو الآية 6: 9 من سفر اللاويين: "إذا تدنّست ابنة الكاهن بالزنا، فيجب أن تحرق حيةً، لأنها دنست أباها في كهنوتيته،" والآية 19: 22، من سفر الخروج: "وليتقدس الكهنة الذين يتقربون إلى الرب لئلا يبطش بهم." والواقع أن الهم الرئيس للعمل هو أن يؤكد لمسؤولي الكنيسة الحاجة إلى أن يؤدوا واجباتهم ويتنبهوا لمسؤولياتهم، مراعاةً للرب ولرعيتهم. تستغرق هذه الرسالة الأقسام الستة الأولى من الموعظة، ثم تتحول بقوة في الفصول الخمسة التالية، حيث يروي المتكلم محن نهاية الزمن التي ستحدث كما يؤكد "بسبب خطايا الكهنة والرهبان الذي سيفسدون طريقهم أمام الرب." وفي القسم الثاني عشر الختامي ثمة مناشدة نهائية لتحاشي الشر، "كي نرث مملكة السماء إلى الأبد بالصلوات وبتأييد رئيس الملائكة العظيم الذي نحتفل بوليمته اليوم."

لعلامات النهاية أساس تاريخي يمكن إدراكه، ومثل رؤيا شنودة، تبدأ بالهجوم الفارسي:

> بعد هذه الأمور، سيكون الرب الطيب غاضبًا لأنهم بدلوا دينه الحقيقي. وسيقسم وحدة مملكة الرّومان ووحدة إمبراطوريتهم لأنهم قسموا قدرته العظيمة إلى طبيعتين... 283 ويعطي السلطة لملوك فارس لبعض الوقت، فيستبيحون الأرض في أيامهم... بعد ذلك، سيزيل الرب مملكة الفرس، ويطلق على الأرض شعبًا جبارًا كثيرًا كالجراد، وهذه هي المملكة الرابعة التي رآها دانيال... هذه الأمة ستحكم الكثير من البلدان التي ستدفع الضرائب لها. وهي أمة قاسية لا رحمة في قلبها ... (تفصيل العديد من المظالم) ... والكثير من المسيحيين والبرابرة واليونان والسريان ومن كل

---

(1) انظر المدخل عن «يوانيس مؤسكوس» في الفصل الثالث أعلاه.

(2) النص الموجود بالقبطية وعدد من النسخ العربية، ناقشه بإيجاز Orlandi, "Un testo copto sulla dominazione araba in Egitto," and Witte, "Der koptische Text von M602 der Pierpont Morgan Library" وناقشه بالتفصيل Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic*, 248-74. النسخ العربية أعدها في قائمة Graf, *GCAL*, 1.277-79.

القبائل سينتمون إلى دينهم راغبين في التحرر من معاناتهم التي أنزلوها بالأرض. وسيستقرون في بلاد عديدة. ويصيرون سادتها ويرثونها. سيعيش زعيمهم في مدينة تسمى دمشق... ويجمعون كل الذهب والفضة والحجارة الكريمة والبرونز والحديد والرصاص والثياب الجميلة. واسم تلك الأمة الساراكين الذين هم من نسل إسماعيل ابن هاجر أَمَةِ إبراهيم.[1]

هكذا، صُوِّر الاحتلالان الفارسي والعربي، بشكل عام جدًّا، ما عدا الملاحظات عن ارتداد المسيحيين إلى "إيمان" العرب، وعن موقع الحكومة العربية في دمشق، وهي حقيقة حددت تأريخًا باكرًا لكتابة ما حدث سنة 744، عندما نقل مروان بن الحكم العاصمة إلى حرّان. أربعة تهم محددة إذن، ذكرت ضد العرب:

الأولى أن تلك الأمة ستحطم الذهب الذي فيه صورة صليب الإله ربنا من أجل إخضاع كل البلاد لحكمها، وسك عملتها الذهبية الخاصة التي كتب عليها اسم الوحش ورقم اسمه 666. بعد ذلك سيحصون الرجال ويكتبون أسماءهم في سجلاتهم ويفرضون عليهم الضرائب الباهظة... ثم سيقيسون الأرض كلها بحقولها وبساتينها ويحصون المواشي... وعند نهايتهم... سيأخذون الغرباء في 284 المدن والقرى وحيثما يجدونهم، ويقومون بإرجاعهم ورميهم في السجون، لأن الكثير من الناس في ذلك الوقت سيغادرون مدنهم وقراهم بسبب عنف تلك الأمة وقمعها.[2]

بعد ذلك، يتكلم المؤلف بشكل أخروي صراحة، مخبرًا عن أطفال بعمر عشر سنوات يدنسون أنفسهم بالحيوانات العجماء، وعن الموت والطاعون وعن الكأس الفارغة والقلوب الشريرة- انعكاسًا ربما لحوادث تاريخية، لكنها شديدة الارتباط بـ "آلام طلق النهاية" من أجل فهمها.

لكن الشكاوى الأربعة أعلاه ذات طبيعة مادية أكثر. فسك العملة باسم الوحش وهو محمد،[3] يشير إلى إصلاحات عبد الملك المالية سنة 696/ 77 هـ عندما بدأ مشرعو المسلمين

(1) Ps.-Athanasius, *Apocalypse*, IX.1-8 (tr. Martinez, 523-29)، وإذ أن النسخة القبطية متضررة، فقد أخذت من النسخة العربية.

(2) نفسه، IX.9-10 (tr. Martinez, 529-31, 577-78).

(3) القيمة العددية لحروف الاسم في التهجئة القبطية (م ا م ي ت ي و س) هي 666 وهو رقم الوحش حسب

بإزالة الصور عن العملة الذهبية والفضية.[1] ولم يُعرف إحصاء للسكان بعد هذا التاريخ حتى الإحصاء الذي قام به عبيد الله بن زياد سنة 724، لكن إجراءي الأصبغ الذي فرض الضرائب على الرهبان لأول مرة، وعبد الله بن عبد الملك* الذي قام بإحصاء الشباب من سن عشرين سنة فما دون، ربما يكونان مقصودين.[2] وقد حدث مسح للأراضي في بداية تكليف أسامة بن زيد** حاكمًا (715- 717) استحق التنويه لأنه "طلب وصفًا لكل المقاطعات وكتبه بالعربية."[3] واستغرقت مشكلة الهاربين مدة ولايتي قرة بن شريك*** (709- 714) وأسامة، إلى حد أنه كان على قرة تعيين رجل "ليجمع الهاربين من كل مكان ويسترجعهم ويربطهم ويعاقبهم ويعيدهم إلى أماكنهم."[4] بل إن أسامة اتخذ إجراءات أكثر قسوة: 285

فقد أمر ألا يؤوي أحدٌ غريبًا في الكنائس والخانات والطرق، فخاف الناس منه، وأخرجوا الغرباء الذين كانوا في بيوتهم. وأمر الرهبان برفض من يأتون إليهم ليصيروا

رؤيا يوحنا، 13: 18؛ Orlandi, "Un testo copto sulla dominazione araba in Egitto," 229، يقترح الخليفة مروان بن محمد (744- 750) لكن قارن (John of Nikiu, CXXI.10 (tr. Charles, 201.

(1) Grierson, "Monetary Reforms of 'Abd al-Malik," 244-47؛ ربما لم يكن تطبيق التغييرات فوريًا في مصر.

* [الأصبغ بن عبد العزيز بن مروان كان مساعدًا لأبيه في ولاية مصر، وتولى له بناء مدينة حلوان، ومن أجل ذلك فرض الجزية دينارًا ذهبيًا واحدًا على كل راهب بعدما أحصى عددهم في الكنائس والأديرة. قيل إنه مات مع أخيه الخليفة عمر بن عبد العزيز مسمومًا سنة 720/ 101 هـ وعبد الله بن عبد الملك بن مروان عينه أبوه واليًا على مصر بعد وفاة عبد العزيز، وفي عهده اضطربت أحوالها الاقتصادية، ثم عزل عنها بعد وفاة أبيه بمدة قصيرة. مات سنة 750/ 132هـ المترجم]

(2) *Hist. Patriarchs* XVII, *PO* 5, 51; (Aṣbagh), 56 ('Abd Allāh).

** [هو أسامة بن زيد بن عدي التنوخي، كان كاتبًا للوليد بن عبد الملك، وعيّنه على خراج مصر، فكان متشددًا أثقل كاهل أهلها بالضرائب، حتى قيل إنه استخرج منها في سنته الأولى 12 مليون دينار وهو ضعف خراج مصر سابقًا. المترجم]

(3) نفسه، XVII, *PO* 5, 67؛ رافق ذلك "مجاعة عظيمة" و" وفرة عظيمة" وعودة الطاعون.

*** [قرة بن شريك العبسي والي مصر بين سنتي 90- 96 للوليد بن عبد الملك. تتضارب الأحكام حول حكمه، فمن المؤرخين من يرى أنه كان طاغية جبارًا فاسقًا، ومنهم من يرى أنه أصلح أمور مصر الإدارية والاقتصادية والاجتماعية. المترجم]

(4) نفسه، XVII, *PO* 5, 64. انشغال قرة بالهاربين تؤكده *Aphrodito Papyri*, nos. 1333, 1343-44, 1381-82, 1384.

رهبانًا، ثم أحصى[1] الرهبان وختم على اليد اليسرى لكل منهم بحلقة حديدية ليُعرف، مطبوع على كل واحدة منها اسم كنيسته وديره دون صليب، ومؤرخة بتاريخ حكم الإسلام. لذلك كان ثمة قلق بين الرهبان وألم بين المؤمنين سنة 96 للهجرة. وإن وجد راهب بلا ختم يجلب أمام الحاكم الذي سيأمر بقطع أحد أطرافه.[2]

هذه هي المرة الأولى التي يرد فيها ذكر التاريخ الهجري في تاريخ البطاركة، فقبلها كان الحساب يتم وفقًا لتقويم ديوكليتيان. ويوحي هذا بأن التأريخ بالهجرة كان مهمًا وهو أيضًا في الواقع، التاريخ المحدد لنهاية حكم العرب في رؤيا إينوك العادل التي ستوصف أدناه. هاتان النقطتان، إضافة إلى تزامن مسح الأراضي مع الإجراءات القاسية ضد الهاربين جعلت سنة 96 للهجرة/ 715 التاريخ الأكثر ترجيحًا لتأليف نبوءة أثناسيوس، وهو بالتأكيد يقع ضمن سنوات قليلة جدًّا قبل تلك السنة أو بعدها.

مثل نبوءة شنودة، لم تتطلع نبوءة أثناسيوس إلى فادٍ دنيوي ولا إمبراطور مخلّص، بل انشغلت بدعوة المؤمنين إلى الفضيلة والالتزام بمبادئ المسيحية. وكلتاهما تنتهيان بنصح المؤمنين بأن «يكونوا حراسًا على أنفسهم،» وتكمل نبوءة أثناسيوس «لئلا يجلب الرب على جيلكم آلامًا مثل هذا الألم.»[3]

صموئيل القلموني وبيزنطيوس القفطي

كان صموئيل نزيلُ دير القلمون في مقاطعة الفيوم، وبيزنطيوس أسقفُ بلدة قِفْط التي تقع بالقرب من طيبة، 286 راهبين ورجلي كنيسة ذوَي مكانة عالية لتقواهما، ومات كلاهما حوالي زمن الفتح العربي لمصر.[4] يجعلهما هذا مرشحين مثاليين لأن ينسب لاسميهما نبوءات

(1) المحقق قرأها (أخصى)؛ وأنا قرأتها (أحصى).

(2) Hist. Patriarchs XVII, PO 5, 68؛ الوضع مناظر لأوربا في القرون الوسطى، حيث كان الفلاحون يصيرون رهبانًا هربًا من قيود القنانة (عبودية الأرض).

(3) Ps.-Athanasius, *Apocalypse*, XII.2; cf. ps.-Shenute, *Vision*, 346.

(4) عن صموئيل انظر van Cauwenbergh, *Moines d'Egypte*, 39-50, 88-122; *CE*, *s.v.* "Samū'īl of Qalamūn, saint". سيرة حياته موجودة في Sahidic (Alcock, *Life of Samuel*) وBohairic (Crum, *Coptic Manuscripts*) وEthiopic (Pereira, *Vida do abba Samuel*; *in the British Museum*, 381-82 [no. 917]). أُلفت سيرة الحياة بنسختها الصعيدية [اللهجة الرئيسية للغة القبطية] حسب ما يقول المؤلف بعد مرور أربعة أجيال على موت صاحبها (Alcock, *Life of Samuel*, 1/74, 27 /105) واستمرت بالنمو؛ ونسخة صعيدية ثانية موجود منها بقايا

بشأن تبعات حكم المسلمين، وكلاهما في الحقيقة، موثوق به في المواعظ التي تحكي عن المظالم التي ستقع في تلك الأزمان.

عندما سأل صموئيلَ إخوتُه الرهبان عن هيمنة العرب على مصر، وافق على إدراج "بعض التفاصيل لمنفعة أرواحكم" أملًا في أن "كل رجل ذي قلب يقظ سيحفظ نفسه من ممارسات العرب فينقذ روحه." ويحضر مع الرهبان أحد أتباعه وهو صموئيل أبولّو الذي يدوّن كل شيء، وگريگوريوس أسقف بلدة قِيس الذي جاء يطلب علاجًا منه.[1] القسم الأول 287 من النبوءة وعظي يتكلم عن مستنقع الآثام الذي سيقع فيه المسيحيون خلال حقبة الهيمنة العربية، ويحث السامعين على ألا يتهاونوا إلى هذا الحد. بعد هذا يأتي القسم الأخروي، ليحكي عن آلام نهاية العالم. والمؤلف مهتم عمومًا، بوقف التمثل المسيحي لممارسات المسلمين، لكنه يعترض بشكل خاص على تبني اللغة العربية وإهمال

فقط، (Amélineau, *Monuments*, 770-89; Alcock, *Life of Samuel*, 67-73) هي حسب تقدير ألكوك (نفسه، 8، 73) "أكثر بحوالي ثلاثين صفحة."

عن بيزنطيوس انظر "Pisentius, saint" van Cauwenbergh, *Moines d'Egypte*, 29-39, 159-66; *CE, s.v.*. سيرة حياته موجودة بالقبطية الصعيدية (Budge, *Coptic Apocrypha*, 75-127/258-330) و(Amélineau, Bohairic *Un évêque de Keft*)، وبالعربية (O'Leary, "The Arabic Life of S. Pisentius")؛ انظر أيضًا Abdel Sayed, *Untersuchungen zu den Texten über Pesyntheus*.

(1) ذكرت زيارة گرنگوريوس في سيرة الحياة الصعيدية [اللهجة القبطية الأكثر انتشارًا] (Alcock, *Life of Samuel*, 25/101-102) ويذكر تاريخ البطاركة، XV-XVI, *PO* 5, 9, 22, 42, 49، شخصًا باسم گرنگوريوس أسقف قِيس [تقع في محافظة المنيا المصرية حاليًا. المترجم] في زمن البطريرك أغاثون (665- 681) والحاكم عبد العزيز (685-704). واستنادًا على هذا وعلى ملخص في نهاية سيرة حياة صموئيل، تم الاستنتاج أن صموئيل مات نهاية القرن السابع وأن نبوءته تعود إلى أوائل القرن الثامن (Nau, "Note sur l'apocalypse de Samuel," 405; و van Cauwenbergh, *Moines d'Egypte*, 88-89 الذي اتبع الكتّاب اللاحقون كلهم إعادة البناء التي قام بها.)

لكن الملخص لا ينبغي الوثوق به؛ فمثلًا، هو يذكر أن صموئيل صار راهبًا وهو بعمر الثامنة عشرة، بينما تقول سيرة الحياة إنه كان في الثانية والعشرين (Life of Samuel, 34/3, 77/114) وفي نهاية سرد مواجهة صموئيل مع كايروس، ذكر أن كايروس "لم يرجع إلى الجبل حتى اليوم" (Alcock, *Life of Samuel*, 10/84) وهي ملاحظة لا يسجلها إلا شخص كان يكتب قبل موت كايروس سنة 642. وإذن يبدو أن الأفضل قبول ادعاء النبوءة أن صموئيل مات قرابة زمن الفتح العربي لمصر (كذا المقريزي، الخطط، 2: 505) وافتراض أن هناك گرنگوريوس آخر هو أسقف قيس (كذا Butler, *Arab Conquest of Egypt*, 185 n. 2). انظر أيضًا "Coptic Synaxary, "8 Kihak; Amélineau, *Monuments*, 518, and *Samuel de Qalamoun*, 32.

اللغة القبطية. ويشير المجال الواسع المكرس لذلك والتفصيل والانفعال اللذان وصف بهما، إلى أن هذا كان يحدث وقت كتابته للنبوءة. فالكهنة والرهبان سيلقون تعاليمهم بالعربية والآباء سيسمون أولادهم بالعربية "وبذلك يجعلونهم ينسون لغة أسلافهم؛" والكتب ستسقط في النسيان إذ سيتحول الناس إلى أدب أجنبي، وستُهمل سير القديسين القليلة دون قراءة، بل لن يفهم أحد لغتها، وأولئك الذين في مصر العليا وما يزالون يعرفون القبطية سيهينهم أصحابهم المسيحيون الذين يتكلمون العربية ويسخرون منهم.[1] وتوضح أدلة البرديات أن اليونانية والقبطية ظلّتا اللغتين اليوميتين للإدارة حتى القرن التاسع، وأن الأسماء العربية مع أسماء أسر قبطية لم تكن ترى تقريبًا.[2] وكان أول لاهوتي قبطي يكتب بالعربية هو ساويروس بن المقفع الذي كان حيًا منتصف القرن العاشر، لذلك، فإن هذا النص ليس مرجحًا أن يسبق القرن العاشر.[3]

288 ربما كانت الرسالة التي يُزعم أن بيزنطيوس أملاها وهو على فراش الموت، على أمين سره يوحنا مخاطبًا رعية أبرشيته، معاصرة تقريبًا لموعظة صموئيل.[4] يقول في مستهلّها "أخبركم بخلاص أنفسكم وما يبني ويشيد ويثبت قلوبكم." ثم يكمل بتحديد الإيمان الصحيح والعبادة الصحيحة ويحضهم على الإخلاص. ثم يقوم بتصوير قمع العرب بإيجاز قبل أن ينتقل إلى النبوءة الأخروية. فتبرز ثلاثة أحداث كما لو كانت تاريخية: "تثور أمة من ناحية المغرب وتقاوم ملك بابلون في مصر زمانًا يسيرًا" و"يقوم ملك آخر اسمه على اسم نبيهم،"

(1) من أجل هذه النظرات والتوقعات، انظر ps.-Samuel of Qalamun, *Apocalypse*, 379-81/394-96, 384/398.

(2) Simonsen, *The Caliphal Taxation System*, 124; Morimoto, "Land Tenure in Egypt during the Early Islamic Period," 127. قارن المقدّسي (كتب حوالي سنة 980)، أحسن التقاسيم، 203 (غير المسلمين في مصر يتكلمون القبطية). انظر أيضًا MacCoull, "The Fate of Coptic" and "The Strange Death of Coptic Culture", حيث يبدو القرن العاشر حاسمًا. لذلك يبدو مقترح گراف عن أواخر القرن الثامن مبكرًا جدًا (*GCAL*, 1.281-82).

(3) استعمال منحولة صموئيل المستمر لمصطلح (الهجرة) لتمييز العرب قد يعكس حقيقة أن أغلبية القبط لم يعرفوا العرب إلا كـ (مهاجرين) لمئة سنة أو ما يقاربها، أي قوات متمركزة يدفعون لها المؤن (الرزق) والضرائب. قارن *Coptic Synaxary*, "8 Kīhak" (= *Ethiopic Synaxary*, "8 Takhshash") حيث قيل إن صموئيل تنبأ "بشأن (الأمة) التي هي (المهاجرون)".

(4) تذكر سيرة الحياة بالفعل رسالة من بيزنطيوس، يؤنب فيها رعيته على تحللها الأخلاقي (Budge, *Coptic Apocrypha*, 94-96/284-87; Amélineau, *Un évêque de Keft*, 118-20) والمحتمل أن النبوءة تطورت عن هذا.

"ثم يثور التركي من ناحية المشرق ويحارب زمانًا يسيرًا. ومن بعدها، يصطلحون ويأكلون ويشربون على مائدة واحدة. وتملك الترك ناحية اليمن من عكّا إلى حد كورة الحبش."[1] يبدو هذا مشابهًا على التوالي لهجوم الفاطميين من تونس على مصر سنة 913- 915 و919- 921، وحكم أحمد بن كيغلغ (933- 935) ثم صعود الإخشيديين إلى السلطة بدءًا بمحمد بن طغج (935- 946) الذين سيطروا على سوريا ومصر.

يترابط هذان النصان المنسوبان إلى صموئيل وبيزنطيوس بإحكام. فكلاهما ألّف بالقبطية في الأصل، وينتميان لتلك التقاليد، وكلاهما بشكل رئيس، موعظة اختتمت بنبوءة.[2] وكلاهما يستمد من نبوءة ميثوديوس، ولا سيما الموضوعات الأخروية منها مثل دور الإمبراطور الخيّر وملك الحبشة، وموضوعات الطغيان أيضًا، مثل أن يستيقظ رجل ليجد ثلاثة جامعي ضرائب على بابه، وربط المسلمين دوابهم في أماكن مسيحية مقدسة.[3] لكن الاقتباسات عدِّلت بشكل إبداعي لتصير 289 ذات سياق مصري، خاصة في رسالة بيزنطيوس، حيث يجعل ملك اليونان بابليون في مصر عاصمة له، ويأتي لرفض الخلقيدونية ويعتنق مع ملك إثيوبيا العقيدة الأرثودوكسية. ويؤشر كلا النصين بقاء الهوية القبطية المسيحية حتى القرنين التاسع والعاشر على الأقل.[4]

دانيال القبطي، الرؤيا الرابعة عشرة

أُلّف هذا العمل في الأصل بالقبطية ثم تُرجم إلى العربية. ويبدو أن الأصل قد ضاع لاحقًا، لأن النسخة القبطية التي لدينا نفسها تبين أنها مترجمة من العربية وتؤكد أنها "ليست موجودة

---

(1) Ps.-Pisentius of Qift, *Letter*, 307-308/318-19.

(2) MacCoull, "The Apocalypse of Pseudo-Pesyntheus"، يثبت أن النسخة القبطية الأصلية يجب أن يكون تأريخها بستينات القرن الثامن في زمن أول ثورة للأقباط على الحكم العباسي. صحيح أن مظالم مثل تضمين العملة اسم محمد ومطاردة الهاربين (ps.-Pisentius, *Letter*, 307 /318) قد تتوافق مع القرن الثامن، لكن هذه يمكن ببساطة، أن تكون مستمدة من أعمال أقدم مثل الاستعارة من منحولة ميثوديوس المذكورة في الجملة التالية.

(3) بيّنها Martinez, "The King of Rum and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt".

(4) Kasser, "Réflexions sur l'histoire de la littérature copte," 384، يقول رغم أن تراجع القبطية مبكر يرجع إلى منتصف القرن الثامن، ظلت الأغلبية متعلقة بهويتها القبطية حتى نهاية القرن الحادي عشر. انظر أيضًا Bishai, "The Transition from Coptic to Arabic"، رغم أنه غامض نوعًا ما.

بالقبطية."[1] وهي تسرد أولًا رؤيا دانيال للوحوش الأربعة (7: 1- 28)، آخرها يمتلك تسعة عشر قرنًا بدلًا من العشرة المعتادة. ثم يظهر ملاك للرب كي يقدم تأويلًا. وفُسّرت الوحوش الأربعة بإمبراطوريات الفرس والرّومان والهلّينين (البيزنطيين) والإسماعيليين، والقرون التسعة عشر بتسعة عشر ملكًا إسماعيليًّا، تصف النبوءة منهم الملك العاشر حتى الملك التاسع عشر، وقد حددهم بيكر بالأمويين، وماكلر بالفاطميين، وكل منهما يحدد تاريخ الرؤيا بسقوط السلالة التي يفضلها.[2] واقترح ميناردوس أن النص يمثل تنقيحًا فاطميًّا لنبوءة أموية، وتابعه على هذا سورمان الذي حاول أن يعيد بناء الأصل.[3]

290 لكن ثمة سبب جيد للتشكيك في التفسيرات التاريخية الدقيقة للنص. فقد صُوِّر الملوك أنفسهم بعجالة وغموض بحيث لا يمكن التأكد من معرفة المقصود حتى لو كان قد وجد فعلًا. فمثلًا، هناك ذكر للسنة العاشرة بعد المئة من مدة حكم الملك الثاني عشر، وعند نهاية زمنه، «سيكون هناك ملك يثير الاضطراب في مملكة بني إسماعيل كلها لمئة وسبعة وأربعين سنة.»[4] ولعل هناك إعادة استعمال لمواد أقدم، لكن الأغلبية تصدم المرء بأنها لاحقة. وثمة الكثير من الكلام عن المصريين والسوريين كما لو كانوا يُحكمون بشكل منفصل مما يأخذنا على الأقل إلى عصر الطولونيين أواخر القرن التاسع. وسُجلت أربع غزوات نوبية لمصر، وليس من المرجح أنها وقعت قبل القرن التاسع، عندما اكتسبت مملكة النوبة المسيحية قوة سياسية وعسكرية. ويمكن للمرء أن يصرف النظر مع سورمان عن إحالات من قبيل الإكمال الفاطمي الذاتي لأصل أموي، لكنها لا تظهر بأي شكل في أي موضع.[5]

---

(1) Becker, "Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch," 9-10. ما يوحي بأن الأصل كان بالقبطية، استخدام نظام الحساب اليوناني القبطي، ونسبة قيم عددية للأسماء.

(2) Becker, "Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch," 29-34; Macler, "Les apocalypses apocryphes de Daniel," 163-76.

(3) Meinardus, "Commentary on the XIVth Vision of Daniel," 397; Suermann, "L'apocalypse copte de Daniel." Meinardus, "New Evidence on the XIVth Vision of Daniel"، يقرر قطعيًّا لصالح الفاطميين، لكن دليله الجديد – أي أن كاتب سيرتي البطريركين الإسكندريين مرقس الثالث (1166- 1189) ويوحنا السادس (1189- 1216) يروي نبوءة دانيال ويطبقها على الفاطميين- لا يعطينا غير أقدم تاريخ ممكن.

(4) Ps.-Daniel (Coptic), *XIV Vision*, §§29-30.

(5) نفسه، الفقرات30-32، 36-38، 41، 43، 50؛ Suermann, "L'apocalypse copte de Daniel," 340.

تحكي الفقرات الإحدى عشرة التالية (65- 75) من النبوءة، التي تسبق تدخل الإمبراطور الأخير، عن المواجهة بين سارابيدوس والپيتورگوس. الأول هو تلميح إلى الإله اليوناني المصري سارابيس، ولا بد أنه مصري، ولذا فالمرجح أنه يمثل الفاطميين، لكن هوية الپيتورگوس ليست واضحة. فهم «أمة بدوية سيطرت على كل سوريا وأطرافها» وأنها «من أمة الرومان، وهم سيجتمعون معًا، من أجل حروبهم راغبين في انتزاع المملكة من يدي سارابيدوس.»[1] وإذا كان الأصل قد كتب بالقبطية حقًّا، فلن يريد المرء أن يحدد تاريخ تأليفه أبعد من القرن الحادي عشر حين أصبحت العربية راسخة كلغة أساسية لمصر. وفي هذه الحالة قد يفترض المرء أن المقصود بپيتورگوس هم السلاجقة الذي أحرزوا تقدمًا ضد الفاطميين أواخر القرن الحادي عشر. 291

نبوءة بطرس/ كتاب اللفائف

في رسالة مؤرخة بسنة 1219، أعلم جيكوب ڤيتري*، أسقف عكّا، البابا هونوريوس الثالث عن "كتاب قديم جدًّا مكتوب بلغة الساراكين،" أراه السوريون إياه يحمل العنوان التالي: "رؤى الرسول بطرس كتبها تابعه كليمنت مجموعةً في مجلد واحد." ويعرف هذا الكتاب أيضًا، بنبوءة بطرس أو كتاب اللفائف، وهو موجود بثلاث نسخ منقحة بالعربية:[2]

1. خلاصة للتاريخ الكتابي منذ الخليقة حتى مولد مريم العذراء، تهدف إلى تبيين "أنها بلا شك من ذرية يهودا بن يعقوب وقبيلته." وهي على الأغلب الكتاب

---

(1) Meinardus ("Commentary on the XIVth Vision of Daniel," 442-45, and "New Evidence on the XIVth Vision of Daniel," 302-305) يحدد هوية الپيتورگوس بصلاح الدين (ت 1193) ، مع أنه يذكر أنه لم يكن «من أمة الرومان.»

* [أو جاك دي ڤيتري أسقف عكا للمدة 1214- 1225. شارك في الحروب الصليبية خاصة في الحملة الخامسة. يعرف بأنه مؤلف *Historia Hierosolymitana* وهو كتاب تاريخ للأراضي المقدسة يبدأ من مجيء الإسلام حتى عصره. المترجم]

(2) يقدم تفاصيل إضافية وفهرسًا Nau, "Clémentins (Apocryphes) II," and Graf, *GCAL*, 1.283-92. هذا العمل يجب تمييزه عن النبوءة البطرسية اليونانية المعروفة لدى يوسيبيوس، كما أوضح Bratke, "Handschriftliche Überlieferung der arabisch-aethiopischen Petrus-Apokalypse," 475-76, 493 (مع غياب أية نسخ من المخطوطات العربية للنسختين المنقحتين الثانية والثالثة، تقدم هذه المقالة مسحًا مفيدًا للغاية).

السرياني (كهف الكنوز) مزودًا بمقدمة.[1]

2. كتاب من حوالي تسعين فصلًا ينقسم إلى قسمين، الأول يبدأ بتاريخ أعطي في النسخة المنقحة الأولى، ويستمر بـ "الأسرار التي سلمها ربنا ومخلصنا يسوع المسيح لتلاميذه: "الثالوث والخلق وسقوط الشيطان، والملائكة والفردوس ومسار المسيحية في المستقبل الذي يتضمن قائمة بالهرطقات من شمعون المجوسي إلى أپولّيناريوس، ورؤيا بطرس عن ملوك المستقبل وناسه وويلاته. في القسم الثاني يفصل بطرس بإسهاب، الشرائع والواجبات والقوانين التي يجب على كليّمنت نقلها إلى مسؤولي الكنيسة. وهناك ناسخ ذكر في المقدمة أنه وجد هذا الكتاب بحوزة أسقف نيقوسيا في قبرص.292[2]

3. كتاب في ثمانية أجزاء، يعيد على الأغلب، إنتاج القسم الأول من النسخة المنقحة الثانية، لكنه يوسع رؤيا بطرس بشكل كبير ليجعلها نبوءة كاملة (الأجزاء 5-7). والجزء الثامن يحتوي على تاريخ الرسل وتبشيراتهم، وعددًا من الوصايا بشأن نظام الكنيسة وأعرافها يعطيها بطرس لكليّمنت.

يبقى إطار القسم النبوئي كما هو في النسختين الثانية والثالثة: سيأتي ملك الجنوب ويحكم بسلام، لكن بسبب غطرسته، سيقتله ملك الشرق وينهب مصر ويسيطر على العالم كله. ثم سيكون الرب رحيمًا فيرسل شبل الأسد الذي سينهض "كما لو كان نائمًا" وتستولي جيوشه على كل المناطق، ويحكم من الشرق إلى الغرب، وسيذهب إلى القدس ويعيد بناء ما جرى تدميره، ويغتبط المؤمنون. وسيدمر دمشق ثم يعود إلى عاصمة مملكته ويحكم سنين عديدة منفذًا وصية الرب. كل هذه المكونات موجودة أيضًا في نبوءة عزرا أيضًا، ووصف ملك اليونان يحمل شبهًا واضحًا بذلك الذي في نبوءة ميثوديوس. لدينا هنا بوضوح، إعادة تأليف أخرى لقصة هيْراكليوس/ الإمبراطور الأخير المختلقة. لكن، ضمن هذا الإطار، ثمة هجوم

(1) بيّنها Bezold, *Schätzhohle*, viii-ix (يشتمل العمل على نصوص سريانية وعربية وضعت قبالة بعضها)؛ أقدم شاهد على هذا التنقيح هو مخطوطة سيناء عرب 508، التي ترجع إلى أواخر القرن التاسع احتمالًا، ونشرها Gibson, *Apocrypha Arabica*, 1-58 (من أجل التاريخ انظر ص. x).

(2) Nicoll, *Catalogi*, 49-54، يلخص فصول نسخة هذا العمل التسعة والثمانين، المتضمنة في مخطوطة Bod. Or. 294. يوجد هذا التنقيح أيضًا في الترجمة الإثيوپية (انظر الفهرس أ أدناه). المفهوم يشبه "اختبار ربنا يسوع المسيح" (المعروف أيضًا بـ *Octateuch of Clement*) وهو عن الطقوس والممارسات الكنسية بمدخل تنبئي.

على هيْراكليوس "الذي لن يكون ملتزمًا بالأرثودوكسية" وفي أيامه "ستظهر شريعة أخرى ليست صحيحة، وتشبه طريق الشيطان،" وبسببه سيرسل الرب عذابه على شعبه.[1] ومجدّدًا كما في نبوءة عزرا، هناك نبوءة أخرى يبدو أنها قد جرى إعادة العمل عليها، تتبع عن قرب نموذج دانيال ((7: 1- 8). فقد وصف أربعة وحوش: أسد/ نسر[2]/ ذئب/ ثعبان، [3] ونمر وشبل أسد، وفسرت هذه بأنها 293 بابل والعبوس/ الديْون،[4] وبلاد اليونان والرّومان. ثم يختار الثانية ليتحدث عنها بإسهاب: سيكون منها اثنا عشر ملكًا يحكمون بالعدل، يعقبهم تسعة ملوك صغار منهم اثنان "سيهلكون في مركز الأرض" وأربعة "سيحرسون مملكتهم"[5] ومن آخر ثلاثة وهم من العائلة نفسها، واحد سيقتل في سريره، والثاني سيحكم سنة ونصفًا (في النسخة الإثيوبية خمسًا ونصف) والثالث "سيتهيأ للحروب" وسيسافر إلى سوريا وتَقَرُّ به.

يرى ديلمان ويتبعه بوّسيّه أن القطعتين النبوئيتين كلٌّ واحد، ويبرهنان على أنهما تشيران إلى زمن الثورة العباسية عندما وقعت معركة بين قوات الشرق والغرب. والمقصود بالملوك الاثني عشر محمد والخلفاء إلى سليمان بن عبد الملك، والاثنان التاليان هما عمر الثاني ويزيد الثاني، وهشام أعاد ضبط نظام الحكم، وكان الثلاثة الأخيرون الوليد الثاني ويزيد الثالث ومروان الثاني. ومثّل شبل الأسد كونستانتين الخامس (741- 775)، والانتباه إلى محنة مصر يوضح أن النص قد أُلِف في هذا البلد في وقت ما خلال خمسينات القرن

(1) Ps.-Peter (Ethiopic tr.), *Apocalypse*, 2.IX.23-24؛ الإمبراطور الأخير ينهض عند 2.IX.23-24.

(2) Ps.-Peter, *Apocalypse*, 300/232, has "lion;" ps.-Peter (Ethiopic tr.)، في *Apocalypse*, 2.IX.28، "نسر". ربما يريدان أن يوصلا دانيال، 7: 4: "كان الأول يشبه أسدًا وله جناحي نسر."

(3) الإحالة نفسها كما في الملاحظة السابقة؛ يمكن بدلًا من «ذئب»، على المرء أن يقرأ «دبّ» توافقًا مع دانيال، 7: 5.

(4) الإحالة نفسها كما في الملاحظة السابقة؛ Mingana, "Apocalypse of Peter," 213, 232 n. 2, يقترح أن (الديْون) في الترجمة الإثيوبية خطأ ترجمي لكلمة "ذئب"، لكننا نتوقع هنا اسم شعب وليس رمزًا حيوانيًا آخر. قبل الإسلام، كانت المملكة الثانية تفهم على أنها الميدية/ الفارسية، وعليه، فإن السلالة الإسلامية التي حكمت في الشرق يحتمل أنها مقصودة هنا، مثل العباسيين (التي تناسب العبوس) أو السلاجقة.

(5) كذا ps.-Peter, *Apocalypse*, 301/233; ps.-Peter (Ethiopic tr.), *Apocalypse*, 2.IX.28، فيها ببساطة: "مملكة واحد منهم ستكون قوية،" والتي يعتبرها Dillman, "Das äthiopische Buch Clementinischer Schriften," 194, 202، إشارة إلى هشام، ويبدو أنه لم يلاحظ أن المفروض أن يكون ثمة تسعة ملوك في المجموع.

الثامن.[1] يتفق الدارسون كلهم على أن العربية كانت هي اللغة الأصلية،[2] مع أننا لا نملك كتابات مسيحية عربية من زمن مبكر كهذا. ويشير الهجوم على هيراكليوس "لعدم التزامه بالأرثودوكسية" والمقاطع النبوئية بشأن حربه ضد الفرس إلى استعمال مواد تاريخية أقدم.[3] لكن 294 الالتفات إلى محنة مصر يوحي بأن المؤلف من مصر وأنها كانت تُحكم كبلد مستقل، الأمر الذي يجعل الأرجح وضع الهجوم السلجوقي على الفاطميين في النصف الثاني من القرن الحادي عشر.[4]

نصوص يونانية[5]

وفرت أحداث أوائل القرن السابع الكارثية المادة الخام للعديد من النبوءات لقرون بعد ذلك. فحملة هيراكليوس على بلاد فارس التي استمر ست سنين وتعكس ستة أيام الخلق، تسببت في إخضاع عدو روما القديم وتوّجت برحلة الإمبراطور إلى القدس لتقديم الشكر للرب وإرجاع الصليب إلى مكانه الصحيح. وبعد سبع سنين فقط، قلبت كارثة العرب

(1) Dillman, "Das äthiopische Buch Clementinischer Schriften," 201-205; Bousset, *Der Antichrist,* 45-47.

(2) Dillarnn, "Das äthiopische Buch Clementinischer Schriften," 205-207; Nau, "Clémentins (Apocryphes) II," 218 ; Graf, *GCAL,* 1.283.

(3) Wasserstrom, "The 'Īsāwiyya Revisited," 69-70، يقترح أن التعليق: "عندما ترى أبناء إسماعيل مع أبناء فارس، وعندما ترى اليهود يتعلمون فن الحرب" ((ps.-Peter, *Apocalypse,* 339/272) يشير إلى ثورة مدعي النبوة اليهودي عيسى الإصفهاني، التي وقعت حوالي زمن الثورة العباسية.

(4) أقدم مخطوطة هي باريس عرب 76، وهي نسخة من مخطوطة سنة 1177 (Bratke, "Handschrifliche Überlieferung der arabisch-aethiopischen Petrus-Apokalypse," 463-66). لكن أي قرار قاطع يجب أن ينتظر حتى تتم دراسة بعض المخطوطات العربية العديدة؛ وفي الوقت الحاضر، لم ينشر إلا الترجمة الإثيوبية ونسخة الكرشوني الاستطرادية التي حققها منگانا "Apocalypse of Peter" .

(5) قام بمسح النصوص التنبئية البيزنطية اليونانية Mango, *Empire of New Rome,* 201-17; Kariotoglou, *Hē peri tou Islam hellēnikē chrēsmologikē grammateia,* 32-56; Brandes, "Die apokalyptische Literatur," 305-22 وقدم دراسة للموضوع Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie*; Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*; Magdalino, "The History of the Future and its Uses". لن أناقش هنا الكتاب الرابع عشر من *Sibylline Oracles* الذي رأى البعض أنه يشير إلى غزو الفرس والعرب لمصر (بشكل خاص انظر Scott, "The Last Sibylline Oracle of Alexandria;" Collins, "Sibylline Oracles," 459-60)، إذ أنني أراه غامضًا ومتضررًا جدًا كي يسمح بأي تفسير على الإطلاق.

المرعبة كل هذه الانتصارات وصار على بطريرك القدس الآن أن يتقبل "فظاعة الخراب المائل في المكان المقدس." ولم يكن بإمكان البيزنطيين سوى أن يأملوا وقد عانى العرب من عدد من النكسات ولا سيما هجماتهم الفاشلة على القسطنطينية (674- 678، 716- 718) وحربهم الأهلية (683- 692) في أن "وحش الجنوب"[1] سيتراجع قريبًا، وأن العرب سيعودون من حيث أتوا.

295 مهّدت ترجمة نبوءة ميثّوديوس إلى اليونانية أواخر القرن السابع أو أوائل القرن الثامن بقوة، لتفسير ويلات كهذه والتعبير عن آمال كهذه. وكانت فكرة الحاكم المسيحي الذي سيعيد توحيد الإمبراطورية الرّومانية ويهزم أعداءها الحاليين قد جرى تقبلها جيدًا على الخصوص، وأتت في وقت كانت فيه آسيا الصغرى قد خضعت لحملة إسلامية عنيفة مستمرة أوائل القرن الثامن توجت بحصار طويل الأمد للعاصمة نفسها. واستمّر الموضوع بالنمو شعبيةً وتأثيرًا في الغرب كما في الشرق.[2] وظهرت نسخ نبوءة ميثّوديوس مختصرةً مستكمَلةً معدلة باليونانية بوصفها رؤى دانيال التي اختلفت عن النموذج الأصلي السرياني باهتمامها بالقسطنطينية المدينة «ذات التلال السبعة»، وبتصويرها ليس لإمبراطور أخروي واحد بل سلسلة من الأباطرة الذين صُوِّروا وفقًا لحكام قدامى ومعاصرين، وبتضمين صورة شبل الأسد الذي يساعد والده في القتال ضد العرب توافقًا مع نبوءة أن «الأسد وشبله سيطاردان الحمار معًا.»[3] وربما جاءت فكرة هذه الشخصية من نبوءة ميثّوديوس، حيث يساعد الأبناء أباهم الملك البيزنطي في إخضاع العرب، ثم تلقت إلهامًا حسيًا إضافيًا من الهزيمة الساحقة التي أنزلها ليوّن الثالث (الأسد) وابنه كوّنستانتين بجيوش المسلمين في معركة أكرّوينوّن* في إقليم فريجيا سنة 740. وتبعًا لذلك، ربما شاع الأمل في أن يعقب هذا

(1) هذا التعبير استعمله كوّسماس المقدسي *Hymns*, canon 1, ode 6, *heirmos*.

(2) Alexander, "The Legend of the Last Roman Emperor" and *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 151-84.

(3) بعض الإحالات قدمه المصدر نفسه: 152 n. 4. لاحظ أن شبل الأسد في النبوءتين المنسوبتين لعزرا وبطرس يظهر نفسه (انظر المدخلين أعلاه).

• [أكرّوينوّن، وتسمى حاليًا أفيون كرحصار غرب هضبة الأناضول، معركة وقعت سنة 122 في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك بين المسلمين بقيادة عبد الله البطّال والبيزنطيين بقيادة ليوّن الثالث وابنه كوّنستانتين. وقد هزم المسلمون في هذه المعركة هزيمة ساحقة إذ قتل قادتهم ومنهم البطال وثلثا الجيش ثم جاء المدد بقيادة

الانتصار مزيدًا من إلحاق الهزيمة بالعدو، فتجسدت هذه التوقعات في النبوءات المعاصرة واللاحقة.[1]

منحولة ميثوديوس، ترجمة يونانية

التنقيح اليوناني الأول لنبوءة ميثوديوس هو على الأغلب تعديل موثوق للأصل السرياني مع أخطاء وحذوف وتغييرات محدودة فقط.[2] 296 لكن هناك إضافة هامة تأتي مباشرة قبل ظهور الإمبراطور الأخير:

> عندها، سيذهب بنو إسماعيل بعربات وخيول لا حصر لها. ويخرجون في الشهر الأول من الإعلان التاسع ويستولون على مدن الشرق ويدمرونها كلها. وسينقسمون إلى ثلاث مجموعات من القوات: قسم سيتجه نحو إفسوس وآخر نحو پيّرگاموّن والثالث نحو مالاگينا. وا أسفاه عليك يا أراضي فريجيا وپامفيليا وبيثينيا! فحين يأتي البرد سيستولي عليك إسماعيل... ويصل فرسان إسماعيل كلهم وأول واحد منهم سينصب خيمته بإزائك يا بيزنطة. وسيبدأ بالقتال ويحطم بوابة خيلوّكيركوّ ويدخل حتى يصل إلى بوّس... ثم سيزيل الرب جبن الروّمان ويرميه في قلوب الإسماعيليين، ويرمي شجاعة الإسماعيليين في قلوب الروّمان، فينثنون ليطردوا الإسماعيليين من بلادهم ويهاجمونهم بلا رحمة. ثم يتحقق ما هو مكتوب: "كيف يطرد واحدٌ ألفًا، ويطرد اثنان عشرة آلاف" (سفر التثنية، 32: 30). وينتهي بجّارتهم ويُقضى عليهم. ثم فجأة، سيخرج ملك بيزنطة ضدهم....[3]

سليمان بن هشام فأنقذ الباقين. جدير بالذكر أن البطّال صار شخصية شعبية ألفت حول ذكائه ودهائه وشجاعته السيرة المعروفة بذات الهمة والبطّال، وثمة سيرة شعبية تركية عنه أيضًا هي سيد بطال غازي. وقبره معروف في بلدة سيد غازي التركية التي سميت على اسمه. المترجم]

(1) عدد من رؤى دانيال جمعها Schmoldt, *Die Schrift vom jungen Daniel und Daniels letzte Vision*، ودرسها Bousset, "Beiträge zur Geschichte der Eschatologie," 261-90, and Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 61-122, 170-74 (حيث ناقش شبل الأسد).

(2) تقدّم الأصل السرياني اقترحه Kmosko, "Das Rätsel des Pseudomethodius," وبيّنه Reinink, "Ismael, der Wildesel in der Wüste", 342-44. ناقش النسخة اليونانية الأولى Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 52-60 (لكنه لم يذكر الإدخال).

(3) Ps.-Methodius (Greek tr.), *Apocalypse*, XIII.7-11.

• [الآية في النسخة العربية من الكتاب المقدس: "فاستيقظ الرب كنائم، كجبار معيِّط (صارخ) من الخمر." واخترت

ثمة وصف مشابه جدًا في رؤيا دانيال الأولى التي سنناقشها في المدخل التالي، وفكرة مبادلة الجبن والشجاعة متطابقة بين الرؤيَيْن. واستُخدم الاقتباس من سفر التثنية في الرؤيا الأولى للإمبراطور الأخير ووالديه الذين يقضون معًا على الإسماعيليين. لكنه بلا معنى آنفًا، لأن الإمبراطور الأخير ذُكر فقط بعد هزيمة العرب. لذلك، فقد جرى إدخال هذا المقطع، بالتأكيد تقريبًا، في تاريخ لاحق مما يفسر لم هو ليس موجودًا في النسخة اللاتينية ولا في كل النسخ اليونانية المنقحة. وتوضح التماثلات المتقاربة بين الاستكمال الذاتي و297 الرؤيا الأولى أن مؤلفيهما كانا مدفوعين بالمخاوف نفسها، المتمثلة بالهجوم العربي على القسطنطينية في السنوات (709- 717). لكن بينما الرؤيا الأولى ما تزال قلقة من النتيجة، فإن الإدخال كُتب على الأرجح بعد مدة وجيزة من وقوع الحدث نفسه، ويريد ببساطة أن يسجله ويحدّث نبوءة ميثوديوس كذلك.

تتحدث نبوءة ميثوديوس السريانية عن الإمبراطور الأخير بأنه "نهض ضدهم (العرب) مثل رجل يخضّ نبيذه، ومثل من كان قد عُدّ ميتًا." هذه الصورة محملة بذكريات من أسطورة الإسكندر النائم، لكنها استلهمت بشكل أكثر مباشرة، سفر المزامير، 78: 65 ("فاستيقظ الرب مثل نائم، ومثل رجل يخضّ نبيذه")*، التي جاءت بعد حقبة طويلة من الشدة على الإسرائيليين، وأشارت إلى أن الرب قد نهض أخيرًا ليسحق الأعداء.[1] توسع النسخة اليونانية قليلًا ما ورد في الأصل السرياني إلى "الرجل الذي عدّه الناس ميتًا لا نفع منه إطلاقًا."[2] وهذان النعتان "ميت" و"لا نفع منه إطلاقًا" يكثران في رؤيا دانيال اللاحقة حتى صارا نعتين عاديين للإمبراطور الأخير.[3] وهما يتضادان بحدة مع حقيقة أنه يأتي "بغضب عظيم" ويؤكدانها أيضًا، وأنه لن يحقق مأثرة أقل من إعادة إحياء الإمبراطورية المسيحية.

الآية كما هي في الترجمة الإنكليزية للكتاب المقدس التي يقتبس منها المؤلف. المترجم]

(1) استُعملت النسخة السريانية للمزامير (انظر Reinink, "Die syrische Wurzeln der mittelalterlichen Legende vom römischen Endkaiser," 199-200). انظر أيضًا Wortley, "The Warrior-Emperor of the Andrew Salos Apocalypse," 57.

(2) Ps.-Methodius, *Apocalypse*, XIII.ll (Syriac and Greek).

(3) لبعض المراجع انظر Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 167 n. 62 (رغم أن خطأه في قراءة السريانية أضعف تفسيراته).

دانيال اليوناني، الرؤيا الأولى[1]

يبدأ هذا النص بوصف لهجوم "ثلاثة أبناء لهاجر" على القسطنطينية:

> كل هؤلاء سيذبحون الكثير من الرّوْمان {من عمر سنتين وثلاث سنوات وأصغر}، وسيتجمعون معًا ويتجهون 298 نحو البحر وعدد هؤلاء الناس سيكون بآلاف لا تعد... {وفي ذلك المكان، سينكر الكثير من الناس ربنا يسوع المسيح والعطايا المقدسة ويرتدّون. وتنقطع القرابين من الكأس كلها ويسخر من طقوس الرب، ويكون الكهنة مثل الناس العاديين.} وسيصرخ إسماعيل بصوت عالٍ ويتفاخر قائلًا: "أين رب الرّوْمان؟ ليس هناك من يساعدهم، لأننا هزمناهم نهائيًا."[2]

لكن ما إن يقنط البيزنطيون من محنتهم "سينهض الرب ملكًا من الرّوْمان ويدخل حربًا عظيمة مع أمة هاجر وأبنائها." وينتصر عليهم، وخلال سنة حكمه الثالثة والثلاثين "سيكون سلام عظيم."[3] وسيخلفه حاكمان شريران، ملك من الشمال و"امرأة أجنبية فاسقة" فيسود الظلم والكفر في عهديهما. وتُدمر القسطنطينية، و"لن يبقى منها سوى عمود واحد، وستؤخذ منها المملكة وتعطى لرّوما." بعد ذلك، سيأتي قائد من يهوديا اسمه دان ثم المسيح الدجال، وسيقبلهما اليهود ملكين عليهم ويستمرون في التنكيل بالمسيحيين، ويتقدم ثلاثة رجال وينكرون المسيح الدجال، وأخيرًا "يقترب يوم الرب العظيم، وتكون الدينونة والجزاء."

لم يسجل المؤلف سوى حدث تاريخي واحد، هو حصار العرب للقسطنطينية سنة 716. ووصف الطرق الدقيقة التي اتخذها القادة العرب، رغم أننا لا نستطيع التأكد منها للأسف، فقد روى كيف "سيبنى جسر في البحر من المراكب" وكيف يهرب وجهاء

---

(1) مأخوذ من العنوان الذي أعطاه للنص Venice Ms. (Bibliotheca Marciana): "The first vision of Daniel: the vision and apocalypse of Daniel the prophet". لمعالجة مفصلة لهذه النبوءة انظر Berger, *Die griechische Daniel-Diegese*.

(2) Ps.-Daniel (Greek), *First Vision*, III.1-5؛ القسم الذي بين أقواس متموجة موجود فقط في مخطوطة أوكسفرد.

(3) نفسه، V-VI.

القسطنطينية إلى الجبال والجزر.[1] بعد ذلك، هناك انتقالة إلى زمن أخروي مع إرسال الرب بطلًا لإنقاذ المسيحيين. وهذا المحرِّر مستوحى من الشخصية المتخيلة للإمبراطور الأخير في نبوءة ميثوّديوس، إذ اعتُقد أنه "ميت ولا نفع منه" وترسيخه للسلام على الأرض بمساعدة من أبنائه. لكنها أيضًا مستوحاة من شخصية 299 ليوّن الثالث التاريخية الذي توّج في خريف سنة 716، وكان كما وصفته الرؤيا الأولى، من البلد الداخلي للأمتين الفارسية والسورية "وحامل اسم يبدأ بحرف الكاف (كان اسمه التعميدي كانون)".[2] لذلك، كان المؤلف يكتب مع بداية عهد ليوّن في شتاء 716- 717 عندما كان العرب خارج أسوار القسطنطينية نفسها.[3]

رؤيا إينوّك العادل

لم ينج هذا النص من الضياع إلا بنسخة باللغة الأرمينية، ولأنه يتعامل مع بيزنطة فقط، فهو على الأرجح ترجمة من اليونانية. يبدأ النص بظهور الملائكة لإينوّك على جبل لبنان، وكشفهم له ما كان قد سمعه من رب القرابين المقدسة:

> وانظر، هناك نسر فوق البحر، يطير فوقه متكبِّرًا، وله ثمانية أجنحة وثلاثة رؤوس.... ويا للعجب... يظهر رأس تنين، له تسع عيون، وأرجله مثل براثن الأسد وهو يركض مثل نمر. وقد فاجأ النسر بين الرياح والأمواج وفتح فمه لابتلاعه؛ فدعا النسر من هو مطلق في علوّه، إلا أن صلواته لم تُسمَع بسبب عنفه. ثم أدار النسر وجهه وهرب إلى أقاصي الشمال فلم يجد راحة هناك. وافترس التنين الناس كلهم وأحرقهم بناره، لكن لم يبق شيء في بطنه، وهيمن على الأرض ست عشرة مرةً ستة، أي ستًا وتسعين سنة. وفي نهاية ذلك الوقت حملت الريح الجنوبية النسر فعاد بقوة قاهرة إلى

---

(1) نفسه، IV.5-7. Mango, "Life of St. Andrew the Fool," 312 قد يكون مخطئًا في نبذ هذا لكونه خياليًا؛ Chron. Zuqnin, 158 تذكر أن ليوّن "حطم جسر السفن، مدمرًا الأخير."

(2) Ps.-Daniel (Greek), *First Vision*, V.5-7. في مخطوطة أوكسفرد يوجد حرف "هـ"، ربما المقصود به شخصية هيْراكليوس. Mango, "Life of St. Andrew the Fool," 312، يأخذ القيمة العددية للحرف في الاعتبار ويقترح سلف ليوّن، ثيُودوسيوس الثالث، الذي رآه أكثر ملاءمة للوصف "ميت ولا نفع منه"، لكنه لم يأخذ في الاعتبار الاستعمال الشائع لهذه الألقاب.

(3) كذا Mango, "Life of St. Andrew the Fool," 310-13، يفند بشكل مقنع Berger, *Die griechische Daniel-Diegese*، الذي يؤرّخه تقريبًا بسنة 802 لأنه يرى في ذكر نقل مقر الحكم إلى روما إشارة إلى شارلمان.

المكان نفسه لمقاومة التنين. ورأس 300 التنين مستلق على كومة رماد، ووقف النسر فوق عربة ذات خيول بيضاء وأمسك بالتنين على قمة كومة الرماد وضربه بعنف، ولم يعد للتنين قوته السابقة وتبعثر رأسه عبر كل الأمم... وجلس ستة رجال كل منهم على عرش؛ ثلاثة منهم كريهو المنظر سود، واثنان كانا أبيضين يسرّان من ينظر إليهما، والسادس كان مظلوماً ومبتلى، وكان في حداد على زوجاته وأولاده، وكلهم لم يثقوا بالتنين الذي كان يستلقي على كومة الرماد، وقالوا: "ستخرج نار من هذا التنين وتهلك الأرض."[1]

هنا تنتهي الرؤيا حيث يعود الملائكة لتوضيح "معنى كل ذلك." فالنسر هو "ملك الرّومان واليونان الذي سيفني كل ممالك الأرض." ورأس التنين هو " الأمير الأول لشعب إسماعيل،" وتعني عيونه التسع أنه "سيأتي تسعة ملوك بعده ويفتحون الأرض"[2] ويزيلون قوة الرّومان لكن لن يحطموها، "لن يكون ذلك بإمكانهم لأن هذه المملكة حارسة عرش الملك العظيم [المسيح]." تفيد عبارة "النسر دعا من هو مطلق في علوّه" أن الرب تخلى عنه بسبب ظلمه...؛ وسينجو ويهرب إلى أقاصي الشمال حيث يتحالف مع ملك الشمال، واسم ذلك الملك هو بيّرجيا.[3] وبعد ست وتسعين سنة سيتقدم النسر "ضد أمير الجنوب بقوة عظيمة على رأس أمة الشمال وبقية الشعوب كلها، وسيسحقه بمذبحة كبيرة." والخيول البيضاء هي "قوات الرّومان... التي ستبعثر عظمة شعب الجنوب في بقية الأمم كلها."[4]

301 وبشأن الرجال الستة المتوّجون «الثلاثة الكريهي المنظر السود، يبين هذا زمن شعب الجنوب؛ ثلاثة رؤساء قبائل أي ثلاث مرات ثلاثون وحاصله تسعون سنة، وست إضافية من هيمنتهم التي ستتزايد فيها المحن.» أما الأول من الرجلين الجالسين وهو الأبيض الذي يسر النظر، فبعد قضائه على العرب في البحر والبر، «سينشر السلام ويعيش اثنتي

(1) Enoch the Just, *Vision*, 309-11.

(2) لاحظ أن الأمير الأرميني آشوت باگراتوني حاول أن يصرف الوجهاء الأرمينيين عن التمرد على العرب في سبعينات القرن الثامن بقوله: «ليس بإمكانكم مقاومة قوة التنين المتعدد الرؤوس.... » (Lewond, XXXIV [Arzoumanian, 132]).

(3) هناك سابقة جيدة لهذا: فقد تحالف هيَراكليوس مع الترك، وجوستنيان الثاني مع البُلگار (Theophanes, 317, 374).

(4) Enoch the Just, *Vision*, 311-16.

عشرة سنة إضافية» والثاني «هو تيبر وسيحكم ثلاثًا وثلاثين سنة.» و«في أيامهما سيعم السلام والرخاء.» وأما الرجل السادس الذي كان في حداد على زوجاته وأولاده، فهو يمثل نهاية أيام زمن العالم،» ثم يعقبه ملك وملكة وهما هيْرتسك والعاصية، وسيحكمان ثلاث سنين وألفًا ومئتين وخمسة وستين يومًا تقريبًا، وأخيرًا «سينهض ملك تقي من روْما وكل من بقي من المؤمنين سيتجمعون معًا من أجله.» ويقضي على الملكة العاصية وينفخ في البوق «وتنهض كل الأمم للمثول أمام الرب.»[1]

إشارات الرؤيا التاريخية مبهمة إلى حد ما،[2] لكن يبدو أن ملهمها المباشر حصار القسطنطينية وما تلاه. والستة والتسعون سنة المسموحة لحكم العرب تأخذنا إلى سنة 717-718،[3] السنة التي دُفِع فيها العرب عن العاصمة مهانين. وإذا طرحنا مدة الحكم المختلف عليها لعلي ومعاوية الثاني، فالملك التاسع للعرب هو سليمان بن عبد الملك (715- 717) الذي يرمز موته إلى فشل الحصار. إلى ذلك، بذكره كيف «سيدمر الرّومان شعب الجنوب، سيضربونهم أولًا في البحر، والرب سيرسل ريحًا لترفعهم وتغرقهم،» 302 يصف مصير الأسطول الإسلامي في ذلك الحصار.[4] ويبدو أن الابتهاج بالنصر منح بعض البيزنطيين الأمل في أن هزيمة العرب كانت ممكنة. ومثل ميثوْديوس، تدافع رؤيا إينوْك بعناد، عن مكانة الإمبراطورية الرّومانية بوصفها الإمبراطورية الأخيرة التي ستستمر حتى نهاية الزمان وتسلّم الأمانة للرب. وهي «ستتقلص بسبب استنكار خطاياها» لكن «شعب إسماعيل لن يتمكن من القضاء عليها،» وفي النهاية « لن يتبقى للتنين قوة إضافية مثل السابق.»

---

(1) نفسه، 316- 323.

(2) مثلًا، من المقصود في القطعة التالية: «حين يهاجم ملك الشمال شعب الجنوب ويحملهم أسرى، سيحمل معهم الأمير الآثم الصغير السن المولود في بيشانا واسمه أوْمد، وأمه معه. وسيذهب إلى بيزنطة ويقيم ثلاثين سنة فيها، ويتعلم الفلسفة بين اليونان، وسيميز نفسه فيها من بين الآخرين جميعًا وتبجلّه الملوك، ويصير قائدًا ويقوم بأعمال شجاعة في الحرب، ويتلقى التكريم من الملوك» (نفسه، 320). ربما يذكّر المرء بسيرة بشير (انظر /Griffith, "Bashīr/ Bēsēr," 294-98) الذي يظهر أولًا كأسير مسيحي في سوريا، ويصير مقربًا من الملوك المسلمين والبيزنطيين، وهو المحرض المفترض على تحطيم الأيقونات، وخدم بصفة قائد، لكن حقبة نشاطه حوالي 720- 742 متأخرة جدًا نسبةً لنصّنا.

(3) أي حساب 96 سنة شمسية من 1 هـ/ 933 س/ 621- 622.

(4) نفسه، 318. العاصفة وتحطيم أسطول المسلمين مسجلة في *Syriac CS, s.a.* 716-18.

يبدو أن إينوك اختير هنا ببساطة لمؤهلاته الرؤيوية، إذ لا توجد استعارة من كتاب إينوك. فرؤيا النسر مألوفة من سفر عزرا الرابع،* والأصحاح الحادي عشر من سفر دانيال هو المصدر الأساس لـ «ملك الشمال» ومعركته مع «ملك الجنوب.» ويحمل الأباطرة الخمسة تشابهات مع أولئك الذين نجدهم في رؤى دانيال المتنوعة، لكن التعاقب معدّل وصفاتهم موزعة بشكل مختلف. فمثلًا، حكم تيبيريوس مثل الإمبراطور المحارب لمدة ثلاث وثلاثين سنة، لكن ليس مثله، فهو لم يقم بفتوح كتلك التي قام بها أسلافه. وقد تكون المشكلة أن المؤلف حاول التنسيق بين موضوعين منفصلين؛ الملوك الستة المتوّجين والأباطرة الأخرويين الخمسة. من هنا كان ثمة تجاوز في دور الإمبراطور المحارب والرجل الأول الأبيض الذي يسر النظر، وكلاهما يقضي على العرب.

ستيفانوس الإسكندري

إلى جانب عدد من التعليقات على كتابات يونانية، ولا سيما أرسطو،[1] يعرف ستيفانوس (ت. حوالي 630)[2] معلم الفلسفة والعلوم 303 في الإسكندرية وربما في القسطنطينية[3] أيضًا، بأنه مؤلف خمس رسائل علمية:

---

* [في الأصل "Fourth Ezra" وهو ليس السفر التاريخي الموجود في العهد القديم، بل هو سفر رؤيوي منحول كتب في القرن الثاني ب. م. تقريبًا. المترجم]

(1) عنها انظر "Blumenthal, "John Philoponus and Stephanus of Alexandria.

(2) يقول أغابيوس، 465، وقد ذكر للتو اتفاق السلام لسنة 628 بين شيروي وهيّراكليوس: «كان ستيفانوس حكيم مصر والإسكندرية مشهورًا بين الفلاسفة في ذلك الوقت.» [لدى أغابيوس اسمه «اصطفى». المترجم] لمعلومات عن ستيفانوس انظر خاصة، Usener, *De Stephano Alexandrino*; Wolska-Conus, "Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie".

(3) عن طريق تمييز ستيفانوس بأنه المعلم العالمي (*oikoumenikos didaskalos*) في بعض المخطوطات ومن بعض تعليقات ثيوفيلاكت سيموكاتا (*History*, "intro") أن هيّراكليوس جدد دراسة الفلسفة Usener (*De Stephano Alexandrino*, 3-5) يستنتج أن الإمبراطور أسس كرسيًا جديدًا للفلسفة في القسطنطينية، ودعا ستيفانوس إلى توليه. يوضح "Lumpe, "Stephanos von Alexandrien und Kaiser Heraklios أن اللقب "عالمي" كان يستخدم أيضًا لمعلمي المقاطعات وقد يكون ثيوفيلاكت يبالغ في الاهتمام بالأسلوب والمداهنة. لكن (158-59) Lumpe يقدم بالفعل دليلًا بديلًا لادعاء يوسنير: في الجزء التاسع من مؤلف في الكيمياء منسوب إلى ستيفانوس، ذكر أن الأخير عالج الموضوع بناء على طلب مباشر من هيّراكليوس.

1. عمل في الكيمياء عنوانه: "عن الفن السري العظيم، عن صنع الذهب."[1]
2. تعليق على جداول بتوليمايوس [بطليموس] الرياضية البسيطة. على أن مخطوطة واحدة فقط تنسب هذه الرسالة إلى "ستيفانوس فيلسوف الإسكندرية العظيم" لكن غيرها بلا عنوان أو تنسب العمل إلى هيراكليوس، ربما فقط على أساس التعليق التالي على تاريخه، الذي يأتي في الفصل الأول: "منذ السنة الأولى لحكم فيليب حتى السنة الحالية السابعة من الإعلان - وهي بنعمة الرب السنة التاسعة من عهدنا- 942 سنة" (أي سنة 618- 619).[2]
3. "من تأليف ستيفانوس الإسكندري عن بيان اقتران كوكبي زحل والمشتري،" بشأن العرب والبيزنطيين. وهي ليست مؤرخة، لكن يقدم الشعبان على أن بينهما تاريخ طويل من التفاعل.[3] 304
4. "من تأليف ستيفانوس الفيلسوف عن فن الرياضيات،" دفاع عن علم الفلك.[4]
5. "من تأليف ستيفانوس فيلسوف الإسكندرية، رسالة تامة لتلميذه تيماثيوس ليتخذها حجة على الظهور الحديث العهد لشريعة محمد الكافرة والتنبؤ بالكثير مما سيأتي من الأمور."[5] يتضمن هذا العمل قسمين متميزين: مقدمة نظرية لعلم

(1) يقدم Papathanassou, "Stephanus of Alexandria"، مناقشة ومراجع، وقائمة (128 رقم 4) لباحثين يجادلون ضد/ مع نسبة المؤلف إلى ستيفانوس.

(2) كذا (appendix) Nau, "La didascalie de Jacob," 742-44; Usener, *De Stephano Alexandrino*, 36، يقترح أن ستيفانوس كتبه تحت إشراف مباشر من هيراكليوس. من أجل المخطوطات التي تحتوي على هذا العمل انظر تحت ستيفانوس الإسكندري في فهرس Tihon, *Le 'Petit Commentaire' de Théon d'Alexandrie,* التي تقبل (نفسه، 190-92) نسبته إلى ستيفانوس من قبل Usener.

(3) Ed. Pingree, "Historical Horoscopes," 501-502.

(4) Cumont, *CCAG*, 2.181-86 (في صفحة 182 يذكر "سنة الساراكين" ويسجل أن الهاجريين أخذوا الفن من الرومان). هناك وصف موجز للعمل لدى Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, 68-69، الذي يفترض أنه كان ثمة فيلسوف حقيقي اسمه ستيفانوس يكتب في منتصف القرن الثامن (لكن انظر رقم 146 أدناه).

(5) يحتمل أن تكون هذه [الرسالة] "the canon which Stephen the astrologer cast from the stars concerning the exodus of the Saracens" [="القانون الذي استنبطه ستيفانوس المنجم من النجوم بشأن خروج الساراكين"] الذي استشهد به Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, XVI. تقول

الفلك عُرضت بمسحة مسيحية، ومخططات للبروج. وقد رُبطا بحكاية عن شخص يدعى إپيفانيوس وهو تاجر عربي عاد لتوه من العربية السعيدة [اليمن]، وأسرع بالذهاب إلى المكان الذي يدرّس فيه ستيفانيوس ليعلمه بالأحداث "الجديدة الغريبة" التي تحدث في تلك البلاد:

في صحراء يثرب، ظهر شخص في قبيلة تسمى قريش، من ذرية إسماعيل اسمه محمد، ويقال إنه كان نبياً. وقد ظهر في شهر فارموتي الذي يسميه الرّومان أبريل من السنة الثانية والتسعين وتسعمئة (من بداية عهد فيليپ). وجاء بكلام جديد وتعاليم غريبة، واعداً أولئك الذين يتبعونه بالانتصارات في الحروب والهيمنة على الأعداء والملذات في الفردوس.[1]

عندها، يخرج ستيفانوس إسطرلابه ليلقي نظرة على البروج ويكشف عن مستقبل هذا النبي المدّعي وأتباعه. ومن هذا يعرف مدة حكم العرب ويكون بإمكانه 305 عمل قائمة لواحد وعشرين ملكًا من ملوكهم؛ من محمد إلى المهدي (775- 785)، مع وصف لطبيعة شخصياتهم وعهودهم. من الممكن أن القسم الأول عن النظرية الفلكية كتابة أصيلة لستيفانوس ألحق بها مؤلف لاحق تنبؤًا عن مسار الحكم العربي ونهايته، لكن المرجح أكثر أن العمل كله تأليف لاحق.[2]

نبوءة أندرياس سالوّس

سيرة حياة أندرياس الأحمق عمل استطرادي طويل، أُلِّف في القسطنطينية خلال عهد

Short Chron. 818, 63 إن ستيفانوس الفيلسوف "فسر القانون" في السنة السابعة من حكم كونستانتين الرابع (676)، لذلك ربما كان هناك أكثر من نسخة لهذا العمل.

(1) Stephen of Alexandria, *Horoscope*, 21.

(2) اقترح Cumont, *CCAG*, 2.181 أن المؤلف كان ستيفانوس الفيلسوف نفسه الذي ألف رسالة عن فن الرياضيات حوالي سنة 800؛ تفترض هذه النظرية أنه كان ثمة ستيفانوس فيلسوف مختلف، بدلًا من أن العملين كانا قد نسبا إلى ستيفانوس الإسكندري. Sahas, "The Seventh Century in Byzantine-Muslim Relations," 15 يشير إلى حكمة أخرى نسبت إلى ستيفانوس توجد في Stephanitzes, *Syllogē*, 57-67. العنوان يذكر بالفعل أن القطعة هي "حكمة لستيفانوس الإسكندري" و"عن الإمبراطور هيْراكليوس،" لكنها باليونانية = العامية وتركز على القسطنطينية وتتكلم عن الترك "الذين استعبدوا الإسرائيليين الجدد." كل سطر من النص قام بمعالجته بتفسير طويل پانتازس اللارسي الذي يحتمل أنه أعاد تنقيح نص أقدم، لكن الحكمة بوضعها الحالي، لا تنتسب إلى حقبة متأخرة كثيرًا عن القرن السابع.

ليون الأول (457- 474) ويحكي أفعال أندرياس وهو عبد من سْكيثيا تحول إلى أحمق مقدس، وتابعه إپيفانيوس البطريرك المستقبلي للعاصمة (520- 535). يتظاهر المؤلف بأنه معاصر لموضوعه لكن المفارقات التاريخية واعتماده على نصوص لاحقة تشي بأنه كان يكتب بعد ذلك بتاريخ لاحق إلى حد بعيد.[1] كانت السيرة ذائعة الصيت جدا، بسبب عدد من الاستطرادات الممتعة، مثل من أين تأتي الغيوم بأمطارها، ولم الثلج أبيض، ومم تكون الروح، وطبيعة السماء والجحيم، ووصف لـ "بداية آلام الطلق، وعن نهاية العالم والراحة."

يصعب تحديد هذا القسم النبوئي فعلًا، إذ لم تذكر أحداث تاريخية استُمِدت النبوءة منها. ويؤكد أندرياس في البداية أن القسطنطينية 306 لن يُستولى عليها أبدًا، ثم يكمل مباشرة، بذكر سلسلة الأباطرة الأخرويين. الأول "سيدير وجهه نحو الشرق، ويذل أبناء هاجر... وسيعيد ضم مقاطعة إلّيريكوم [أو إليريا تقع على الساحل الشرقي للبحر الأدرياتيكي] كلها إلى الإمبراطورية الرومانية، وتدفع مصر ضريبتها، ويروض الشعوب ذوي الشعور الجميلة، ويخضع أعداءه."[2] وسيأتي بعد عهده ذي الاثنتين وثلاثين سنة من "الفرح والسرور"، عهدا إمبراطورين شريرين، أحدهما تجسدٌ للمسيح الدجال والآخر مرتدّ، ثم يتبعهما حاكمان طيبان واحد من إثيوپيا وسيحكم بسلام لمدة اثنتي عشرة سنة، والثاني من بلاد العرب سيذهب إلى القدس بعد سنة واحدة من حكمه ويسلم شارة السلطة للرب. ثم تعقب ذلك حقبة من الاضطراب قبل النهاية: ثلاثة شباب يدمرون أنفسهم في حرب أهلية، وامرأة خبيثة من پونتس تتسلم الحكم، وستغرق القسطنطينية كلها ما عدا العمود الذي في الساحة العامة، وتنتقل الحكومة إلى روما وتسالونيكا وسيلّايون، ووصول "الأمم القذرة الاثنتين والسبعين" ثم المسيح الدجال أخيرًا.

هناك القليل من التناظرات مع رؤيا دانيال الأولى التي دُرست أعلاه، ولا سيما المرأة

(1) Mango, "Life of St. Andrew the Fool"، يضعه أواخر القرن السابع (انظر أيضًا Mango, *New Rome*, 208-11)؛ يجادل Rydén, "The Date of the *Life of Andreas Salos*," لمنتصف القرن الثامن (في 126 رقم 6، يدرج آراء سابقة). لبيان دقيق للافتراض الذي قدمه أندريو وآخرون عن دور الأحمق من أجل الرب، انظر de Certeau, *La fable mystique*, 48-70.

(2) Andreas Salos, *Life* XXV, *PG* 111, 856A. Wortley, "The Warrior-Emperor of the Andrew Salos Apocalypse"، يثبت أن هذه الشخصية بنيت على باسيل الأول (687- 686).

العاصية، وغرق القسطنطينية في البحر ما عدا عمود واحد،[1] وانتقال السلطة إلى رؤما . ويقتبس مانگۆ هذا ليدعم رأيه بأن تأريخ سيرة أندرياس سالۆس يعود لأواخر القرن السابع. لكن موضوعات مثل إقامة الإمبراطور الأخير في القدس، وتحرر الأمم القذرة التي كان الإسكندر الأكبر قد سجنها، التي تظهر في سيرة أندرياس سالۆس وليس في رؤيا دانيال الأولى، تشي بتأثير نبوءة ميثۆديوس. وهذا يفرض سنة 710 كأبكر تاريخ ممكن للسيرة، عندما أُنجزت أول نسخة يونانية منقحة منها. ويستلزم غياب أي قلق من التهديد العسكري العربي تمديد هذا الحد إلى سنة 740 على الأقل، عندما جلب قضاء ليۆن الثالث وابنه كۆنستانتين الخامس على القوات العربية في آسيا الصغرى، والحرب الأهلية بين المسلمين، الراحة لبيزنطة.[2] إلى ذلك، لم يتم التوسع في سلسلة الأباطرة 307 وهي عنصر أساسي في نبوءة أندرياس، إلا بشكل ضعيف في رؤيا دانيال الأولى. وكما بيّن ريدێن، يمثل هذا التاريخَ الأسطوري للأباطرة البيزنطيين: كۆنستانتين العظيم وكۆنستانتين الثاني وجوليان وجوڤينال، مع إدخال مظهر شبيه بالإسكندر الأكبر في المكان الرابع.[3] والتناظرات الأقرب لمخطط كهذا موجودة في رؤى دانيال اللاحقة، وهي ترجع إلى القرنين التاسع والعاشر.[4] غير أن الافتقار إلى حدث تاريخي استُمدت منه نبوءة أندرياس سالۆس سيجعل منها دائمًا صعبة التأريخ، لكن التأكيد على القسطنطينية والسماح بسطر واحد عن استرجاع مقاطعات سابقة، يوحي ببيزنطة تقبلت آفاقها الضيقة وتعودت عليها، وأبكر تاريخ قد يقبله المرء هو أربعينات القرن الثامن وربما يكون بعد ذلك بكثير.

(1) Magdalino, "The History of the Future and its Uses," 6-7 لاحظ أن هذا مستمد من النبوءة المسجلة في حوليات يۆانيس مالالاس وقامت بها امرأة من القسطنطينية سنة 541، عندما ضرب الطاعون اللمفي الشرق، وكانت العاصمة على وشك أن تغرق في البحر.

(2) Syriac CS, s.a. 740 (esp. Theophanes, 411)؛ في سنة 745، غزا كۆنستانتين سوريا واستولى على جيرمانيكيا [كهرمانمراش الآن، تقع شمال غرب غازيعنتاب] "مستغلًا الحرب الأهلية بين العرب" (نفسه، 422).

(3) Rydén, "Zum Aufbau der Andreas Salos-Apokalypse."

(4) قام بعقد مقارنة بين نبوءة أندرياس سالۆس ونبوءات أخرى Rydén, "The Andreas Salos Apocalypse," 226-60; انظر أيضًا Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 123-30, 155-64.

نصوص عبرية[1]

مع القرن الأول الميلادي، صار اليهود "أهل كتاب" يلتزمون بمجموعة من الكتب المقدسة وشرح شفوي لها، ويؤمنون بأنها تتضمن وحيًا إلهيًّا. وتحولت هذه الكتابات - لكونها تعبيرًا عن إرادة الرب وواسطة لها- إلى إجابة عن كل أسئلة الحياة، وفهم للأحداث حاضرًا ومستقبلًا. وقد تفحص مؤلفو النبوءات كتب الأنبياء بحثًا عن تلميحات إلى قدر إسرائيل ومكائد الأغيار، وأعادوا بشكل إبداعي صياغة الوعود والتكهنات القديمة. توجد تفسيرات كهذه مبعثرة خلال التلمود، مستودع المعرفة والمآثر اليهودية الذي جمع من القرن الثالث حتى القرن الخامس، واستمر في كونه منتجًا منذ ذلك الحين. على وجه الخصوص، ثمة طلب لمعرفة متى سيظهر المسيا وكيف يمكن للمرء تمييز اقتراب مجيئه.[2] وعن هذه النهاية، أنتج سفر دانيال مقدارًا كبيرًا من 308 التفكير بشأن أفعال الأباطرة والحكام في عصره. هل ستدوم سلطتا الرّومان والفرس حتى زمن المسيا؟ إذا كان مدمرو الهيكل الأول، الآشوريون هزموا على يد الفرس، فهل لا بد أن الأخيرين سيُخضعون مدمري الهيكل الثاني، أي الرّومان قبل مجيء المسيا؟ لكن عالمًا آخر يخالف ذلك، فيرى بدلًا من ذلك، أن الفرس سيهزمون على يد أولئك الذين هدموا الهيكل وعندها سيأتي المسيا بعد أن يسيطر الرّومان على العالم كله لتسعة أشهر.[3]

أوائل القرن السابع، عندما حقق الفرس نجاحًا مدهشًا ضد البيزنطيين، ثم عندما أظهر البيزنطيون عودة إعجازية، وعندما أخضع العرب الاثنين، بدا أن التأملات المسبقة على وشك أن تتحقق، والمشاعر الأخروية ما كان لها إلا أن تتكاثر. وقد شجع عدم تسامح البيزنطيين المسيحيين المتزايد تجاه اليهود في أراضيهم منذ منتصف القرن السادس، الكثير زيادةً، على النظر إلى الجيوش العربية الغازية بوصفها علامة على وشك خلاصهم. من هنا،

---

(1) كُتب القليل نسبيًّا عن المسار التنبئي اليهودي بعد الحقبة بين العهدين (القديم والجديد)، لكن انظر المسوح في *JE*, *s.v.* "Apocalyptic Literature, neo-Hebraic" و Silver, *History of Messianic Speculation*, 36-57; ومفيد أيضًا Baron, *SRHJ*, 5.XXV, and Even-Shmuel, *Midreshē ge'ullā*. و Russel, *Method and Message of Jewish Apocalyptic* هو المدخل الكلاسيكي عن الموضوع.

(2) رغم أن القيام بتقدير زمن النهاية لا يقبله الحاخامات.

(3) *Talmud*, Sabbath 15lb, Yoma l0a, 'Avoda Zara 2b.

سنكتشف في الكتابات التنبُّئية التالية الآمال والتوقعات والخيبات والآلام التي خبَرها على الأقل جزء من مجتمع هذه الحقبة اليهودي.

أسرار الحاخام شيمّون بن يوّحاي

يصادق على شهرة الحاخام شيمّون بن يوّحاي من القرن الثاني، عدد من الأعمال التنبُّئية المتعالقة. فكتاب تفْيلّا (الصلاة) يعود إلى عصر الحروب الصليبية، لكنه يستمد بشكل غير مباشر من نيستاروّت (الأسرار) ومدراش عسرت ميلاخيم (مدراش الملوك العشرة) اللذين ينسبان للحاخام شيمّون ، ويعالجان سيرة الإسلام حتى سقوط السلالة الأموية وظهور السلالة العباسية بعدها.[1] وبدرورهما، يستخدم هذا العملان ولا سيما الأسرار نبوءة أقدم معاصرة للفتوحات العربية كما يبدو.[2]

309 في بداية المشهد، نتعرف على شيمّون الذي كان "مختبئًا {لثلاث عشرة سنة} في كهف، هاربًا من الإمبراطور ملك إيدوّم {الذي أمر بتدمير إسرائيل}."[3] وكان يصوم ويصلي لعدد من الأيام، ويدعو الرب أن يستجيب لصلاته من أجل التبصرة:

وفي الحال، انكشفت له النهاية والأسرار، فجلس وبدأ يشرح: "ورأى القِينيّ"* (سفر العدد 24: 21)

> وإذ أنه رأى مملكة إسماعيل التي كانت آتية، بدأ بالقول: ألم يكن ما فعلته بنا مملكة إيدوّم الشريرة كافيًا حتى نُبتلى بمملكة إسماعيل أيضًا؟ فأجابه ميتاتروّن الملاك الأول

---

(1) أوضح هذا (n. 16) Graetz, *Geschichte der Juden*, 5.489-97; كان Steinschneider, "Apocalypsen mit polemischer Tendenz," 635-46 شاكًّا، لكن اعتراضاته قام بردها Braslavski, "Hat Welīd den Jordan ablenken wollen," and Lewis, "An Apocalyptic Vision of Islamic History," 327-29.

(2) كذا Even-Shmuel, *Midreshē ge'ullā*, 167-69, 175-77; Crone and Cook, *Hagarism*, 4.

(3) Simon ben Yoḥai, *Secrets*, 78؛ الكلمات بين القوسين المتموجين موجودة فقط في *Midrash of the Ten Kings*, 465. الكلمة التي معناها تدمير (شِماد) يمكن أن تعني أيضًا تحوّل، لذا يمكن أن يكون هذا إشارة إلى مرسوم هيّراكليوس الذي أمر بالتعميد القسري لليهود (استعمل إيليعيزر بن قِلير الكلمة نفسها *Apocalyptic Poem*, 415، استشهد بها في المدخل عن "الخلاص من المملكة الآثمة" في الفصل الثاني عشر أدناه).

* [القِيني/ القِينيتي نسبة إلى قبيلة من البدو كانوا في أرض كنعان زمن إبراهيم. ودلالة استخدام هذه العبارة هنا، أنها ترد في سياق رؤيا بلعام بن بعورا في سفر العدد، 24، أي أن شيمّون رأى رؤيا أيضًا عن البدو أبناء إسماعيل. المترجم]

قائلًا: "لا تخف، لأن القدير وحده يجلب مملكة إسماعيل من أجل خلاصكم من هذه المملكة الشريرة (إيدوّم). وسيرفع فوقهم (الإسماعيليين) نبيًا وفقًا لمشيئته، ويفتح البلاد لهم، وسيأتون ويعيدون عظمتها، ويأتي خوف عظيم بينهم وبين أبناء عيسو." فأجابه الحاخام شيموّن وقال: "كيف نعرف أنهم مخلّصونا؟" فقال له ميتاترّون: "ألم يقل النبي إشعيا إنه رأى عربة وزوجًا من الفرسان...إلى آخره؟"[1] لماذا وضع عربة الحمير 310 قبل عربة الجمال، في حين أنه كان عليه أن يقول 'عربة جمال ثم عربة حمير،' لأنه (إسماعيل أي العرب) حين يذهب للحرب يركب على جمل، وحين تظهر المملكة على يديه يركب على حمار؟ [باعتبار أنه قال عكس هذا] تظهر عربة الحمير، بما أن المسيا يركب على حمار، أنهم (الإسماعيليون الذين تمثلهم عربة الجمال) خلاص لإسرائيل، مثل خلاص راكب الحمار (أي المسيا).

تفسير آخر: اعتاد الحاخام شيموّن على القول إنه سمع الحاخام يشمائيل يقول، إذ سمع بأن مملكة إسماعيل تقترب: سيقيسون الأرض بالحبال، كما قيل، 'ويقسم الأرض مقابل ثمن'(سفر دانيال 11: 39). وسيجعلون المقابر مراعي لماشيتهم؛ وعندما يموت واحد منهم سيدفنونه في أي مكان يجدونه ثم يحرثون القبر لاحقًا ويزرعون فوقه. لذلك قيل:'سيأكل بنو إسرائيل خبزهم نجسًا (حزقيال 4: 13)،' لأن الحقل القذر لا ينبغي التعدي عليه.[2]

من جديد: "وعندما رأى القيني:" وبأي مَثَلٍ نطق الشرير (بلعام) ما عدا عندما رأى أبناءَ أبناءِ القيني الذي سينهضون ويُخضعون إسرائيل، بدأ يبتهج وقال: "ليكن

(1) الإشارة إلى إشعيا، 21: 7، التي تترجم عادة: «ورأى عربة بفارسين، وعربة حمير وعربة جمال.» لكن هذه يمكن أن تقرأ أيضًا: زوجًا من الفرسان؛ واحدًا يركب حمارًا، وواحدًا يركب جملًا.» ويبدو أن هذا هو المقصود هنا. يختار الكاتب المقدس الآرامي القراءة الأخيرة (Stenning, *Targum of Isaiah*, 66-67, using *rkīb*) ولذلك تقترح Crone and Cook (*Hagarism*, 153 n. 13) أن مؤلف النبوءة كان يترجم من الآرامية. وهذا ممكن، لكن بعض مفسري النص العبري يفضلون أيضًا هذه القراءة. لاحظ أن هذه الآية صار يستخدمها الكتّاب المسلمون أيضًا، وقد فُسّر راكب الجمل بأنه محمد (انظر المدخل عن "طيموثاوس الأول" في الفصل الحادي عشر أدناه).

(2) هذا الاقتباس من الحاخام يشمائيل ورد بصيغة أطول في Rabbi Eliezer, *Chapters*, XXX (المستشهد به أدناه).

مسكنك متينًا. وأنا أرى أبناء الرجل لا يأكلون إلا وفقًا لوصايا إيثان الأزراحي*"[1]

يتضح في القطعة السابقة أن المؤلف كان يتوقع مجيء العرب (القينين، الإسماعيليين) ليؤدوا دورًا مهمًا في الدراما المسيانية، أي القضاء على البيزنطيين (إيدوم، أبناء عيسو) ويعيدون أرض إسرائيل إلى مجدها السابق وإلى مُلاكها السابقين. لكن القسم الثاني، 311 يذهب إلى أبعد من ذلك، فيقارن مهمة العرب بمهمة المسيا. ويهدف تفسير إشعيا إلى إظهار أن العرب ليسوا مجرد مبشرين أو منذرين بالمسيا، بل هم أنفسهم محرِّرون، ربما يأخذ التفسير سفر إشعيا 60: 6: "ستغطيك (تحميك وتفتديك) قوافل الجمال."

عداء الإمبراطورية البيزنطية المتزايد تجاه المجتمعات اليهودية خلال أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع، والذي توّج بمرسوم هيْراكليوس الذي يأمر بتعميدهم قسرًا، جعل ترحيب بعض اليهود بفتوحات العرب كمخلّصين أمرًا متوقعًا، وما يحاول مؤلفنا فعله هو إضفاء الشرعية وإيجاد ما يؤكد هذه النتيجة في الكتاب المقدس، ويضع المسألة في سياق أعظم هو سياق خطة الرب لإسرائيل. لكن الأكثر غموضًا في النص كما هو لدينا الاستعانة بسفر العدد 24: 21: "ورأى (بلعام) القيني فنطق بمثَله وقال: 'ليكن مسكنك متينًا، وعشك موضوعًا في صخرة'." القينيون هم أبناء يثرون ويسمون بالسَّلَميين، وقد عرفتهم النقوش البيزنطية بأنهم قبيلة عربية.[2]** وبلعام مذكور في العهد القديم بأنه "نبي للأغيار" أُرسل إلى مؤاب والمديانيين، وجدير جدًا بأن يتنبأ عن العرب. وتقدم كلماته الأولى حكمًا مُرضيًا عن مستقبل هيمنتهم: "ليكن مسكنك متينًا" ويبدو القسم الثاني مرتبطًا بالوصف الإيجابي لعمر الأول في كتاب الأسرار:

الملك الثاني الذي سيظهر من إسماعيل سيكون محبًا لإسرائيل. سيصلح خروقهم

* [شخص مجهول ذكر اسمه في سفر الملوك الأول 4: 31 حيث ورد أن حكمة سليمان فاقت «حكمة جميع بني المشرق وكل حكمة مصر. وكان أحكم من جميع الناس، من إيثان الأزراحي وهيمان وكلكول ودردع بن ماحول. وكان صيته في جميع الأمم حواليه.» المترجم]

(1) Simon ben Yoḥai, *Secrets*, 78-79؛ إيثان الأزراحي يظهر في الكتاب المقدس حكيمًا للشرق، لكن عادة يتم التعرف عليه في الكتابات الحاخامية مع أبراهام.

(2) Gil, "The Origin of the Jews of Yathrib," 217-18.

** [غالبًا ما تتم مطابقة يثرون مع شعيب المذكور في القرآن؛ السَّلَميون نسبة إلى قبيلة مذكورة في نقوش نبطية. المترجم]

وخروق الهيكل. وينحت جبل مؤريا حتى يجعله مستويًا ويبني مسجدًا (هِشتَحَوايا) هناك على صخرة الهيكل، كما قيل: "وليكن عشك في صخرة.[1]

لكن بعد هذا، تتخذ نبوءة بلعام وجهًا جدليًّا، لأننا نراه يبتهج بقدوم أبناء القينيين "الذين سينهضون ويُخضعون إسرائيل."

يبدو إذن، أن كتاب الأسرار يحتوي على عدد من التفسيرات المِسيانية عن الفتوحات العربية، أثارها قيام 312 عمر بالبناء على جبل الهيكل ومؤرخة به.[2] لكن الثابت بالقدر نفسه، أن النسخة الأصلية للكتاب قد جرى تنقيحها. فتحوُّل نبوءة بلعام المعادي للعرب، ووصف الحاخام يشمايل للشرور التي سيرتكبها العرب في الأرض، يتضادان بصورة غريبة، مع تفسير سفر إشعيا. والكلام عن عمر صار مختلطًا بسيرة حاكم آخر ربما معاوية لأنه قيل إنه "يموت بسلام وبشرف عظيم" بينما قتل عمر. تعديل الأسرار أبهم تفاصيل كثيرة، لكن ليس الترقب الذي شعرت به قطاعات من السكان اليهود للتحرر المتوقع من "المملكة الآثمة" على يد الغزاة العرب.

پِسْيقْتا ربّاتي

المؤلَّف الحاخامي المعروف بپِسْيقتا ربّاتي، مجموعة من الخطابات تشرح الدروس التوراتية المفروضة للقراءة في الاحتفالات والصوم والسبوت الخاصة في السنة اليهودية.[3] وتشير اللغة وذكر السلطات الحاخامية إلى أنه أُلِّف في فلسطين، وتكشف الملحوظة التي تذكر أن 777 سنة انقضت منذ تدمير الهيكل عن أن العمل قد نُسخ أو نُقِّح سنة 845، رغم أنه يستعمل

(1) Simon ben Yoḥai, *Secrets*, 79. هشتحوايا تعني حرفيًّا مكان السجود؛ قارن *Talmud (Jerusalem)*, Avoda Zara 4.43d.

(2) هذه التفسيرات لا تحتاج أن تكون مؤلفات مستقلة، كما أكده كل من Crone and Cook, *Hagarism*, 35-37؛ وقد فشلا في الأخذ في الاعتبار أسلوب التفسير المدراشي الذي به يتم إيراد الاقتباس من الكتاب المقدس، ثم التمعن ثانية في استطرادات متنوعة تدخل قبل الاقتباس.

(3) من أجل مناقشة وإحالات إضافية انظر Braude, *Pesikta rabbati*, 1-26; Strack and Sternberger, *Introduction to Talmud and Midrash*, 322-29. كل خطاب مدراشي يسمى پِيسقا (الجمع المعتاد پِسْيقاتا) ويعني حرفيًّا "فصلًا" أو "قِسمًا"، ربّاتي يعني "كبيرًا" ويحتمل أنه كان يستخدم لهذا العمل لتمييزه عن تجميعة مشابهة عنوانها پِسْيقتا أو پِسْيقتا د- راب كاهانا (والعملان قارن بينهما Neusner, *From Tradition to Imitation*).

مواد تلمودية أقدم، وخضع لعملية طويلة من التطوير والتنقيح.[1]

من بين تلك الخطابات التي تُقرأ في سبوت المواساة السبعة التي تعقب صوم التاسع من أغسطس، ثمة أربعة خطابات (34- 37) وهي من حيث الأسلوب والمحتوى 313 وحدة متميزة عن بقية الخطابات، وهي تتعامل مع مجيء المِسِيا وتصوره شخصًا سيعاني ليأتي بالخلاص لشعبه، وهناك أيضًا ذكر لـ "نادبي صهيون" الذين يسخر منهم أصحابهم اليهود، لكن بسبب صلواتهم التي لا تنقطع، سيظهر المِسِيا. إلى ذلك، هناك بعض الوصف للأحداث التي سترافق وصول المِسِيا:

> في السنة التي يكشف فيها المِسِيا عن نفسه، سيكون كل ملوك أمم الأرض في نزاع مع بعضهم. سيشن ملك فارس هجومًا ضد ملك العرب الذي سيذهب إلى إيدوّم ليستشير الإيدوّميين. وعندها سيفني ملك فارس العالم كله مجددًا. وتكون أمم العالم كلها مضطربة خائفة، ويسقطون على وجوههم وتتملكهم آلام مثل آلام امرأة في المخاض.[2]

يثبت بامبِرگر على أساس هذا المقطع، أن الفصول 34- 37 لا بد أنها كتبت في السنوات 632- 637، لأنه في ذلك الوقت فحسب، كانت إمبراطوريات فارس وبيزنطة والعرب متزامنة في الوجود،[3] لكن الكلام يبدو تأملًا أخرويًا عامًا لا استجابة لموقف تاريخي معين. ويمكن تطبيق صورة ملك العرب بسهولة على حاكم لخميّ أو حتى غسانيّ مما يسمح بتاريخ في موضع ما من القرن الرابع إلى القرن السادس، لكن تاريخًا في النصف الأول من القرن السابع يظل ممكنًا.[4]

---

(1) Braude, *Pesikta rabbati*, 3, 20-26; Kern-Ulmer, "'Arīkhā ve-qanōnīzasiya be-Pesīqtā rabbatī".

(2) *Pesiqta rabbati*, XXXVI (tr. Braude, 681-82)؛ منسوب إلى الحاخام إيزاك.

(3) Bamberger, "A Messianic Document of the Seventh Century".

(4) انظر Bosworth, "Iran and the Arabs before Islam". اعتراض برؤد (*Pesikta rabbati*, 24) أن فارس لم تواجه مع بلاد العرب ليس صحيحًا. فقبل مدة قصيرة من مواجهات ثلاثينات القرن السابع، كانت معركة ذي قار (انظر *EIr*, *s.v.* "Ḏū Qar")، و *Chron. Siirt* LXXXVII, *PO* 13, 539-40 تقول كان ثمة نزاع مستمر بينهما في هذا الوقت.

فصول الحاخام إيْليعيْزر

مثال مهم آخر على الكتب المنحولة هو پِرْقي (فصول) المنسوب إلى عالم القرن الأول المشهور إيْليعيْزر بن 314 هِركانوس. والعمل مدراش حكائي يراجع أكثر الأحداث جدارة بالملاحظة في التاناخ من الخلق إلى الخروج. وهو تلفيق واضح لوجود الكثير من التكرار والتناقض، وافتقاره إلى نظام دائم لترتيب المواد.[1] وهناك قسم يصف كيف أن "أبانا أبراهام جُرِّب بعشر تجارب" يشي بدليل على تأليفه أو تنقيحه في العصور الإسلامية. وفي سياق التجربة السابعة التي تخص كشوفات الرب لأبراهام، فُسِّرت الآية "خذ لي عِجلة ثلاثية وعنزة ثلاثية وكبشًا ثلاثيًا ويمامة وحمامة صغيرة،" (التكوين 15: 9) كما يلي: "العجلة ذات الثلاث سنوات" تشير إلى مملكة إيدوْم التي تشبه الشاة. و"العنزة ذات الثلاث سنوات" تشير إلى مملكة بيزنطة... و"الكبش ذو الثلاث سنوات" يشير إلى مملكة ميديا وفارس.... " واليمامة" تشير إلى بني إسماعيل، والحمامة الصغيرة تشير إلى الإسرائيليين الذين يقارنون بالحمامة الصغيرة كما قيل: "يا حمامتي الصغيرة أنت في شقوق الصخور."[2]

الممالك الأربع تستمر "يومًا واحدًا" أي ألف سنة "وفقًا لليوم الواحد المقدس،" وبشكل أكثر تدقيقًا، "اليوم كله ما عدا ثلثي ساعة،" أي ما عدا ثمانية وعشرين سنة، بحساب أن الألفية تمثل أربعًا وعشرين ساعة. رأى العديد من الباحثين هذا إشارة إلى زمن الكتابة: فيحسب فريلاندر بدءًا من اضطهاد إيپفانيوس الأنطاكي لليهود سنة 168 ق. م.، وصولًا إلى سنة 832، ويبدأ سِلفر من إعادة بناء الهيكل سنة 352 ق. م.، مما يؤدي به إلى سنة 648. ويقصد بالعصر الأخير، ثلثي الساعة اضطراب معين، يكون في الحسبة الأولى الحرب الأهلية العربية الرابعة (809- 833)، وفي الحسبة الثانية الغزوات العربية.[3]

تتعلق تجربة أبراهام التاسعة بإصرار سارة عليه بأن "اطرد هذه الأَمَة وابنها" (التكوين 21: 10). خلال هذا الفصل 315، نقابل النبي بلعام أيضًا الذي يحذر من أن التشابه بين اسمي إسرائيل وإسماعيل ينذر بشرٍّ للأحياء في أيام إسماعيل، كما قيل: "آه! من يعيش

(1) Friedlander, *Pirkê de Rabbi Eliezer*, xv-xviii. عن هذا العمل انظر *JE*, *s.v.* "Pirke de-Rabbi Eli'ezer;" Strack and Sternberger, *Introduction to Talmud and Midrash*, 356-58.

(2) Rabbi Eliezer, *Chapters*, XXVIII (tr. Friedlander, 198).

(3) Friedlander, *Pirkê de Rabbi Eliezer*, 200 n. 6; Silver, *History of Messianic Speculation*, 39-40.

حين يفعل الرب ذلك؟" (العدد 24: 23)[1] وقد ذكرت الشرور الدقيقة بخبرة الحاخام يشمائيل:[2]

> سيفعل بنو إسماعيل خمسة عشر شيئًا في أرض إسرائيل في أيامهم، أي أنهم سيقيسون الأرض بالحبال، ويجعلون المقبرة كومة روث حيث تستريح المواشي، وسيقيسونها ومنها صعودًا إلى قمم الجبال.[3] سيتضاعف البهتان، وتختفي الحقيقة، والشريعة ستزول من إسرائيل، والآثام ستتضاعف فيهم، والأحمر القرمزي سيحسب صوفًا؛[4] ويذبل البردي والقصب، وتُسحب العملة الإمبراطورية، ويزرعون الحدائق والبساتين، ويبنون سياجًا حول جدران الهيكل المحطمة، ويقيمون مبنى في الهيكل. وسيظهر أخَوان عليهم ويكونان أميرين فيهم. وفي أيامهم سيظهر السليل، ابن داود كما قيل: "في أيام هؤلاء الملوك، يقيم إله السماوات مملكة لن تنقرض أبدًا (دانيال 2: 44)."[5]

ثم يكمل الحاخام يشمائيل بنبوءة أكثر إبهامًا: "سيشعل أبناء إسماعيل في المستقبل ثلاث حروب على الأرض في أيامها الأخيرة... واحدة في غابة بلاد العرب... وأخرى في البحر... و316 واحدة في مدينة عظيمة هي روّما." ومجددًا، انقسم الباحثون حول التاريخ المشار إليه هنا. فدليل ذكر الأخوين جعل گريتز يحدد هويتهما بأنهما الأمين والمأمون، وجعلهما سلڤر معاوية وزياد بن أبي سفيان، ورأى لويس أنهما السفاح والمنصور.[6] بإمكان المرء

(1) Rabbi Eliezer, *Chapters*, XXX (tr. Friedlander, 221)؛ الصياغة المعتادة هي "عندما يفعل الرب هذا."

(2) لاحظ أن الجزء الأول من هذه الفقرة مقتبس، كذلك القسم عن سلطة الحاخام يشمائيل في كتاب الأسرار لشيمؤن بن يؤحاي (المذكور أعلاه).

(3) Mayerson, "*P. Ness.* 58 and Two *Vaticinia ex Eventu* in Hebrew"، يؤكد أن "قياس الأرض بالحبال" يعني مسح الأرض وهو يماثل "هندسة (*geōmetria*) الساراكين" المدونة في *Nessana Papyri*, no. 58.

(4) قارن إشعياء 1: 18: «حتى لو كانت خطاياكم كالقرمز، فستكون بيياض الثلج؛ ولو كانت حمراء كالدوديّ، فستكون كالصوف.»

(5) Rabbi Eliezer, *Chapters*, XXX (tr. Friedlander, 221-22)؛ تم تعديل ترجمة فريدلاندر في ضوء تعليقات Krauss, *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte*, 145, and Kedar, "The Arab Conquests and Agriculture," 3-4.

(6) Graetz, *Geschichte der Juden*, 5.223 n. 1; Silver, *History of Messianic Speculation*, 40-41; Lewis, "An Apocalyptic Vision of Islamic History," 331. يبدو أن أول اثنين متأخر جدًا ومبكر جدًا على التوالي، واقتراح لويس معقول، رغم أن القطعة تتضمن أن الأخوين حكما بشكل متزامن.

أن يثبت جيدًا أن المقصود عهد عبد الملك الذي يتزامن مع عهد أخيه عبد العزيز حاكم مصر، فكلاهما بدأ مشاريع بناء، وطبعًا، عبد الملك هو الذي بنى قبة الصخرة التي تقع على جبل الهيكل نفسه. وتشهد النقوش على علامات الطرق على اهتمامه ببناء الطرق، وقام بالتأكيد بسحب العملة البيزنطية، موزعًا نوعًا إسلاميًا منها دون صليب، ولا بد أن ذلك أعجب اليهود. وبالعودة إلى الألفية التي ستستغرقها الممالك الأربع، من الممكن أن التقويم اليوناني قد استُعمل مقياسًا، الأمر الذي سيأخذنا إلى نهاية القرن السابع فالسنة 1000 س توافق 688- 689. لكن ربما كان الآمَنُ افتراضَ أن مدة زمنية بعينها لم تكن مقصودة.

يؤكد تفصيل صغير آخر مثل كون اسمي زوجتي إسماعيل عائشة وفاطمة،[1] فكرة أن فصل تجارب أبراهام كان قد أُلِف في العصور الإسلامية، وليس واضحًا متى جرى التنقيح النهائي لفصول الحاخام إيليعيْزر، لكن التجارب أُضيفت على الأرجح حوالي سنة 700.

نبوءة يهودية عن الأُمويين

لم ينج من هذا النص إلا قطعة تشتمل على قائمة موجزة للخلفاء العرب، فُقد منها الجزء الأخير. ولأنها تبدأ بموت عثمان وتعبر منه إلى معاوية دون ذكر عليّ، فقد يكون موضوعها استعراضًا للسلالة الأموية ينتهي بعهد مروان الثاني (744- 750) رغم أن ذلك قد لا يعني أكثر من أنها أُلِفت في فلسطين أو سوريا، حيث لم يكن عليّ يعدّ حاكمًا شرعيًا. وهي تشبه نبوء دانيال اليهودية- الفارسية، 317 في كونها تعدادًا غامضًا للملوك محكي بصيغة المستقبل، ومثل ذلك العمل، الأرجح أن تنتهي بتعليق تنبُّئي.[2]

جرى التلميح إلى الحرب الأهلية العربية الأولى بأنها وقتئذ "تصبح الشمس قائمة من أقصى السماء إلى أقصاها، وسينزل بالرجال رعب عظيم." ثم يحكم معاوية بن أبي سفيان الذي "سيعيد بتشجيع من الرب، أسوار الهيكل. ويعيش طويلًا ويهيمن على جزر البحر،" وهي إشارة إلى استيلائه على قبرص وأرواد. المؤلف واسع الاطلاع لأنه يدرج حتى معاوية الثاني الذي لم يحكم سوى أربعين يومًا أو ما يقاربها، والصراع خلال الحرب الأهلية الثانية مضطرب نوعًا ما، لكن من السهل تمييز عبد الملك بأنه الرجل الذي "سيكون أبناؤه

---

(1) Rabbi Eliezer, *Chapters*, XXX.

(2) انظر هذا الفصل أدناه، رغم أن النبوءة اليهودية عن الأمويين تذكر أسماء أغلب الملوك.

الأربعة ملوكًا" والذي "سيعيد بناء هيكل إله إسرائيل الأبدي." ثم يأتي بعده الوليد الطاغية الباني، وسليمان المحارب البخيل، قبل أن ينقطع النص في منتصف وصفه لعمر الثاني "ملك نزيه، محب للعدل وكاره لـ..."(1)

علامات المِسِيا

تعدّد قطعة من الگنيزا، العلامات التالية التي يجب أن تقع قبل ظهور المِسِيا ابن داود:

1. ... (مفقودة)
2. تطهير إسرائيل؛
3. ثلاثة أقواس قزح تبقى ثلاثة أيام وليالي؛
4. مطر من دماء لثلاثة أيام وليال؛
5. ندى يسقط لثلاثة أيام وليال ليزيل الدم؛
6. كسوف شمس فوق كل الشعوب ما عدا إسرائيل؛ 318
7. سيصل ملك إيدوّم إلى القدس ويهرب الإسماعيليون. ثم يأتون بجيش عظيم بقيادة المنتصر ويهزمون الإيدوّميين عند بصرى. وعندما ينسحب المنتصر، سيذهب ملك إيدوّم ويسلم تاجه في الحرم قائلًا: يا إله الكون، أعيد لك ما أخذه أسلافي." وسيضطهد شعب إسرائيل بقسوة في ذلك الوقت.
8. يظهر نِحميا بن هوّسيل المِسِيا ابن يوسف، ويقتل ملك إيدوّم، ويضع على رأسه التاج الذي أودعه الأخير في الحرم.
9. سيخرج أرميلوس وليد الشيطان من أرض الرّومان ويدمر الإسكندرية والساحل كله، ويثبت نفسه في عمواس، ويخدع الرّومان والإسماعيليين ويقتل نحميا، وسيكون الإسرائيليون في محنة، مختبئين في الكهوف هاربين في صحراء مؤاب وعمّون.(2)

(1) *Jewish Apocalypse on the Umayyads*, 178.

(2) أرمِيلوس آخر عدو لإسرائيل، ظهر لأول مرة في نصوص معينة ترجع إلى أوائل القرن السابع، منها كتاب زربابل، وقصيدة لإلِيعيزر بن قِلير، و *Doctrina Jacobi* (see *JE, s.v.* "Armilus," and Berger, "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism," 155-62).

10. سيصل مْناحيْم بن أمّيل الابن المِسِيا لداود، ليتولى كل البلاد ويقضي على أرميلوس، ثم يحرر إسرائيل.

على أساس العلامة السابعة وتعريف الإسماعيليين بالفرس والمنصور بكسرى الثاني، يحدد مارمؤرستاين تاريخ هذا العمل "بين 628 و 638."[1] وبغض النظر عن افتقار السابقة للافتراض الأول ولا معقولية الثاني، لا بد للمرء من أن يضع في حسبانه أن هذا المؤلَّف تمرين على التنبّؤ ولا يحتاج أن يكون له أي مرتكَز تاريخي. ويبدو تاريخٌ سابق للإسلام غير مرجح، لأن العلامة التاسعة صورت الإسماعيليين ذوي شريعة وكتّاب مقدس. وإذا اضطُرّ المرء لتحديد تاريخ، فعليه أن يعيّنه في أواخر القرن الحادي عشر، لأن المسلمين لم ينهزموا أمام الرؤمان من القدس إلا في الحروب الصليبية. 319

في ذلك اليوم

هناك قصيدة يهودية تنبُّئية في قطعة من الگنيزا ذات روح شبيهة جدًّا بالنص أعلاه، تبدأ هكذا: "في ذلك اليوم، عندما سيأتي المِسِيا بن داود إلى الشعب المظلوم، سترى هذه العلامات في العالم ويجري تقديمها." ثم يلي ذلك تعداد لأعاجيب طبيعية؛ معركة بين "ملك الغرب وملك الشرق" يصمد فيها الأول، وظهور لملك "من أرض يقطان تستولي جيوشه على الأرض"، وگوّگ وماگوّگ، ويتحرر بنو إسرائيل من آثامهم كلها، ولن يُبعَدوا مرة أخرى عن بيت الصلاة"، و"لن يكون ملوك لإيدوّم بعد"، و"سيتمرد أهل أنطاكيا ويصنعون السلام"، "وتُواسَى ماعوزيا والسامرة"، و"تظهر الرحمة لعكّا والجليل"، و"يتقاتل الإيدوّميون والإسماعيليون في وادي عكّا"،[2] "وتُرجَم غزة وبناتها بالحجارة"، "ويضرب الرعب عسقلان وأشدود"، وأخيرًا، سيظهر المِسِيا "وتتم مواساة إسرائيل."

ليست هذه محاولة تنبئية فحسب، بل هي قصيدة أيضًا، لذلك فارتباطها بواقع تاريخي ضعيف على نحو مضاعف، إلا أن الآراء حول تاريخها لم تكن غير متوقعة. فقد وجد ماركوس أن البيت الأول الذي يعطي القطعة عنوانها، يتطابق مع قصيدة تُعزى للشاعر

---

(1) Marmorstein, "Les signes du Messie," 177-80.

(2) قارن Simon ben Yoḥai, *Prayer*, 122 (نص من حقبة الحروب الصليبية): «سيحارب أبناء إسماعيل الإيدوميين في سهل عكّا.»

إيْليعيْزر بن قِلير من أوائل القرن السابع، واقترح لها تأليفًا مشتركًا.[1] لكن لا بد أن هناك قصائد عديدة تبدأ هكذا، لذلك تبدو هذه الحجة ضعيفة على نحو خاص. ويفضل لويس أيضًا، تاريخًا يعود إلى أوائل القرن السابع، على أساس أن "معركة ملك الغرب وملك الشرق تشير إلى الحرب العظيمة الأخيرة بين بيزنطة وفارس،... ثم يأتي غزو العرب لفلسطين ثم هزيمة البيزنطيين وطردهم." وشعر گينزبيْرگ أنها تلائم زمن الحروب الصليبية، وأن كثرة أسماء المدن الفلسطينية 320 الساحلية توحي بهذا.[2] ولكن مسألة أن الإسرائيليين لن يتم إبعادهم مرة أخرى "عن بيت الصلاة" تبدو كأنها إحالة إلى إبطال المسلمين حظر هادريان دخول القدس على اليهود الذي جدده هيْراكليوس، ولذا فهي نقطة في صالح تاريخ يعود إلى القرن السابع. لكن، لو كان المؤلف فعلًا شاهد عيان على أحداث الفتح العربي، كما يدعي لويس، فالمرء يتوقع قدرًا أكبر من التفصيل والحيوية والصدقية في سرده. وبدلًا من ذلك، يتلاعب العمل بموضوعات أخروية مستحضرًا رؤيا جيوش تتقدم، وتكاثر أحداث خارقة، وأزمان موعودة إذ يستعر الخوف "في قلوب الأغيار" وإذ " ستمطر البركات والمواساة على إسرائيل". وإذا اتفق المرء مع جِل على أن هذه القصيدة "ليس لها موطئ قدم يعتمد عليه في تحديد تاريخها،" فعليه أن يكون حذرًا على الأقل.[3]

دانيال اليهودي- البيزنطي

ثمة نص بالعبرية يصف نفسه بأنه "رؤيا دانيال التي كُشفت له أيام كسرى ملك فارس، وهي رؤيا الأربعة عشر." ثم يتبع ذلك عرض لأربعة عشر حاكمًا صُوّروا بأسلوب تلميحي من منظور يهودي. ويقرأ المدخل الثاني كما يلي:

> علامة اسمه ستكون حرفي باء... وسيصير كارهًا لطيبته، ويدير وجهه ضد الأتباع المقدسين للإله الأعلى، ويعمّدهم بالقوة والكثير من الويلات... وينقل صولجانه

(1) استشهد به Lewis, "On That Day: a Jewish Apocalyptic Poem," 198 الذي تقدم بحججه لتأريخه بالقرن السابع. اقترح زمن التأليف هذا أيضًا، Yahalom, "'Al toqpān shel yeṣīrōt sifrūt," 128، الذي وفر طبعة جديدة (نفسه، 130- 133) مستندة على ست قطع من الگنيزا، وهي النسخة الأكمل الموجودة في قصائد إيْليعيْزر بن قِلير لتشعات بي- آف. [التاسع من آب = ذكرى خراب الهيكل. المترجم]

(2) Ginzberg, *Genizah Studies*, 1.310.

(3) Gil, *History of Palestine*, 63 n. 65.

ميراثًا إلى يد ابنه، ليون الذي سيكون اسمه علامة على سلالة ملكية من الوحوش.[1]

فُسّر هذا وبشكل معقول، بأنه إشارة إلى الإمبراطور باسيل الأول "867- 886)، الذي أمر بتعميد إجباري لليهود، 321 وإلى ولده ليون السادس (886- 912)، والعمل كله سيكون تعليقًا على السلالة الماسيدونية من الأباطرة.[2]

نصوص فارسية[3]

يبدو أن النظرة الأخروية للتاريخ التي تراه سردًا للمسار الماضي والمستقبلي للصراع الكوني بين الخير والشر، كانت حاضرة في الزرادشتية منذ أيام نبيّها.[4] ورغم أن النبوءات الفارسية لم تتخذ شكلًا محددًا حتى القرن التاسع، إلا أن اقتباسات المؤلفين اليونانيين واللاتين التي تعود إلى القرن الرابع ق. م. تُظهر أقدميتها.[5] كان الحفظ الشفهي يعني سهولة تحديث هذه الأعمال، مسجِّلةً أحدث التطورات في الصراعات بين النور والظلمة، ومصير إيران. وكان التطور الأهم بالطبع، خضوع مملكة الفرس للمسلمين، وهذا ترك بصمته على الكتابات التنبّئية، والتبيان الحي للألم الذي شعر به الإيرانيون عامة، لفقدانهم سيادتهم، والنهاية السريعة لطريقتهم السابقة في الحياة.

بَهْمَن يَشْتْ

لم ينج هذا النص إلا بشكل ملخص لتعليق (زَند) بالفارسية الوسيطة على بهمن يشت وهو شخصية من الأفيستا.[6] والنص يعيد حكاية رؤيَيَين للنبي زرادشت عن شجرة ذات أربعة

---

(1) Ps.-Daniel (Judaeo-Byzantine), *Vision*, 313 (tr. Sharf, 304).

(2) Krauss, "Un nouveau texte pour l'histoire judéo-byzantine;" Sharf, "A Source for Byzantine Jewry under the Early Macedonians" (includes a translation); Meinardus, "A Judaeo-Byzantine 14th Vision of Daniel"."

(3) عاين النصوص التنبئية الفارسية بإيجاز Tavadia, *Mittelpersische Sprache und Literatur*, 121-26; Collins, "Persian Apocalypses;" *EIr, s.v.* "Apocalyptic".

(4) Cumont, "La fin du monde selon les mages occidentaux;" Boyce, "On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic".

(5) Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 343-54.

(6) مع ذلك انظر Gignoux, "Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique". ومن أجل مقدمة لهذا النص

أغصان وسبعة أغصان من معادن مختلفة، والرؤيا الثانية نسخة موسعة من الأولى. وقد فسر أهورامزدا هذا لزرادشت بأنه يعني مراحل مختلفة من ألفيته العاشرة. وعصر البلوى هو العصر الرابع/ السابع، 322 عصر الحديد الذي يأتي بعد ذلك ويشتمل على كسرى الأول (531- 579) ويختم ألفية زرادشت، وذلك حين "يهجم عدد ضخم من أنواع الشياطين ذوي الشعر الأشعث من نسل الغضب، على إيران من جهة الشرق،" فيعاني الدين والناس "وتكون السيادة لأولئك الذين يتحزمون بالجلد (الترك) والعرب والرّومان."[1] وبعد أن يسمع زرادشت بيان المواجع التي سيتحملها أتباعه، يسأل: "متى سيستعيدون دين المَزدائيين* الخيّر، وبأية وسائل سيدمرون أولئك الشياطين ذوي الشعر الأشعث، سلالة الغضب؟" فيحكي له أهورامزدا مجيباً، أنه بعد ثورانات العصر الرابع/ السابع واضطراباته، سيأتي المحاربُ فَهرام فَرجاۋَند والأمير پشيوّتان بصحبة مئة وخمسين رجل صالح، فيهزمون أعداء إيران ويعلنون ألفية أوشيدار التي سيزدهر فيها الدين الخيّر. أخيراً، ستحل الألفية الثانية عشرة والأخيرة، وهي ألفية سوّشيانت الذي "سيطهر المخلوقات مرة أخرى، ويحدث البعث والوجود المستقبلي."

يُصوِّر هذا المخطط الأخروي بتغييرات طفيفة فقط، في النبوءتين المهمتين الأخريين باللغة الفارسية الوسيطة، اللتين سنناقشهما أدناه، الجاماسپ نامگ والفصل الثامن عشر من بونداهيشن (الخليقة)، وقد ثبت أن الثلاثة كلها اعتمدت على نبوءة أُلِّفت سنة 590 حول شخصية بهرام چوّبين البطولية الذي قاتل الترك في الشرق بنجاح واعتلى العرش الساساني (590- 591)، لكن كسرى الثاني أزاحه بمساعدة البيزنطيين.[2] ورغم اشتمال نص بهمن يشت على عناصر أفيستية وأسطورية،[3] إلا أن تظاهره بالمعرفة الأخروية جعله مرشحًا لإعادة تنقيح وتعديل مستمرة. ومن ثَمَّ، فما بدأ على الأرجح، كنُواحٍ على ما سلبه

انظر "EIr, s.v. "Bahman Yašt.

(1) *Bahman yasht*, IV.2-3, IV.59 (tr. West, 201-202, 210).

* [المَزدائيون هي التسمية التي يطلقها أتباع زرادشت على أنفسهم، بمعنى أن التسميات الأخرى مثل الزرادشتيين أو المجوس من وجهة نظرهم، تسميات ثانوية مصدرها خارجي. المترجم]

(2) Czeglédy, "Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature"، يفترض أن نبوءة سنة 590 كانت مصدرًا للنصوص الثلاثة كلها.

(3) Widengren, "Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptic," 104-19.

الفاتحون الماسيدونيون "الشياطين ذوو الشعر الأشعث" صار في التنقيح النهائي موجهًا ضد الغزاة العرب. ويوحي ذكر أن هؤلاء "الشياطين" يأتون من الشرق، بأن الثورة العباسية قد ضُمّنت أيضًا. ويبدو أن نسخة پَزَند تؤكد هذا، إذ تذكر أن "هؤلاء الرجال الذين من ذرية الوحوش سيندفعون من 323 منطقة خراسان على أرض إيران مع رايات مرفوعة سوداء كلها."[1]

رأى وِنْست أن ذكر الترك إشارة إلى "غزنويّي القرنين الحادي عشر والثاني عشر وسلاجقتهما،" لكن الترك أعداء قدامى لإيران.[2] وفي بهمن يشت وغيره من النصوص الأخروية، يظهرون عادة مع العرب والرّومان، وهم الثلاثي الذي يمثل ببساطة، أعداء إيران عبر العصور. والواقع، أن فكرة أن "الترك والعرب والرّومان سيأتون معًا،"[3] هي جزء من الدراما الأخروية. ورغم أن بهمن يشت قد جرى تنقيحه بوضوح، في مستهل الاحتلال العربي، فهو لا يحتاج إذن، لأن يكون لاحقًا للقرن التاسع، عندما اتخذ الكثير جدًا من الكتب الزرادشتية صيغته المحددة أخيرًا.[4]

جاماسْپ نامگ

تمثل هذه النبوءة تكهنًا لجاماسپ الوزير ومتلقي العلوم المتعددة من زرادشت، قاله إجابة على سؤال للملك ڤِشتاسپ: "كم سنة سيبقى هذا الدين النقي، وبعد كم من الأزمان والفصول سيعود؟" يجيب جاماسپ الملك:

> سيبقى ألف سنة، ثم يصبح كل أولئك الرجال في ذلك الزمن ناكثين للعهود. سيكونون حاقدين حسودين كاذبين فيما بينهم. ولذلك، ستستسلم أمة إيران للعرب (تاجيكان)، والعرب سيزدادون قوة كل يوم ويستولون على المقاطعات واحدة بعد الأخرى. سيرتد الرجال إلى الضلال والباطل.... والكثير من الكنوز والثروة الملكية

---

(1) *Bahman yasht*, IV.4 (tr. West, 202 n. 2). يشير پازاند إلى انتقال الفارسية الوسيطة من الخط البهلوي الغامض إلى الألفباء الأڤستية الواضحة، وهو نشاط كان شائعًا من القرن الثاني عشر حتى القرن الرابع عشر.

(2) West, *Pahlavi Texts*, I.liv; Bailey, "Iranian Studies," 945-51.

(3) *Jāmāsp nāmag*, 1.15, 11.6 (tr. Bailey, 584). Cf. *Bahman yasht*, VI.10 (tr. West, 218); *Bundahishn*, XXXIII.2427-; *Dēnkard*, 7.VIII.2 (tr. West, 5.94).

(4) من أجل هذه النقطة انظر Boyce, *Zoroastrians*, 152-56.

ستصبح في أيدي الأعداء وملكيتهم.... ستختلط أنيران* وإيران إلى درجة أن الإيرانيين لن يمتازوا عن الأجانب، وسيرتدون إلى الأسالي الأجنبية.[1]

بشكل عام، كل ما كان عزيزًا في السابق سيُدنَّس، وكل ما كان دنيئًا خسيسًا سينتصر. وكما في بهمن يشت أعلاه، لدينا هنا وصف لألفية زرادشت، ونهايتها المحددة بغزو أجنبي واضطراب. وبشكل مماثل، سيتبعها العديد من الصراعات وتخاض المعارك قبل أن "يأتي پيشيوّتان وأتباعه المئة والخمسين" "وسيظهر أوشيدار بن زرادشت ليكشف الإيمان، وينتهي الشر، ويأتي الفرح والسرور والسعادة."[2] هناك مقترح أن "الرجل المغمور المجهول الذي سيُخضع بشجاعته البلد لحكمه،" ويظهر في خراسان، إشارة إلى يعقوب بن الليث الصفّار الذي استولى على أغلب إيران أواخر القرن التاسع، وأسس السلالة الصفّارية.[3] هذا ليس مرجحًا لأن شخصية هذا المدّعي المحدث النعمة موجودة في نبوءات أخرى،[4] لكن من الممكن أن سيرة يعقوب أثرت في دوره وشخصيته. وبالتأكيد، تاريخ يعود إلى أواخر القرن التاسع أيضًا، هو التاريخ الأكثر معقولية للتنقيح النهائي لهذا النص.

بُونْدَهِيشْن

تعالج الفصول الثلاثون الأولى من هذا النص بأسلوب الخلاصة، أصل الخليقة وطبيعتها، وتستعرض الفصول الستة الأخيرة، والمرجح أكثر أنها أضافت بتاريخ لاحق، سلالة الكَيانيين*

---

* [أنيران بالفارسية الوسيطة تعني ما ليس إيران، والمقصود بها كل البلاد والناس الذين ليسوا إيرانيين عرقًا وثقافة ولغة. المترجم]

(1) *Jāmāsp nāmag*, I.2-3 (tr. Bailey, 55-56).

(2) نفسه، I.21 (tr. Bailey, 585-86). ناقش النص -Benveniste, "Une apocalypse pehlevie: le Žāmāsp Nāmak;" Olsson, "Apocalyptic Activity: the Case of Jamasp Nāmag".

(3) انظر مقدمة مؤدي لنشرته لـ *Jāmāsp nāmag*, xxxviii-xxxix. عن يعقوب نفسه وأهميته انظر Stern, "Ya'qūb the Coppersmith".

(4) انظر Czeglédy, "Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature," 33-34، الذي يقول إن بهرام هو المقصود.

* [الكَيانيون اسم تطلقه الشاهنامة على السلالة الثانية من الإمبراطورية الفارسية الأولى، وتتوافق مع السلالة الأخمينية التي منها كورش الكبير الذي حرر اليهود من السبي البابلي، وقمبيز الذي احتل مصر، وقد انتهت هذه السلالة سنة 331 ق. م. على يد الإسكندر الأكبر الذي هزم آخر ملوكها دارا/ داريوس. المترجم]

التي حكمت إيران، و"المساكن التي بناها الكيانيون بفخامة." والفصل الثالث والثلاثون عنوانه: "عن الكوارث التي أتت على بلاد إيران ألفية بعد أخرى،" ويتضمن المدخل التالي: 325

عندما استلم يزدجرد السلطة، حكم عشرين سنة، ثم دخل العرب إيران بأعداد عظيمة، فلم يستطع يزدجرد قتالهم في معركة، فذهب إل خراسان وتركستان وطلب المساعدة بالخيل والرجال. فقتلوه هناك. وذهب ابن يزدجرد إلى الهند وجاء بجيش وقوات، لكنه ذُبح قبل أن يصل إلى خراسان. ودُمِر جيشه وقواته، وظلت إيران للعرب، فنشروا قوانين زندقتهم الخاصة، وأبطلوا روابط مؤسسات الشيوخ وأوهنوا دين المزدائيين، وقاموا بغسل المواد الملوثة وطمرها وأكلها [كذا.]، ومنذ بدء الخليقة حتى هذا اليوم، لم يأت شر أكثر شدة من هذا. وبسبب أفعالهم الشريرة، اتخذ البؤس والخراب والنحيب من إيران مسكنًا. وبسبب قوانينهم الخبيثة وإيمانهم الخبيث، ينزل الطاعون والعوز وشرور أخرى. وقد ذُكر في الدين أن نهاية حكمهم الملعون ستأتي.[1]

ثم يستهل الدراما الأخروية، مرة أخرى باتباع نموذج مشابه للعملين السابقين، منتهيًا بوصول سوْشيانت وقيامة الموتى.

يورد الفصل الخامس والثلاثون قائمة بالكهنة الزرادشتيين. وفي نهايته يتكلم شخص اسمه "فرباي الذي يدعونه جاداكي بن أشافاهيشت" عن نفسه بصيغة المتكلم. ويذكر أن شخصًا معاصرًا له اسمه زادسپرام، معروف بأنه مؤلف خلاصة مماثلة.[2] ومن خلال رسالة من أخيه الأكبر مانوشچيهر، مؤرخة بسنة 881، يمكن الاستنتاج أن زادسپرام كان نشطًا أواخر القرن التاسع، وعليه، فإن أقدم نسخة منقحة للبوندهيشن مكمّلة بالفصول الإضافية، أنجزت حوالي هذا الزمن على الأرجح. ولأن محاولة عودة يزدجرد سنة 651، ومحاولة ابنه پيروْز سنة 678، قد ذكرتا، لكن لم تذكر محاولة حفيده العظيم كسرى سنة 728،[3] فمن الممكن أن هذا القسم التنبئي مستمد من أواخر القرن السابع، لكن هذا لا يمكن إثباته. 326

(1) Bundahishn, XXXIII.20-23. لمقدمة عن هذا النص انظر "EIr, s.v. "Bundahišn.

(2) Bundahishn, XXXVA.8; أي ڤيزيداگيها ("مختارات") زادسپرام، وعنها انظر Gignoux and Tafazzoli, Anthologie de Zadspram.

(3) الطبري 2، 1518 [7: 61] (سنة 110 هـ): «وأنا الذي جئت بخاقان ليردّ عليّ مملكتي.»؛ تذكر المصادر الصينية أن هذا الأمير جاء لتقديم الولاء في القصر الإمبراطوري سنة 730 و 737 (انظر Harmatta, "The Middle Persian-Chinese Bilingual Inscription," 375).

دِينْكَرْد

هذا النص في الواقع، موسوعة للديانة والمأثورات الزرادشتية. وهو شرح للعقيدة ودفاع عنها وعن المبادئ التي تمنحها القدرة على الإقناع والحياة. وقد كان أول من عمل على جمعها أدورْفارنْباگ إي فرّوخزادان، الذي كان كاهنًا رفيعًا لفارس في زمن المأمون (813- 833)، وله تنسب بوضوح، المواد في الكتابين الرابع والخامس. عانى ابنه من "كارثة رهيبة"، والنص كان "ممزقًا ومبعثرًا، وأصابته حالة إصلاح سيء وتلف وإفساد." لكن "أنا أُدرباد إي إيْمّيدان رئيس المزدائيين... وعن طريق السؤال والبحث وبعد مشاكل كثيرة، أعدت اكتشاف هذه الكتابات... وجمعتها... وألفت بعض الفصول الإضافية وسميتها ... 'أعمال الدين (دينْكرد) في ألف فصل.'"[1] أُدرباد هذا من المرجح جدًّا أنه الشخص نفسه الذي قتل الخليفة الراضي ابنه إسفنديار، وهو كاهن رفيع أيضًا، سنة 937/ 325 هـ،[2] ولذلك، فلا بد أن أُدرباد نفسه عاش في أواخر القرن التاسع/ أوائل القرن العاشر.[3]

يمكن إيجاد المخطط المعياري للتاريخ الأخروي أيضًا، في هذه الخلاصة، فالكتاب السابع سيرة لزرادشت إلى حد كبير، وينتهي بمسح لسيرة إيران المستقبلية، بما في ذلك وصف للكيفية التي ستكون عليها الأمور في نهاية ألفية النبي، "بعد انهيار سيادة إيران" وقبل "وصول أوشيدار:"

> واضح أن حالة الأمور علامة على الكيفية التي وصل بها الحكم الإيراني إلى نهايته في بلاد إيران، ولكيفية 327 تدمير العدل والأعراف والطبقات، وكيفية حكم هؤلاء ذوي الشعر الأشعث (العرب) والمتغطرسين (الترك) ورجال الكنيسة (البيزنطيين). وبجمع الثلاثة كلهم معًا، صار سفلة العصر وأدنياؤه وتافهوه وخاملوه موثوقين ونالوا

(1) *Dēnkard*, 3.CCCCXX (tr. de Menasce, 380).

(2) المسعودي، التنبيه، 104- 105؛ بافتراض وجوب تنقيح إنميد إلى إيميد. [نص إشارة التنبيه والإشراف، نشرة الصاوي 1937، ص 91، «الموبذان (رئيس الكهنة) أسفنديار بن أذرباد بن أنميذ الذي قتله الخليفة الراضي في بغداد سنة 325.» المترجم]

(3) يقدم توكيدًا إضافيًا *Bundahishn*, XXXIII.11، الذي يذكره كمعاصر لزادسبرام. انظر West, *Pahlavi Texts*, 4.xxx-xxxviii; de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne*; 8-12. عن العمل نفسه انظر المؤلف نفسه، "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest," 544-45, 553-60; *EIr*, *s.v.* "Dēnkard". من أجل ما قد يستمد من العصور الساسانية انظر de Menasce, "Zoroastrian Pahlavi Writings," 1170-76.

المواقع العليا، وتحطّم الرجال الممتازون الأفذاذ في زمنهم، وسقطوا.[1]

يحتوي الكتاب التاسع على مجموعة من التعليقات أو التأملات حول ثلاثة نصوص أفستية، وعند نقطة ما، يتكلم عن أربع مراحل لألفية زرادشت، امتازت الرابعة منها بـ "الكثير من اتساع سلطة المرتدين وأنذال آخرين...، وإضعاف كل نوع من الخير والفضيلة، واختفاء الشرف والحكمة من بلاد إيران."[2]

قصيدة پهلوية عن نهاية العصور

هذه المرثية عن حالة إيران المؤسفة مثال نادر للقصيدة البهلوية المقفاة، لكن محتوياتها عادية. وهي تتفجع على أن العرب "هدموا الدين وقتلوا الملوك،" وأنهم "أخذوا من الرجال زوجاتهم ونساءهم ومتنزهاتهم وحدائقهم،" وأنهم "فرضوا الجزية (گزيتا)." وهي تتطلع إلى الزمن الذي "نثأر فيه من العرب، ونهدم مساجدهم ونضرم فيها النيران، ونستأصل معابدهم الوثنية ونطردهم خارج العالم." وهي قطعة متأخرة كما يؤشر ذلك ظهور آثار من استخدام الفارسية الحديثة، ومن بعض الكلمات العربية.[3]

نبوءة رؤستَم

328 الشاهنامة (كتاب الملوك) للشاعر الفردوسي (ت. 1020 تقريبًا) هي الملحمة القومية الإيرانية التي تروي تاريخ إيران منذ الخليقة حتى الفتوحات العربية. وفي نهايتها تقريبًا، تحكي قصة القائد رؤستم الذي كلفه يزدجرد بمواجهة المسلمين الغزاة. "كان رجلًا متيقظ الذهن، عاقلًا مولعًا بالحرب، وكان فاتحًا ومنجّمًا." وليلة هزيمة الفرس في معركة القادسية، جلب رستم إسطرلابًا، ونظر في البروج. فكشف له هذا أنْ "ليس ثمة سَعدٌ في هذه المعركة" فكتب رؤستم رسالة طويلة إلى أخيه متنبّئًا بالويل لإيران ونهاية السلالة الساسانية.[4] سينقلب النظام الطبيعي والأخلاقي رأسًا على عقب، و"سيحكم رجال جدد في الأرض، يسعون إلى أن يخسر الآخرون من أجل أن يكسبوا هم، لكنهم سيتنكّرون باسم الدين."

---

(1) *Dēnkard*, 7.VIII.2-3 (tr. West, 5.94-95).

(2) نفسه، 9.VIII.5 (tr. West, 4.181).

(3) انظر تحت«قصيدة پهلوية عن نهاية العصور» في الفهرس أ أدناه.

(4) النبوءة موجودة لدى الفردوسي، الشاهنامة «عهد يزدجرد»، الأبيات 88- 155 (ترجمها جزئيًا Levy, 413-14).

يعتمد الفردوسي على الأرجح رغم كتابته بالفارسية الحديثة، على أدب أخروي بالفارسية الوسيطة، تظهر نبوءة روّستم تناظرات مؤكدة معها.[1]

دانيال اليهودي الفارسي

أُلِّف هذا العمل بالفارسية الحديثة، لكنه كُتب بالحروف العبرية وبأسلوب قديم،[2] وتضع على لسان دانيال رواية لمصير إسرائيل من زمنه إلى زمن المسِيا. وهو يستهل ببعض الكلمات الآرامية – "أنا دانيال..."- مما جعل أول معلق عليه يعتقد أنه ربما يستمد من ترجوم دانيال المفقود.[3] روى دانيال الأحداث التي وقعت في حياته بالتفصيل، وهذه الرواية تشكّل قسمًا متميزًا.[4] ثم يأتي 329 القسم التنبّئي، وهو قائمة لأربعة وعشرين ملكًا مع بعض الملاحظات عن عهد كل واحد منهم و/ أو مظهره، كشفها الرب للنبي لمواساته في حزنه على دمار القدس. والوصف مبهم دائمًا، وهوية الأغلبية غامضة. فقد امتاز الملك الثالث الذي حكم أربعمئة سنة، بعلاقات طيبة مع إسرائيل، وتزويج الأبناء من أمهاتهم وأخواتهم، وعبادة الشمس، وربما كان مقصودًا ليرمز إلى السلالة الساسانية (226- 636).[5] الشخصية الخامسة أكثر وضوحًا نوعًا، والمقصود بها محمد على ما يبدو:

> أنا دانيال، رأيت أن في أيامهم، سيظهر ملك قصير القامة أحمر اللون. لن يكون له ثروة ولن يهتم لكتاب الرب المقدس. سيمنح نفسه لقب نبي ويتقدم آتيًا على جمل، ويكون جمّالًا، ويأتي من الجنوب ويدعو الناس ليعبدوه. وسيتبع البعض من اليهود دينه وشريعته، لكن أنت يا دانيال، اكتب وصية للإسرائيليين كي لا يتبعوا دينه، ولا يهجروا شريعة موسى، بل يلتزمون بشريعة إسرائيل.[6]

---

(1) ناقشها Krasnowolska, "Rostam Farroxzād's Prophecy". ربما يعتمد عدد من المصادر العربية على الكتابات الفارسية الوسيطة نفسها التي تتحدث أيضًا عن تنبؤات روّستم ومعرفته بالتنجيم. (مثلًا الطبري 1. 2252).

(2) كما هو شائع باليهودية الفارسية؛ انظر "Judaeo-Persian" *JE, s.v.*

(3) كذا مونك الذي اقتبس كامل تعليقاته على هذا العمل Darmesteter, "L'apocalypse persane de Daniel," 406-407.

(4) Ps.-Daniel (Judaeo-Persian), *Apocalypse*, 386-402.

(5) نفسه، 404-406 (= Darmesteter, 409/413).

(6) نفسه، 406 (= Darmesteter, 409-10/413-14).

اقترح دارمستيتر أن الملك الحادي والعشرين الذي "سيذبّح رجال إسرائيل، ويشن الحرب على الرؤمان، ويرزق بثلاثة أولاد، ويحكم ثلاثًا وعشرين سنة،" كان هارون الرشيد (786- 809).[1] باستثناء ذبح اليهود، تلائم هذه الصفات هارون، وبعض ممارسات الأولاد تنطبق على تلك التي ارتكبتها ذرية هارون. فمثلًا، الإقامة في الشرق وتحريم لبس الأسود وانتزاع الغرب من أخيه، وعشرون سنة حكم، ستتفق مع ما نعرفه عن المأمون (813- 833)، الذي انتزع الحكم من أخيه الأكبر الأمين. والابن الذي في بابل، و"لن يحكم"، قد يكون القاسم المؤتمن الذي عينه هارون حاكمًا للعراق، والثالث في ترتيب ولاية العهد، رغم أن دوره لم 330 يأت ابدًا في تسلم الخلافة.[2] والملك الذي يأتي من الغرب ويشعل الحرب ضد ملوك الشرق والغرب، رأى دارمستيتر وآخرون أنه يمثل الفاطميين، وملك الرؤمان ذو الملابس الحمراء الذي يذهب إلى دمشق و"يحطم إمبراطورية إسماعيل" ويضطهد إسرائيل هو القائد الصليبي گودفري حاكم مدينة بولون، الأمر الذي سيأخذنا إلى أواخر القرن الثاني عشر، لكن ربما كان الأحسن لو أن هذا الملك ذا الملابس الحمراء قد قُصد به شخصية أخروية لا شخصية حقيقية.[3]

نصوص إسلامية عربية

يتضح اهتمام المسلمين بهذا النوع الأدبي من وجود نسخ عديدة من نبوءة دانيال، واحدة منها يزعم أنها ترجمت عن مخطوطة يونانية بأمر من معاوية الأول، وأيضًا من الخبر أن الخليفة مروان الثاني كان مسرورًا للغاية بـ "نبوءة إدريس" التي صنّفها له قرياقوس أسقف سستان، لأنها أرته أن ابنه سيخلفه. إلى ذلك، يعلّمنا ليودپراند أسقف كريمونا (961- 972)

---

(1) Darmesteter, "L'apocalypse persane de Daniel," 418-20. وهو يحدد هوية الأبناء الثلاثة بالمأمون ومحمد والأمين، ويبدو أنه جعل محمد الأمين شخصين.

(2) الطبري 3. 651- 653، حيث يصف ترتيبات هارون لخلافة [أبنائه] له.

(3) تبعه Darmesteter, "L'apocalypse persane de Daniel," 420، Macler, "Les apocalypses apocryphes de Daniel," 47-48، و Lewis, "An Apocalyptic Vision of Islamic History," 335، Silver, *History of Messianic Speculation in Israel*, 48. ويحذر أكثر Kedar, "Yehūdīm ve-Shōmrōnīm," 387-90، ويقترحون أن حملة يوانيس تزيميسكس (969- 976) قد تكون المقصودة، ما دام الصليبيون لم يذهبوا إلى دمشق. يوضح Bousset, "Beiträge zur Geschichte der Eschatologie," 125-26، أن هذا الملك المسيحي الذي يضطهد إسرائيل ويحكم تسعة أشهر شخصية مألوفة من الكتابات التنبئية اليهودية في العصور التلمودية.

أن "لدى اليونانيين والساراكين كتابات معينة يسمونها رؤى دانيال... نجد مكتوبًا فيها كم سنة سيعيش كل إمبراطور، وما الأزمات التي ستحدث خلال حكمه، وما إذا كان سيشهد سلامًا أم حربًا، وما إذا كان الحظ سيبتسم للساراكين أم لا... وكلا الشعبين يولي اهتمامًا جديًا بهذه التواريخ."[1] ورغم أن الكتابات الأخروية في الإرث الإسلامي وثائق إسلامية، إلا أنها تستحق ذكرًا موجزًا هنا لسببين: أنها في الغالب مبكرة بشكل واضح،[2] وأنها تعتمد باستمرار وبشدة على نماذج مسيحية، وهي توجد مبعثرة بين كتب الحديث العديدة، لكن الكثير من المواد الأشد إثارة للاهتمام مركزة في مجموعة نُعيم بن حمّاد (ت. 843) المبكرة؛ كتاب الفتن.[3]

علامات الساعة

القرآن زاخر بالتخييلات الأخروية، ويعلن باستمرار أن "الساعة آتية" (طه: 15، الحج: 7، الأحزاب: 63، غافر: 59، الشورى: 17) بل يشير إلى نفسه بأنه هو"علم الساعة" (الزخرف: 61)، وسرعان ما ظهر نوع من الحديث [النبوي] يتعامل مع العلامات التي تشير إلى دنو الساعة (أشراط الساعة)،[4] مناظرة لـ "مكابدات المسيا" الموجودة في الأخرويات اليهودية.

---

(1) Sezgin, *GAS*, 7.312-17, and Pingree, "Astrology," 291-92 (apocalypses of Daniel); Michael the Syrian 11.XXII, 465/507 (Marwān); Wright, *Liudprand of Cremona*, 257-58. لاحظ أيضًا الوثيقة الموجودة بحوزة وكيل الأمير الأموي الغمر بن يزيد بن عبد الملك التي تنبأت بعدد سني حكم المهدي، والمحتمل أنها كانت نوعًا من النبوءة (الطبري، 3. 496- 497). انظر أيضًا Casanova, *Mohammed et la fin du monde*; Blichfeldt, *Early Mahdism*; Cook, "Muslim Apocalyptic and Jihād".

(2) أوضحها Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions".

(3) Madelung, "Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age"، يعطي الكثير من الأمثلة من هذه المجموعة.

(4) أو بدلًا من ذلك، حساب عدد سني حكم المسلمين التي ستنقضي قبل الساعة. وتسبب اقتراب سنة 100 هـ بتوقع خاص (انظر Bashear, "Muslim Apocalypses and the Hour," 89-93)، وخصوصًا مثل أن حصار القسطنطينية كان قد بلغ ذروته سنة 99 هـ/ 717- 718، وكان البعض قد رأى في عمر الثاني المهدي. أخبار كهذه ربما وصلت إلى مسامع غير المسلمين؛ فعندما كان ملك سمرقند يتوسل في البلاط الصيني من أجل مده بقوات، أوضح للإمبراطور: " بشأن هؤلاء العرب، المفروض أنهم لن يحكموا إلا لما مجموعه مئة سنة؛ وفي هذه السنة ستنتهي حصتهم. وإذا جاء الجنود الصينيون هنا، فسننجح معًا بالتأكيد في سحق العرب." (Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, 204-205).

ومثال واحد سيكون كافيًا هنا:

قال لي رسول الله: اعدُد [يا عوف] ستًّا بين يدي الساعة، أولهن موتي... والثانية فتح بيت المقدس... والثالثة مُوتانٌ يكون في أمتي كقُعاص الغنم... والرابعة فتنة تكون في أمتي... والخامسة يفيض المال فيكم حتى يعطى الرجل المئة الدينار فيتسخّطها... والسادسة هدنة تكون بينكم وبين بني الأصفر ثم يسيرون إليكم فيقاتلونكم والمسلمون يومئذٍ في أرض يقال لها الغوطة في مدينة يقال لها دمشق.*[1]

وُضع هذا الخبر بوضوح، خلال الحرب الأهلية الثانية تقريبًا، بعد اضطرار العرب لطلب السلام من الإمبراطور البيزنطي سنة 685، إذ بدا أن حكمهم في الشرق الأوسط على وشك الانهيار. وهو يعبر عن مخاوف المسلمين الذين كانوا حينها ما يزالون أقلية في الشرق الأوسط، بشأن سيطرتهم على الأراضي التي يحكمونها وخشيتهم من عودة بيزنطية.[2]

عبد الله بن الزبير والمهدي

نشأت القطعة التالية من الدعاية الأخروية أيضًا، في زمن الحرب الأهلية العربية الثانية. وهي ليست تأملًا مبهمًا كالمثال السابق، بل تتبع سيرة الخليفة المنافس عبد الله بن الزبير،

(1) يقدم نعيم بن حماد، الفتن، 7ب- 8 أ، [كتاب الفتن، نشرة السيسي، 1. 58. المترجم] خمس روايات لهذا الحديث - الأولى منها هذه التي اقتُبست هنا - كلها مروية عن عوف بن مالك (ت. 693). تسلسل الأحداث هو: موت النبي، فتح القدس، طاعون عمواس، الحرب الأهلية الأولى، حكم معاوية، والهدنة مع البيزنطيين. هذا النظام نفسه موجود في النسخ التي أوردها الواسطي، الفضائل، 52-53 = ابن المرجّى، الفضائل، 43 (عن عوف بن مالك)، وابن حنبل، المسند، 5. 228 (عن معاذ بن جبل)، 6. 22، 25 (عن عوف بن مالك). لكن هناك نسخ شاذة في المصدر نفسه 2. 174، 6، 27، والبخاري، 2. 297- 298 (باب الجزية 15). لمناقشة أكثر انظر Conrad, "Portents of the Hour".

* [هذا الحديث مروي عن الصحابي عوف بن مالك الأشجعي. ومعروف أن كتاب الفتن هذا تعرض لنقد شديد من علماء الحديث لما فيه من «عجائب ومناكير»، لكن الحديث نفسه صحيح الإسناد وهو في صحيح البخاري برقم 3176، باختلاف طفيف في الكلمات، وفي مسند أحمد برقم 22846وكثير غيرهما من كتب الحديث. وعوف بن مالك هذا من مغموري الصحابة متأخر في إسلامه، وأول مشاركة له كانت في فتح مكة، وقيل إنه شارك في معركة مؤتة قبلها أيضًا. تروى عنه بضعة أحاديث أشهرها هذا، وزُعم أن الآيتين "ومن يتق الله يجعل له مخرجًا.." (الطلاق: 2- 3) نزلتا فيه. المترجم]

(2) أورد أمثلة أخرى Bashear, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars".

وتسعى إلى حشد الدعم له، وتهيئة أتباعه لحملة ضد الأمويين:

> يكون اختلاف عند موت خليفة (معاوية) فيخرج رجل من أهل المدينة (عبد الله بن الزبير) هاربًا إلى مكة، فيأتيه ناس من أهل مكة فيخرجونه وهو كاره، فيبايعونه بين الركن والمقام،[1] ويبعث إليه بعث من أهل الشام فيخسف بهم في البيداء بين مكة والمدينة،[2] فإذا رأى الناس ذلك، أتاه أبدال الشام وعصائب أهل العراق فيبايعونه ...، ثم ينشأ رجل من قريش أخواله كلب (أم يزيد كانت من قبيلة كلب) فيبعث إليهم بعثًا فيظهرون عليهم... فيقسم (ابن الزبير) المال ويعمل بسنة نبيهم فيلقي الإسلام بجرانه إلى الأرض.[3]

تيبيريوس بن جوستنيان

هناك عدد من الأحاديث في مجموعة نعيم بن حماد تدور حول السلالة الهيّراكلية:

> يملك هرقل، ثم ابنه من بعده قُسطة بن هرقل، ثم ابنه قسطنطين بن قسطة، ثم ابنه إصطفار بن قسطنطين، ثم يخرج ملك الروم من آل هرقل إلى ليون وولده من بعده، وسيعود الملك الخامس من ولد هرقل الذي تكون على يديه الملاحم.[4]

تذكر هذه الشخصية في مكان آخر باسم "تيبيريوس بن جوستنيان الأجدع."[5] وكان قد قُتل وهو طفل مع أبيه 334 سنة 711 لكنه هنا يُتنبّؤ بعودته وتهييجه للحرب بين البيزنطيين والمسلمين.

---

(1) هما جزءان مختلفان من الحرم الإسلامي في مكة.

(2) إشارة إلى الجيش الذي أرسله يزيد وتفرق عند سماع خبر موته في نوفمبر 683.

(3) اقتبسه وناقشه Madelung, "'Abd Allah b. al-Zubayr and the Mahdī". [هذا الحديث ترويه كتب السنة والشيعة، والمقصود به (المهدي). حكم الألباني بضعف هذا الحديث، السلسلة الضعيفة، رقم 921. المترجم]

(4) نعيم بن حمّاد، الفتن، الورقة 130 ب. [كتاب الفتن، نشرة السيسي، 2، 137. المترجم] تولى جوستنيان منصبه مرتين (685- 695، 705- 711)، مما يمكن أن يوضح إسقاط ليونتيوس (695- 698) وتيبيريوس الثالث (698- 705) اللذين توسطا هاتين المدتين. وأسقطت أيضًا، مدد الحكم القصيرة لفيليب (711- 713) وأنستاسيوس الثاني (713- 715) وثيودوروس الثالث (715- 717)، التي تأتي بين جوستنيان وليون الثالث (717- 741). لمناقشة هذه الأحاديث انظر Cook, "The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology".

(5) نعيم بن حماد، الفتن، الورقة 141 أ. جُدع أنف جوستنيان عندما خلع عن العرش سنة 695 (انظر Theophanes, 369).

وثمة رواية طويلة تحكي كيف أن شابًّا حسن المظهر يدّعي أنه تيبيريوس [= طبارس] تقدم إلى مسلمة بن عبد الملك، الذي كرّمه لكنه أيضًا، تفحص ادعاءه عن طريق شخص يدعى أبو مسلم الرومي، الذي أعلن أنه كذاب وحدد ما تكون عليه سيرة تيبيريوس الحقيقي. بإيجاز، سيقود هجومًا كاسحًا ليخلّص مملكة البيزنطيين من "أكلة الجمل"، ولن يتمكن المسلمون من ردّه إلا بمشقة، لكنهم بعد ذلك سيتقدمون نحو القسطنطينية ويدمرونها.[1] خلفية هذه الأخبار المراحل الختامية لحصار القسطنطينية عندما كان ليوّن إمبراطورًا، والمسلمون يعانون من مصاعب شديدة في المحافظة على محاصرتهم للمدينة. وهذه التقاليد التنبّئية قامت بتشجيع المسلمين على الأمل والصبر من أجل النصر النهائي. ولأن الأباطرة الهيْراكليين كانوا أعداءهم التقليديين حتى موت جوستينيان، فمن الممكن فهم أن واحدًا منهم سيتوقع منه أن يشعل الحرب الأخيرة ضد المسلمين. وليس واضحًا لِمَ تم اختيار تيبيريوس؛ ربما لأنه مات في ظروف غامضة، ونحن نسمع في الواقع، عن شخص لاحق انتحل شخصيته.[2] وعلى أية حال، لدينا مجددًا، مثال على مادة تنبّئية يمكن تأريخها بالتفصيل.

حوليات تنبّئية

هناك حديث في مجموعة نعيم بن حماد يقدم تعدادًا ملغزًا للخلفاء حتى بداية العصر العباسي، هو محاولة للتنبؤ بالأسلوب اليهودي المسيحي. لذلك نُسب إلى حكيم قديم اسمه نات؛ ويقسم التاريخ إلى "سباعيات" من السنين ومراحل، الأولى تستعرض الأجيال الماضية قبل أن تنطلق إلى المستقبل الأخروي. بعض مصطلحاته مستمد من الإرث التنبئي السرياني، ويشي دائمًا باهتمامات مسيحية مثل تصويره يزيد الثاني بأنه "مفسد الصور" وهي إشارة إلى تجرئه على تحطيم الأيقونات، الذي ذكره العديد من المسيحيين، 335 لكن ليس المصادر الإسلامية.[3] وكون القطعة لم يكتبها مسيحي أمر واضح من الوصف الإيجابي لمحمد:

> تستبشر الملائكة لمخرجه، فيظهر على جميع الأمم، من صدّقه آمن، ومن جحده كفر. يظهر على فارس ومَلِكها، وأفريقية وسورية. يكون ثلاثة سوابيع إلا سُبع سابوع، ثم

---

(1) نعيم بن حماد، الفتن، الورقة 115. [كتاب الفتن، نشرة السيسي، 2. 76- 77. المترجم]

(2) Syriac CS, s.a. 737؛ يحدد هويته أو يخلطه بـ بشير/ بيسير Michael the Syrian 11.XXI, 462-63/503-504.

(3) المصادر الإسلامية القليلة جدًا التي تذكره بالفعل متأخرة، والمرجّح جدًّا أنها تستمد معرفتها من مصدر مسيحي (انظر المدخل عن «جرمانوس» في الفصل الثالث أعلاه من أجل كتابة ذات صلة).

يقبضه الله إليه حميدًا.[1]

قد تكون هذه محاولة من مسيحي متحول إلى الإسلام لتقديم جنس النبوءات الحكائية للإسلام.[2]

(1) نعيم بن حماد، الفتن الورقة 198 ب، أعطي محمد عشرين سنة (3× 7 – 1) المحتمل أنها تعني العشرين سنة من حياته نبيًا (613- 632) في مكة والمدينة. [كتاب الفتن، نشرة السيسي، 2، 532. المترجم]

(2) ناقشها "Cook, "An Early Islamic Apocalyptic Chronicle.

الفصل التاسع
سِيَر الشهداء[1]

يخبرنا القرآن أن إبراهيم وإسماعيل حين كانا يضعان أسس حرمهما، دعوَا الله طالبين أن يجعل من ذريتهما "أمة مسلمة لك" ويرسل "رسولًا فيهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة" (البقرة: 128- 129). تقدم هاتان الآيتان تعريفًا للعرب من جزئين: أن نسبهم يعود لإبراهيم عبر إسماعيل، وأنهم يخضعون لله ولرسوله، أي يؤمنون بالإسلام. وهناك إشارات إلى أن العرب يميلون أصلًا إلى التفكير وفقًا للأصول النسَبية: فلكي يكون المرء عربيًّا ويشارك في الامتيازات الهائلة التي تدفقت على العرب منذ الفتوحات، لا بد له أن يكون قد ولِد عربيًّا. لكن الكثرة من غير العرب الذين رغبوا في المشاركة في هذه الامتيازات مثل أسيادهم الجدد، وتوكيد القرآن على جانب الإيمان من التعريف، عنيا أن رفض تقبل أي شخص في رتبتهم يفتقر إلى النسب الصحيح لم يكن سهلًا جدًّا على العرب.[2] وبشكل عام، كان المقبول أن بإمكان المرء أن يصبح عضوًا في المجتمع الفاتح عن طريق تبنّي دين العرب، 337، وهي حقيقة شكّلت الشروط القبْلية الأكثر أهمية لقيام الحضارة الإسلامية.

(1) ليس ثمة مسوح لقصص الاستشهاد التي ألفت في العصور الإسلامية المبكرة، وبإمكان المرء ببساطة، أن يتفحص Halkin, *BHG3*, and Peeters, *BHO* من أجل أمثلة. الزيات "شهداء النصرانية في الإسلام" ينظر إلى بعض الروايات المسيحية العربية اللاحقة؛ Delehaye, "Greek Neo-Martyrs", مهتم بشكل رئيسي بالحقبة العثمانية وهو دفاعي إلى درجة كبيرة.

(2) يؤكد القرآن أنه أوحي بالعربية (يوسف: 2، الرعد: 37، النحل: 103، الشعراء: 195، الزمر: 28، فصلت: 3، الشورى: 7، الزخرف: 3، الأحقاف 12) لكنه عدا ذلك، لا يذكر العرب إلا البدو المتقلّبين (الأعراب) من بينهم. والخطاب القرآني موجّه في أغلب الأحيان ببساطة إلى «الذين آمنوا».

تمكّنُ شعوب البلاد المفتوحة من الالتحاق بالنخبة الحاكمة لا يفسر كيف ولماذا ومتى يفيد هؤلاء أنفسهم من هذا الخيار، وهي أسئلة تصعب الإجابة عنها.[1] وسأقدم هنا إشارات كهذه، كما عرضها كتّاب غير مسلمين تُجوهلت شهاداتهم إلى حد بعيد، غالبًا.

يورد مدون حوليات من أواخر القرن الثامن، وكان راهبًا في دير زُقنين شمالي بلاد النهرين، فكرة ما عن إجراءات التحول إلى الإسلام أوائل العصر العباسي على الأقل. ويكتب المؤلف أنه بينما كان في الرُّها، سمع عن شماس من تلك المنطقة، قرر رغم توسلات "كل الوجهاء والكهنة" أن يرتد، وقصد "رجلًا من العرب هناك" طالبًا منه "أن يصبح مسلمًا على يديه." حاول العربي نصحه بالعدول عن ذلك، خشية أنه قد يتوب في اليوم التالي، لكن الشماس أصرّ على خلوص نيته. فسأله العربي عما إذا كان قد أنكر المسيح والتعميد والصليب والقربان المقدس و"كل تلك الممارسات المسيحية." وبعد أن تبرأ الشماس من كل واحدة بالتسلسل، لقنه العربي الشهادة بأن يؤمن بمحمد رسولًا من الله، و"الكتاب الذي نزل عليه من السماء" وأن عيسى كلمة الله وروحه "كان رسولًا لا إلهًا،" ثم يحلّ زنّاره ويصلي نحو الجنوب. وعندما فعل ذلك، خرجت حمامة بيضاء من فمه، فأخذ الشماس وقد أدرك أنه خسر روحه، بالتفجع على حماقته. أكثر من ذلك، نجد في السجلات الحولية أن جماعات من الناس بكاملها سترتد و"أنهم سيكتبون أسماءهم في السجلّ (ديپتوكوّن)*."

ورغم أن هذه المعلومة ترد في سياق تقريع غاضب ضد الردة، هناك أسباب للثقة فيها. فمؤلفها عاش في زمن الحدث الذي رواه ومكانه نفسه، وثانيًا، يبدو منصفًا بشكل لافت. فهو يروي أن الشماس تلفظ بـ"الكلمات المخزية" التي "لم تكن 338 مطلوبة من العرب،" وأكد أن ترك هذا الرجل المسيحية كان بإرادته الحرة، "إذ لا أحد منهم أُكره على

(1) أكثر الدراسات أهمية حتى الآن هي Arnold, *The Preaching of Islam*, esp. 45-101; Dennett, *Conversion and the Poll Tax*; Lapidus, "The Conversion of Egypt to Islam;" Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, و"Conversion Stories in Early Islam;" Morony, "The Age of Conversions: a Reassessment;" Schick, *Christian Communities of Palestine*, 139-58, 171-77. ويقدم Humphreys, *Islamic History*, 273-83 فهرسًا وتعليقات إضافية.

* [كلمة ذات أصل يوناني تعني لوحيْن من خشب، معدن، شمع إلى آخره، كانت ترسم فيهما صور أو تكتب فيهما أسماء وأفعال أناس معينين. ولعل القصد هنا من تسجيل أسمائهم في السجل، هو التشهير بهم، أو لعنهم. المترجم]

إنكار إيمانه." والواقع، أن كاتب الحوليات يتورع عن أي تنديد أو إساءة للعرب، واضعًا المسؤولية على المسيحيين أنفسهم، لأنه كتب كي يرى "كل أولئك المؤمنين الذين يقرأون هذه الحكاية ما حدث لهذا البائس ويعتنوا بالهدية التي تلقّوها لئلا يحدث لهم مثل ذلك."[1]

وعودةً إلى أسباب التحول إلى الإسلام، على المرء أولًا أن يؤكد أن الإكراه كان نادرًا جدًّا بينها، كما ذُكر آنفًا، وذكره أيضًا، مؤلف تنبّؤ من أواخر القرن السابع.[2] ويبدو أن سكان المناطق الحدودية والعرب المسيحيين فقط، هم من واجهوا ضغوطًا للتحول إلى الإسلام.[3] لم يكن قرار ترك الدين الذي تربى عليه المرء، قرارًا يتخذه بسهولة ابدًا، ما دام يعني قطع روابطه بعائلته وأصدقائه وجيرانه. فعندما صار ديوسكوروس الإسكندري مسلمًا، كتبت له أخته أنها لم يعد بإمكانها أن تكون لها صلة به في المستقبل، وعندما تحولت امرأة يهودية إلى المسيحية، أعلن زوجها أنها صارت بحكم الميتة.[4] إذن، لماذا يتحول الناس عن دينهم؟ يؤكد الناطقون باسم المجتمعات غير المسلمة لتابعيهم أن الفوائد الوحيدة التي يقدمها الإسلام كانت الترقية الاجتماعية والاقتصادية والشهرة والكسب.[5] لذلك لم يفشل كتّاب سير الشهداء أبدًا في تقديم أبطالهم بأن وجيهًا مسلمًا ما أغواهم 339 بعروض بمنصب مرموق وثروة إن هم فقط تحولوا إلى الإسلام.[6]

---

(1) ترد قصة الشماس في *Chron. Zuqnin*, 389-92.

(2) Ps.-Methodius, *Apocalypse*, XII.3, XII.6. العدد القليل نسبيًّا لروايات الاستشهاد المؤلفة في العصور الإسلامية مقارنة بالعصور الرومانية والساسانية، يقوي هذا الانطباع.

(3) قبيلة تنوخ مؤهلة في الاعتبارين كليهما، فقد أمرهم الخليفة المهدي بالتحول إلى الإسلام (انظر المدخل عن «عربي مسيحي في سيناء» في هذا الفصل)؛ استخدم قتيبة بن مسلم (ت. 715) طرقًا متنوعة لتشجيع التحول لدى شعوب ما وراء النهر (النرشخي، تاريخ بخارى، 47- 49). قلق المسلمين بشأن حدودهم، ولا سيما مع بيزنطة، عنى أن غير المسلمين الذين يعيشون هناك حتى لو يطلب منهم التحول، كانوا سيواجهون العداء والريبة في أوقات الصراع (انظر Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides*, 48-50.

(4) *Coptic Synaxary*, "6 Barmahat" (Dioscorus); *Gaonic Responsa* (Müller) no. 87, 20b (Jewish woman).

(5) الحجة كانت قديمة بالطبع، فمثلًا، عُدّ تحول قس إلى الزرداشتية أيام كسرى الثاني نتيجة لـ «تعلقه الشديد بالدنيا ورغبته في ملذاتها» (*Chron. Siirt* LIX, *PO* 13, 467).

(6) ذكرت الأمثلة في سياق هذا الفصل؛ من أجل مناقشة إضافية انظر المدخل عن «دين دنيوي» في الفصل الثاني عشر أدناه.

ورغم أن الباحثين تقبلوا هذا إلى حد بعيد، فهو يظل بحاجة إلى استحقاق هذا التقبل. ففيما يخص القبول بمنصب رفيع، لم تكن القناعة الدينية للمرء عائقًا بشكل عام، على الأقل ليس في القرنين أو الثلاثة الأولى من عمر الإسلام، عندما كان غير المسلمين يهيمنون على المهن الإدارية والطبية.(1) ولأن التحول يستلزم أن يكون المرء (مولى) لعربي، وبذلك يضع المرء نفسه على قدم المساواة مع الموالي الآخرين كلهم، فإن أولئك الذين كان لهم مكانة في مجتمعهم السابق لم يكونوا يريدون المجازفة بأن يروا أنفسهم يعملون بجانب خدمهم وتابعيهم السابقين.(2) إلى ذلك، كان لمصطلح (مولى) وصمة أضيفت إليه:

> أضاع المرتدون اسم المسيح لكنهم لم يتخذوا اسم محمد، بل وجدوا بسبب إنكارهم، اسمًا لكل الأزمان، وهو أن يُسمّوا (موالي)، وبذلك سيجري تمييزهم باسمهم هذا عن كل الأمم وعن المؤمنين الحقيقيين.(3)

وفيما يخص فرض الضرائب، لم يكن المسلمون في القرن الأول خاصة، يتمتعون بمنافع مالية، بل العرب وأولئك الذين 340 قاتلوا بالنيابة عنهم.(4) وكانت الضرائب شيئًا يدفعه أهالي البلاد المفتوحة (رزقًا) للفاتحين مقابل الحماية (الذمة). ومع عمر الثاني (717- 720) ثم مع المساواة تحت حكم العباسيين فقط، كانت هناك محاولة لبناء النظام الضريبي على

---

(1) Theophanes, 430-31 يقول إن العرب حاولوا "طرد المسيحيين من المباني الحكومية، لكنهم كانوا مضطرين إلى تخويلهم الواجبات نفسها لأنهم كانوا لا يستطيعون كتابة الأرقام." في أواخر القرن العاشر، لاحظ المقدسي، أحسن التقاسيم، 183، أن أغلب الأطباء والكتّاب في سوريا ومصر كانوا مسيحيين. وكان ثمة عدد كاف من المسيحيين في مواقع السلطة في مصر المملوكية نسبة إلى المسلمين لكتابة رسائل تقلل من قدر هذه الحقيقة (Gottheil, "An Answer to the Dhimmis;" Perlmann, "Anti-Christian Propaganda in the Mamlūk Empire") انظر أيضًا Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides*; Cheikho, *Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens*; Holmberg, "Christian Scribes in the Arabic Empire," 106-10; Humphreys, *Islamic History*, 255-83 (الذي يقدم فهرسًا إضافيًا).

(2) لذلك كان أغلب ذوي المكانة الاجتماعية المتدنية (ولا سيما القرويين) أو أولئك الذين فقدوا مكانتهم (خاصة أسرى الحرب) هم من تحول إلى الإسلام في العصور الأموية (انظر Crone, *Slaves on Horses*, 49-54).

(3) *Chron. Zuqnin*, 387. قراءة (الموالي) تبدو مناسبة للمعنى، لكنها مترددة. ففي النص (إيدولى).

(4) لذلك كان جراجمة لبنان مستثنَين من دفع الجزية ما داموا يقاتلون من أجل المسلمين. (البلاذري، فتوح البلدان، 159).

التمييز بين المسلمين وغير المسلمين،[1] وحتى عندها، كانت التطبيق غالبًا أكثر تخبطًا بكثير من النظرية:

اسميًّا، كان جامعو الضرائب يجبون العُشر، لكن حتى عندما قام أولئك العرب ببيع ممتلكاتهم كلها، لم يكن ذلك كافيًا لدفع ما كان مطلوبًا منهم. فتوسلوا إليهم أن يأخذوا منهم وفقًا للشريعة التي وضعها محمد، مرشدهم ومشرِّعهم، ووضعها الملوك الأوائل، فيأخذوا من كل واحد منهم ما لديه: إن كان يملك دقيقًا فدقيقًا، أو مواشي فمواشي. لكنهم لم يقبلوا بذلك، قائلين: "اذهبوا وبيعوا ممتلكاتكم كيفما تشاؤون وأعطونا ذهبنا."[2]

إلى ذلك، لم تكن الرغبة في تجنب الضرائب بشكل عام، تؤدي مباشرة إلى التحول، بل إلى الهرب من الأرض. ففي مصر، كان هذا يعني في أغلب الأحيان طلب اللجوء في دير أو معتزَل ريفي ما، لكن في العراق وبلاد النهرين، كان يعني عادة، الهرب إلى مدينة ما حيث الاتصال المتزايد مع المسلمين يجعل فرص التحول عالية:[3]

341 في أيام العرب صارت الجزية ثقيلة عليهم، وفوق استطاعتهم. وفجأة هاجت عليهم شرور وابتزازات فهربوا من أرضهم... وكانت بوابة الوثنية مفتوحة لهم. وتدريجيًا، انزلق كل العابثين والضعفاء نحو حفرة الهلاك وقضوا على أرواحهم مع أجسادهم.[4]

(1) انظر Simonsen, *The Caliphal Taxation System*, esp. 140-50. تؤشر حقيقة أن المراسيم التي تستثني المتحولين إلى الإسلام من الجزية كانت تصدر كثيرًا – مثلًا من عمر الثاني (*Syriac CS, s.a.* 716-18)، وحفص بن الوليد (*Hist. Patriarchs* XVIII, *PO* 5, 116) والسفّاح (نفسه، 189) – أنها لم تكن سياسة ثابتة، بل كانت تُطبق عند الحاجة لحشد الدعم (عمر بعد هزيمة المسلمين الكارثية عند القسطنطينية، وحفص لاغتصاب حكم مصر، والسفاح عند بداية الثورة العباسية)، فقد كان المعروف جيدًا أنه "إنما يكفيك أن ينادي مناد: من أسلم رفعنا عنه الخراج، فيأتيك خمسون ألفًا من المصلّين.." (الطبري، 2، 1024).

(2) *Chron. Zuqnin*, 299، يخص هذا ضريبة الأرض، لكنه يُظهر أن النظرية لم تكن تطبق دائمًا. قارن نفسه، 341: "فرضوها (الضرائب الإضافية على المسلمين كما على المسيحيين)، لأن دافعهم لم يكن يهتم لشريعة الإسلام، بل إشباع رغبتهم النهمة في المال."

(3) إذا أراد الهاربون تجنب القبض عليهم وإعادتهم إلى قراهم (قارن الطبري، 2. 1122، 1435)، فهم بحاجة إلى إيجاد سيد مسلم لأنفسهم. هذا إضافة إلى تفاعل أكبر مع المسلمين جعل التحول إلى الإسلام مرجّحًا. انظر مثال إلياس الدمشقي الذي نوقش في هذا الفصل.

(4) *Chron. Zuqnin*, 381-82.

وربما كان الأكثر أهمية في التسابق إلى التحول إلى الإسلام، تآكل هيبة قادة المجتمعات غير المسلمة ومؤسساتهم الدينية وتأثيرها، الذي أعقب القرار الأموي المتأخر بتشجيع المسؤولية الفردية في الدفع على حساب كمية حاصل مدفوعات تجمعها كيانات وسيطة، والاستبدال التدريجي للموظفين المحليين بوكلاء مسلمين معينين من الحكومة.[1]

ولا بد أن نجاحات العرب العسكرية شجعت التحول إلى الإسلام بشكل غير مباشر، جزئيًا، لأنها أدت إلى انتقال الناس من أراضيهم إلى بيئة المدن العسكرية ذات الأغلبية المسلمة حيث كان التحول مربحًا بشكل أمثل، وجزئيًا لأنهم تحدوا دعوات دين آخر للتمتع بنعمة الله الحصرية. ولا بد أن هذه النقطة الأخيرة مترافقةً مع تسامح الحكّام العباسيين الأوائل تجاه المناقشة بين الأديان، قد أثارت الكثير من البحث الروحي وأنتجت بالتأكيد، عددًا من المتحولين إلى الإسلام بين النخبة المثقفة. ذكر أحد المدافعين المسيحيين المشكلة باختصار:

> وقد نرى أقوامًا متشتتين يتديّنون بأديان متفاوتة، وفي أيديهم كتب مختلفة من أمر ونهي وشرائع وفرائض وذكر بعث ونشور وثواب وعقاب، يدعي كل حزب منهم أن كتابهم هو عهد الله إلى خلقه أتاهم به رسله وأظهر على أيديهم بذلك آياته وبرهانه.[2]

342 ولا بد أن معدل التحول اختلف من مجتمع إلى آخر. فاليهود الذين اعتادوا لزمن طويل على العيش كأقلية تحت حكم أجنبي، ربما عوملوا بشكل أفضل؛ والمسيحيون لديهم تاريخ من اضطهاد الكفرة لهم يعتمدون عليه لاستمداد القوة، لكن الزرادشتيين الذي كانوا يتمتعون دائمًا برعاية الدولة، لم يتمكنوا من التماشي مع أن يكونوا ضحية اضطهاد سياسي أو ديني، ولذا فقد استسلموا للأسلمة بسرعة.[3] وكانت سرعة العملية الأخيرة ترتبط أيضًا بإمكانية التفاعل والزواج البيني مع المسلمين. ففي مصر، حيث كان حضور المسلمين ضئيلًا،

---

(1) انظر "Frantz-Murphy, "Conversion in Early Islamic Egypt.

(2) عمار البصري، مسائل وأجوبة، 135- 136.

(3) من أجل بعض الإشارات انظر Arnold, *The Preaching of Islam*, 206-17; Spuler, "Der Verlauf der Islamisierung Persiens;" Bulliet, "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran;" Morony, "Conquerors and Conquered: Iran" and "The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq;" *EIr, s.v.* "Conversion: ii. Of Iranians to Islam".

في أول قرنين من الإسلام، كان التحول بطيئًا للغاية، لكن في خراسان والعراق اللتين تحملتا وطأة استقرار المسلمين المبكر، كانت فرص التداخل الاجتماعي هائلة والتحول أكثر شيوعًا.

أخيرًا، هناك السؤال عن متى حدث الارتداد أول مرة ومتى صار واسع الانتشار. نحن نسمع عن ارتدادات إلى العرب بالفعل في زمن الفتوحات، رغم أن مصادرنا كثيرًا ما لا تفرق بين الارتداد والتعاون.(1) يذكر راهب مَلْكي سرياني لمناظره اليهودي: "نحن المسيحيون - رغم استعبادنا لسنين عديدة، والمشاكل التي أنهكتنا- لن ننكر الرب. وإن أنكره بعض المسيحيين، فهم ليسوا بكثرة من فعلوا ذلك منكم في بابل."(2) ويتفجع المؤلف القبطي يوحنا 343 النقيوسي على أن "الكثير من المصريين... أنكروا الإيمان الأرثودوكسي المقدس والتعميد الواهب للحياة، واعتنقوا دين المسلمين."(3) وبحلول أواخر القرن السابع، صارت الردة قضية مهمة في الكتابات المسيحية، تطلبت انتباه السلطات الكنسية.(4) وفي النصف الثاني من القرن الثامن، نبدأ نسمع بحوادث ردة إلى الإسلام على نطاق واسع. ففي أيام البطريرك ميخائيل (743- 767) "بلغ عدد الذي أنكروا المسيح أربعة وعشرين ألفًا."(5) وبعد بضعة عقود وقع انتشار مماثل في بلاد النهرين حسب ما ذكر مدون حوليات

---

(1) مثلًا، يقال إن فيلق الفرسان الفارسي الذي يسمى (الأساورة) تحول إلى الإسلام سنة 17 هـ/ 638، لكنه قاتل في ثمانينات القرن السابع تحت قيادة شخص يدعى ماه أفريدون؛ ويبدو أن أولئك الذين نقلهم معاوية من البصرة إلى أنطاكيا ليسوا مسلمين، وواضح أن قائدهم في زمن هشام، حسان بن ماهويه كان من جيل التحول الأول (أوردت الإحالات Crone, *Slaves on Horses*, 237-38 n. 362). وربما افترض اللاحقون أنهم تحولوا إلى الإسلام لاستثنائهم من الجزية. لكن يصح أيضًا بشأن البعض - مثلًا لخمسة عشر ألف جندي مسلم من مصر الذين "آمنوا بالمسيح وعُمِّدوا" - أن التعاون مع المسلمين والتحول إلى الإسلام كانا يسيران معًا.

(2) *Dialogue against the Jews, PG* 89, 1236A-B; cf. *Dialogue of Papiscus and Philo* XIII, 75 (الذي ينتهي بـ " ليسوا بكثرة الذين جعلتهم أنت يرتدّون،" متضمنًا أن بعض اليهود قد تحولوا إلى الإسلام أيضًا). يقول يوحنا بن الفنكي 147/ 175 (ترجمة بروك، 61) عن الفاتحين العرب إنهم " كان فيهم مسيحيون أيضًا بأعداد ليست قليلة: بعضهم ينتمون للهراطقة، وآخرون ينتمون لنا."

(3) John of Nikiu, CXXI.l (tr. Charles, 201), cf. CXIV.1 (182).

(4) انظر مثلًا المداخل عن «أنستاسيوس السيناوي» و«يعقوب الرُّهاوي» و«منحولة ميثوديوس، في الفصول 3، 4، 8 على التوالي.

(5) *Coptic Synaxary*, "16 Barmahat" (= *Ethiopic Synaxary*, "16 Maggābit"). ربما يرجع هذا بشكل رئيسي

من دير زُقنين. فهو يقول لنا " أكان أولئك الذين قاموا بهذا الفعل واحدًا أم مئة أم ألفًا، سأبقى صامتًا،" لكن فسوقًا من هذا المستوى لا يمكن أن يمر دون تسجيل:

ودون ضرب أو تعذيب، انزلقوا بحماس نحو الإنكار. وذهبوا في جماعات من عشرين وثلاثين ومئة ومئتين وثلاثمئة رجل، إلى حرّان وحكامها وصاروا مسلمين .... وكذلك فعل العديد من أهالي الرُّها وحران وتيلّا ورشعَينا ودارا ونصيبين وشنكار وكالينيكوم* ومن هذه الأماكن اكتسب الإثم والشيطان قوة لامتناهية بينهم.[1]

وبعد بضع سنين فقط، أصدر الخليفة المهدي مرسومًا بأن كل من يتحول إلى الإسلام ثم يعود بعد ذلك إلى دينه السابق سيحكم عليه بالموت،[2] الأمر الذي يؤكد أن النصف الثاني من القرن الثامن شهد حقًّا، ردة وصلت إلى نِسبٍ مهمة.

344 ورغم أن توقع الإعدام لا بد قد أوقف عدد أولئك الذي يتخلون عن الإسلام، تظهر الكتابات التشريعية أن كل الجماعات الدينية في أراضي المسلمين قد ابتُليت بظاهرة الردة وكان عليها أن تحتاط لها في تشريعاتها. وكان السؤال الجوهري هو عما إذا كان يجب تقبل العائدين من الردة، وكان الجواب عليه بالإيجاب عامة، ما دام المذنب قد أدى نوعًا من الكفّارة.[3] وكان أولئك الذين رفضوا الرجوع إما منبوذين من المجتمع أو يعدمون في

إلى مرسوم حفص بن الوليد الذي كان يحاول كسب الدعم لاستعادة حكم مصر، أن كل من يتحول إلى الإسلام سيستثنى من الجزية (لذلك يكمل مدخل السنكسار: "كان البطريرك في محنة عظيمة جدًا بسبب هذا، حتى أهلك الرب الشخص المسؤول عن ذلك").

* [هو الاسم القديم لبلدة الرقة السورية وشنكار هي بلدة سنجار العراقية. المترجم]

(1) *Chron. Zuqnin*, 385.

(2) Elias of Damascus, *Passion*, 181 (= Papadopoulos-Kerameus, 52). ليس بسبب الندم وحده يعود المتحولون إلى دينهم؛ فيذكر علي لمسيحيّ كان قد صار مسلمًا، ثم ارتد، أن له أن يفعل ذلك ببساطة لكي يحصل على إرث أو يتزوج، ثم يعود إلى الإسلام (عبد الرزاق، المصنف، 6: 104 [أهل الكتاب 55]). [نص هذه الحادثة في المصنف: "أُتي عليّ بشيخ كان نصرانيًا، ثم أسلم، ثم ارتد عن الإسلام، فقال له عليّ: لعلك إنما ارتددتَ لأن تصيب ميراثًا ثم ترجع إلى الإسلام؟ قال: لا، قال: فلعلك خطبت امرأة، فأبوا أن ينكحوكها فأردت أن تزوّجها ثم ترجع إلى الإسلام؟ قال: لا، قال: فارجع إلى الإسلام، قال: أمّا حتى ألقى المسيح فلا، فأمر به عليّ فضربت عنقه، ودفع ميراثه إلى ولده المسلمين." المؤلف يستنتج من فحوى هذه الحادثة جواز ردة المسلم من أجل الميراث أو الزواج مؤقتًا ثم العودة، وواضح أن عليًا كان يحاول درء حد الردة عن الرجل. المترجم]

(3) أقدم شاهد مسيحي هو يعقوب الرُّهاوي؛ مثلًا *Canons* = (*Replies to John*, A13 (= Vööbus, 253 [no. 15])

حالة الارتداد عن الإسلام،[1] وهو حكم مشرعن على أساس حديثين منسوبين للنبي: "من بدّل دينه فاقتلوه،" و "لا يباح دم المسلم إلا بواحدة من ثلاث: القتل والزنا والردة."[2] وكانت القضية الرئيسة الأخرى هي الميراث، والمسألة الجوهرية هنا هي منع خسارة الممتلكات إلى خارج الجماعة. وبناء عليه، حكم مشرعون من طوائف متنوعة بأن المرتدين لا يمكن أن يرثوا من رفاق دينهم السابقين،[3] وأن أملاكهم تصادر، وتقسم 345 بين وارثيهم.[4] ثم كان هناك السؤال بشأن ما يجب عمله في احتمالية ارتداد أحد الزوجين، وهو فعل كان يعتقد بشكل واسع أنه يشكل سنداً للطلاق.[5] وبعد هذا، كان ثمة الكثير من

(BH), 22 (=Kayser, 8/37). عن الجانب الزرادشتي، انظر Manushchihr, *Dādistān ī dēnīg*, no. 40, and Emed i Ashawahishtan, *Rivāyat*, no. 26. أقدم رواية إسلامية موسعة كانت لدى مالك (ت. 795)، الموطأ 2: 737 (الأقضية 18) الذي يورد خبراً يؤنب فيه عمر الأول أبا موسى الأشعري لأنه لم يعرض على مرتد ثلاثة أيام ليتوب قبل قطع رأسه. لكن مالكاً لا يمنح هذه الفرصة لأولئك الذين يدعون أنهم مسلمون ظاهرياً بينما هم ينكرون الإسلام سراً ("مثل الزنادقة ومن شابههم")، لأن المرء لا يستطيع التأكد من صدق توبتهم. (نفسه: 2. 736)؛ قارن أبو يوسف، الخراج 179- 180؛ الشافعي، الأم، 1: 228- 229، 6: 145- 146، 155- 156 (الاستسقاء والحدود). النظرة الإسلامية للارتداد ناقشها Kraemer, "Apostates, Rebels and Brigands," 36-48; Ayoub, "Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam".

(1) Manushchihr, *Dādistān ī dēnīg*, no. 40 يعتقد أن ردة الناضج "تستحق الموت،" لكن المحتمل أن هذا لم يُنفَّذ.

(2) وردت الإحالات في Wensinck, *Concordance*, 1.153 (من بدّل دينه....)، 1، 492، (لا يحلّ دم امرئ مسلم إلا....) و *EI2, s.v.* "Murtadd".

(3) على سبيل المثال، الحكم الشرعي بأن الابن ذا الدين المختلف عن أبيه، لا يجب أن يرث منه، موجود في Simeon of Rewardashir, *Canons* XVIII, 3.249; *Gaonic Responsa* (Müller), no. 11, 4b; Emed i Ashawahishtan, *Rivāyat*, no. 4.

(4) ثروة المرتد عن الإسلام حيث تم إعدامه أو في مقاطعة بيزنطية، تذهب إلى وارثيه المسلمين. مثال على كلتا الحالتين – الحكم القضائي لعلي ونقله الأعمش عن أبي عمر الشيباني، والأخير حكم به عمر الثاني ونقله معمر- ورواه سعيد بن منصور، السنن، 1. 100- 101 (الرقان 311- 312)؛ عبد الرزاق، المصنف، (6. 104- 105، 10. 338- 339 (أهل الكتاب 55، أهل الكتابين، 12)؛ الدارمي، السنن، 2. 478 (الفرائض 40). يسجل *Gaonic Responsa* (Müller) no. 87, 20b, جدلاً حول ممتلكات امرأة تحولت إلى المسيحية، هل يجب أن تذهب إلى زوجها أم أهلها. ويذكر Emed i Ashawahishtan, *Rivāyat*, no. 4, أنه إن كان للمرتد ممتلكات "فكل من يضع يده عليها أولاً من أتباع الدين الخيّر، فهي حق له." وإن كان يعترف بأن ذلك "صعب التنفيذ في زمننا هذا."

(5) Isho'bokht of Fars, *Corpus iuris* 2.XI, 3.56; Isho' bar Nun, *Canons* CXIV, 2.168؛ الشافعي، الأم، 6. 149- 151. من وجهة نظر الفقهاء المسلمين، لا يمكن أن يقع الطلاق حتى تنتظر المرأة انتهاء عدتها (ثلاث دورات شهرية)، وحتى انقضاء هذا الوقت، قد يتراجع أي منهما ويظل على زواجه لذلك. في الزرادشتية أيضاً

القضايا الخاصة للاهتمام بها، مثل ارتداد غير الحر والسكران والمجنون وماذا يجب فعله بشأن الاعتداءات الإجرامية التي يرتكبها مرتد أو تُرتكب ضده، وهكذا.[1]

بعد مدة قصيرة من بدء ظهور قضية الردة في مصادرنا، صارت قصص المحاكمات التي خضع لها أفراد مسيحيون على أيدي مسلمين شائعة بشكل متزايد.[2] وهؤلاء الشهداء يمكن أن يكونوا من 346 أصناف متنوعة:[3] عرب مسيحيون تحولوا إلى الإسلام ثم تابوا وعادوا إلى دينهم السابق، ومسيحيون استوجبوا عقوبة إسلامية من جانب واحد، وأطفال مسبيون أو أطفال جرى تحويلهم إلى الإسلام ورُبُّوا كمسلمين لكنهم عادوا إلى المسيحية لاحقًا، ومسيحيون أخطأوا بحق السلطات الإسلامية، وضحايا الغزوات وأسرى الحرب،[4] وحتى مسلمون تحولوا إلى المسيحية. ومثلما كانت الردة أكثر حدوثًا في النصف الثاني من القرن الثامن، كذلك بدأت قصص الاستشهاد تكثر: قوروس الحرّاني (769)، وكريستوّفر الساباني

كان هناك السؤال عن حالة المرأة المتزوجة التي تحول أخوها إلى الإسلام (Emed i Ashawahishtan, *Rivāyat,* nos. 1-2).

(1) هذه الأسئلة وغيرها طرحت وأجيب عليها في الأصل [المبسوط] للشيباني (ت. 805)، الذي ترجمه وفسره Khadduri, *The Islamic Law of Nations,* 195-229؛ Zwemer, *The Law of Apostasy in Islam,* 33-54 هو كتاب ذو فائدة لكنه عمل دفاعي للغاية. من جانب غير المسلمين بعض الأحكام الأخرى هي: من يخن متحولًا إلى الإسلام عاد إلى المسيحية يُحرم كنسيًا (Isho' bar Nun, *Canons* CXXIV, 2.172)؛ لا بد للكاهن أو الشماس الذي يرتد ثم يعود إلى المسيحية أن يقوم بتكفير طويل. (نفسه CXVII, 2.170)؛ التحريض على الارتداد خطيئة (Manushchihr, *Dādistān ī dēnīg,* no. 40)؛ نصح مُخص بالعودة عن الارتداد عمل جدير بالمكافأة (نفسه, no. 41)؛ للمرء أن يتضرع من أجل روح المرتد الذي عاد إلى الزرادشتية (Emed i Ashawahishtan, *Rivāyat,* no. 26).

(2) تذكر المصادر الإسلامية بالفعل تحول يهود وزرادشتيين إلى الإسلام أخلفوا عهدهم بعد ذلك واستشهدوا، لكن لا يبدو أن هناك روايات كُتبت عنهم في إرثهم الخاص بهم. هذه الأمثلة في المصادر الإسلامية يقصد من إيرادها دعم مسألة شرعية ما، ولا تذكر إلا القليل من التفاصيل، لذلك قد يكون استخدامها في استطراد عن التحول إلى الإسلام إشكاليًا.

(3) الأمثلة على كل نوع موجودة في هذا الفصل؛ انظر أيضًا Fattal, *Statut légal des non-musulmans,* 163-68.

(4) مثلًا يوستاثيوس ورفيقه أسير الحرب في حرّان، اللذان أعدما بأمر من هشام عندما سمع أن ليون الثالث ذبح الأسرى العرب (*Syriac CS, s.a.* 740). ويقول ديونيسيوس التلمحري (محفوظ في ميخائيل السرياني و *Chron. 1234*) كان هناك جدل بشأن ما إذا يجب اعتبارهما شهيدين أم لا.

(778)، وإلياس الدمشقي (779)، وروّمانوس الشهيد الجديد (780)،[1] وهْمازاسپ وإسحاق أرتسروني (786)،[2] وآبّو التفليسي (786)،[3] وباكشوس الساباني،[4] ورهبان دير مار سابا العشرون (797)،[5] وأنطون روح (799)،[6] 347 وإسحاق ويوسف (808)،[7] والكثير غيرهم. ونحن نرى في حقبة كهذه وبشكل ملحوظ، الاعتداءات المتزايدة بين إمبراطوريتي المسلمين والبيزنطيين مثل الحملات التي قام بها المهدي وليّون الرابع (775-780).[8]

الغرض من هذه الأعمال ذو وجهين: تقديم نماذج فعالة وأبطال لدعم محاربة الردة، ومقاومة الدعاية الإسلامية. وبالتالي، سواء أكان الشهداء مرتدين تائبين أم مسلمين اقترفوا

---

(1) هناك مداخل عن كايروس وإلياس وروّمانوس في هذا الفصل. وعن كرستوّفر انظر Stephen of Damascus, *Passion of the Twenty Martyrs of Mar Saba,* 14/178 (= Papadopoulos-Kerameus, 40-41) الذي يقول إنه كان قد تحول إلى المسيحية وجاء من بلاد فارس؛ انظر أيضًا *Palestinian-Georgian Calendar,* 198-99.

(2) Peeters, *BHO,* 121 (no. 544); Dulaurier, *Chronologie arménienne,* 248-52.

(3) Lang, *Lives of the Georgian Saints,* 115-33; Schultze, *Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis.*

(4) كان يدعى في الأصل الضحّاك وكان ابن مسيحيّ تحول إلى الإسلام، وأصبح عند البلوغ مسيحيًا وعارض السلطات الإسلامية لدى محاولتها تحويل أخيه (انظر *Palestinian-Georgian Calendar,* 197; Loparev, "Vizantijskie žitiya svyatykh," 33-35; Halkin, *BHG3*, 1.75 (no. 209); Bréhier, "La situation des chrétiens de Palestine à la fin du VIIIe siècle," 71-72).

(5) هذه الآلام كتبها ستيفانوس منصور الدمشقي (انظر عنه مدخل «روّمانوس الشهيد الجديد» في هذا الفصل)، وهي مؤرخة بالعشرين من مارس سنة 6288 ع، التي توافق سنة 797 في عهد أنيانيوس الإسكندري. انظر Halkin, *BHG3*, 2.96 (no. 1200) للنسخ، و- Blake, "Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum" للمناقشة.

(6) يزعم أن قريبًا للخليفة هارون اجتذبته بعض المعجزات إلى المسيحية. انظر- Peeters, "S. Antoine le néo-martyr" and "L'autobiographie de S. Antoine;" Graf, *GCAL,* 1.524; Dick, "La passion arabe de S. Antoine," 109-18; Samir, "Saint Rawḥ al-Qurashī" 487-88/18-19. روى قصة أنطون أيضًا Michael the Syrian 12.V، وألمح إليها ثاوذروس أبو قرّة (ت. حوالي عشرينات القرن التاسع)، ميمر في إكرام الأيقونات XVI، 173، الذي وصفه بأنه «من أهل البرّانين، من أهل الشرف الأعلى.»

(7) Dulaurier, *Chronologie arménienne,* 252; Peeters, *BHO,* 122 (no. 545).

(8) Theophanes, 449-53.

التحول إلى المسيحية، فقد صُوِّر الكثير منهم بأنهم سعوا إلى مصيرهم عازمين عليه وأنهم كانوا متعمدين في استفزاز السلطات الإسلامية. وفي المقابلة بين الشهيد والمضطهِد المسلم التي غالبًا ما يجري تجسيدها في هذه القصص، يحتقر الأول المنافع المادية من الثروة والمكانة وهي إغراءات الإسلام الوحيدة، ويجري إظهاره مختارًا لعطايا المسيحية التي تتألف من الفضيلة والحقيقة والتحرر. وما يثبت صحةَ الاختيار المعجزاتُ التي تحضر باستمرار عند موت الشهيد. وأول الأمثلة على كتابات كهذه مثل مجموعة أنستاسيوس السيناوي «حكايات توعوية» لم تكن أكثر من تقارير عن كيفية موت الشهيد. لكن بالتدريج، صارت أكثر تطورًا، مستعيرة الموضوعات والأفكار من أدب الشهادة الأقدم، مضمِنة معجزات وعلامات أخرى على الرضا الإلهي، مثبِّتة حبكات وتقاليد وغيرها، حتى صارت مع نهاية القرن الثامن، جنسًا أدبيًا تام النضج واكتسبت شعبية عظيمة.

نصوص يونانية

شهداء غزة الستون (ت. 638)

تحفظ لنا مخطوطة ڤاتيكانية من القرن العاشر أو الحادي عشر، قصة استشهاد الحامية العسكرية البيزنطية في غزة زمن الفتوحات العربية، وهي مكتوبة بلاتينية جَفّة، لكن الكثير من تعبيراتها يكشف عن أنها ترجمة من اليونانية.[1] وهي تُعْلمنا 348 أن الحادث وقع "في مدينة غزة حبيبة المسيح"... في السنة السابعة والعشرين من حكم المتوّج من الرب الإمبراطور هيْرا كليوس" (636- 637)، ثم تكمل:

> حدث ذلك عندما حاصر الساراكين الكفرة مدينة غزة حبيبة المسيح، فسعى سكان المدينة مضطرين إلى معاهدة، وهذا ما كان. فأعطاهم الساراكين الأمان في الواقع، باستثناء الجنود الذين قبض عليهم في تلك المدينة. وبالفعل، تقدموا داخل المدينة ملقين القبض على أغلب الجنود المسيحيين ووضعوهم في السجن. في اليوم التالي أمر عمرو (أمبروس) بإحضار الجنود مقدِّسي المسيح. وحالما مثلوا أمامه، فرض عليهم التخلي عن الاعتراف بالمسيح وعن الصليب الثمين واهب الحياة، صليب ربنا يسوع المسيح. وإذ أنهم ما كانوا ليتخلوا عنهما، أمر عمرو بفصل نسائهم وأبنائهم

(1) أكده Delehaye, "Passio sexaginta martyrum," 289.

وأسلحتهم عنهم، ووضعهم في السجن مرة أخرى.[1]

بعد شهر، نُقلوا إلى سجن في إيْليوثِيْروُپوْليس لشهرين، ثم إلى سجن في "ثيرُوپوْليس"[2] لثلاثة أشهر، قبل أخذهم إلى القدس. وهناك حثهم البطريرك سوّفروْنيوس على الصمود وتقبل الشهادة. وبعد عشرة أشهر في السجن، كتب عمرو إلى "أمّيراس القائد في المدينة المقدسة" يوصيه فيها بأن يعدم عدداً منهم إن كانوا ما يزالون يرفضون إنكار المسيح. وإذ وجدهم الأمير على عنادهم، فقد أعدم رئيسهم كالينيكوس وتسعة آخرين يوم 11 نوفمبر سنة 638 "خارج المدينة مقابل البوابات،" حيث دفنهم سوّفروْنيوس.[3] وأرسل البقية بعد شهر تقريباً إلى عمرو في إيْليوثِيْروُپوْليس الذي منحهم فرصة أخيرة للامتثال. لكنهم وبقول واحد، شهدوا بأنهم "عبيد للمسيح ابن الإله الحي" و"مستعدون للموت من أجله وهو الذي مات وقام من أجلنا،" ثم ختموا بذلك مصيرهم. 349 وبيعت أجسادهم مقابل ثلاثة آلاف سوّليدوس وبنيت كنيسة الثالوث المقدس فوق موقع دفنهم في إيْليوثِيْروُپوْليس. التاريخ المحدد لاستشهادهم هو السابع عشر من ديسمبر (الموافق لسنة 638) الإعلان الثالث عشر، السنة الثامنة والعشرون من عهد هيْراكليوس (سبتمبر 637- سبتمبر 638).[4]

ولأن اختيار التحول إلى الإسلام أو الموت قد اقتصر غالباً كما يبدو، على العرب المسيحيين وعلى المرتدين عن الإسلام، فسيشك المرء فوراً في هذه القصة. ربما جُعل هؤلاء الجنود عِبرة من أجل قضية خاصة ما، لكن ثمة أسباب أخرى للحذر من هذا النص. أولاً، المنطقة التي كتب فيها النص مجهولة إذ أن ورودها في المخطوطة الڤاتيكانية هو شاهدنا الوحيد عليها. ثانياً، من المرجح جداً أننا هنا بإزاء مجرد ملخص لقطعة أطول بكثير. فالتغييرات في مكان الأحداث تحدث في مسار مربك وبلا تفسير أو توسع، وهوية

(1) *Passion of the Sixty Martyrs of Gaza*, 301.

(2) Delehaye, "Passio sexaginta martyrum," 301، يقرأ كلمة "[إيليو]ثيروپوليس" مفترضاً وجودة سقط "لأننا نرى الشهداء يعودون إلى المدينة دون إعلامنا بأنهم قد غادروها" (نفسه، 290)؛ Guillou, "Prise de Gaza," 399 ورقم 1. أيضاً، يتجنب الحاجة إلى وجود سقط، بقراءة الكلمة "نيكوپوليس (أو ديوسپوليس)".

(3) رغم ذكر أن الذين قطعت رؤوسهم تسعة، يتم تعداد اثني عشر اسماً، وقيل إن سوفرونيوس عثر على موضع صلاة القديس ستيفانوس في المكان الذي دفنوا فيه.

(4) لاحظ التعارضات في التسلسل الزمني Delehaye, "Passio sexaginta martyrum," 291. ومجدداً، رغم أن الذين بقوا للاستشهاد خمسون جندياً، يتم تعداد واحد وخمسين اسماً.

عمرو ليست محددة، وكيفية موت الجنود الخمسين الباقين لم تذكر على الإطلاق، مع أن هذا عادة، موضوع يلقى اهتمامًا كبيرًا في سير الشهداء. إلى ذلك، قد يتوقع المرء أن ينال الحض المشبوب العاطفة على الشهادة من سوّفرونيوس المشار إليه، والمشهد العاطفي لدفنه الشهداء نصيباً أكبر من السطور الثمانية الفقيرة في نسختنا.

أخيرًا، طاقم النص لا يوحي بالثقة في صدقيته. ففي المصادر الإسلامية، يرتبط عمرو بغارة بالقرب من غزة أوائل سنة 634، لكن من قام بحصار المدينة هو علقمة بن مجزِّز سنة 636.[1] وأميراس اليونانية تعني الكلمة العربية أمير، ولا يجب على المرء كما فعل المترجم اللاتيني وتبعه في ذلك الباحثون المحدثون، أن يفترض أن المؤلف كان يعرف هوية "القائد في المدينة المقدسة."[2] والشائع أن سوّفرونيوس 350 مات يوم الحادي عشر من مارس سنة 638، ولذلك فهو لن يكون قادرًا على دفن الشهداء في نوفمبر سنة 638، رغم الجدل في أنه قد يكون مات سنة 639.[3] ولعل هذه الشخصيات اختيرت ليس لتأريخيتها، بل لأنها كانت شخصيات مشهورة: عمرو بن العاص بصفته فاتح مصر، وسوّفرونيوس بصفته بطل الأرثودكسية الخلقيدونية. ويبدو الشهداء أنفسهم، أو على الأقل أسماؤهم ليست واقعية كذلك. فثلاثة عشر منهم اسم كل منهم يوّانيس، وثمانية ثيوّدوّر وسبعة جيوّرجيس وخمسة پوّلس وثلاثة ستيفانوس. بكلمة أخرى، اثنان وعشرون بالمئة منهم لهم نفس الاسم، وستون بالمئة يتقاسمون خمسة أسماء فقط، وهذا يفترض أن أولئك المجهولين منهم لا يحملون هذه الأسماء. ومقارنة هذا بالتنوع الذي يجده المرء في نقوش غزة، ليست في صالحه.[4]

---

(1) الطبري، 1. 2398 (15 هـ). أغلب المؤرخين يذكرون الغارة الأسبق فحسب، وربما يدمجونها مع فتح غزة (انظر Donner, *Early Islamic Conquests*, 115-117).

(2) هكذا Bacchus of Mar Saba, *Passion*, 106، تم استجوابه من قبل (*ho kai Amēras onomazomenos*). واقترح Guillou, "Prise de Gaza," 399 and n. 2 أيضًا أنه عمر بن الخطاب، واقترح de Goeje عامر بن غيلان في صلة شخصية مع Delehaye ("Passio sexaginta martyrum," 290); لكن لم يعرف عن أحد منهما أنه حكم القدس.

(3) لكن كتاب الآلام هذا إضافة إلى نصين مشكوك في نسبتهما هي ما أمدّ von Schönborn, *Sophrone*, 97 n. 136, بالدليل على حجته أن سوّفرونيوس مات سنة 639.

(4) من أجل إعادة بناء لأغلب الأسماء، انظر Pargoire, "Les LX soldats martyrs de Gaza". وأورد Glucker, *The City of Gaza*, 157-61. قائمة بالأسماء الشخصية الرومانية والبيزنطية في غزة.

وما تجدر ملاحظته أيضًا أن هذه هي الإشارة الوحيدة التي لدينا عن حامية عسكرية في غزة في أي مصدر رۆماني أو بيزنطي.[1] لكن التوافق على تاريخ استسلام غزة، بعد التساهل مع تاريخ الإعلان المحرف والتاريخ الامبراطوري، مع ذلك المعطى في المصادر الإسلامية، قد يشير إلى أن كتّاب (الآلام) مع أنه عُدّل لأغراض جدلية، يستند رغم كل شيء على حادثة تاريخية. إذن، هل استُشهدت الحامية؟ في رواية الطبري للحصار، بالكاد أفلت علقمة من الاغتيال على يد "البِاتريكيان"* وهذا أمر سيجعله غير ودي تجاه الحامية، رغم أن الحادث نفسه روي عن عمرو في غزة وفي الإسكندرية، ولذا قد لا يكون قد وقع فعلاً.[2] وبعكسه، يمكن للحادث أن يكون ثأريًا، يُذكر أن معاوية قال قبل فتح قيسارية: "ما صنع ميخائيل (حاكم قيسارية؟) [بأسرانا] صنعنا بأسراهم مثله."[3] المرجح أكثر من كل ذلك، أن جنود الحامية قتلوا ببساطة لأنهم قاوموا المسلمين، وهو مصير أصاب 351 جنودًا بيزنطيين في أماكن أخرى، [4] وذلك ما أخذه كاتب لاحق وأعاد تمثيله كقصة استشهاد. إذن، قد يكمن جوهر الحقيقة وراء النص، لكن إعادة التنقيح اللاحقة والترجمة الفجة إلى اللاتينية جعلته غامضًا لا يمكن فهمه. والصفة الوحيدة التي ظلت واضحة في قصتنا المختصرة هذه، هي القصد الدفاعي عن المسيحية ضد المسلمين. فعلى سبيل المثال، يوسَم عمرو بأنه "فاجر" و"شيطان" و"كاره للرب" و"الأكثر بطشًا" ووُصف العرب بأنهم "فَجَرة" و"كفرة."

جوّرج الأسود (ت. خمسينات القرن السابع)

في العقود الأولى من الحكم الإسلامي، كان هؤلاء الذين ارتدوا لينضمّوا إلى دين الفاتحين أسرى حرب في أغلبيتهم، انتزعوا من بلادهم الأصلية، وجُلبوا إلى بيئة مدن الحاميات التي يغلب عليها المسلمون. وكان هناك ضغط كبير عليهم من أجل أن يتحولوا إلى الإسلام، ولا سيما إذا كان الأسرى صغارًا في السن. وإن كانوا خدمًا في المنازل، فقد يقيمون

(1) نفسه، 58.

* [يكتب الطبري (انظر الهامش اللاحق): «لخصرَ الفَيْقَارَ بغزّة.» والفيقار (= لاتيني *vicarius*) عادةً موظف مدني. المترجم]

(2) الطبري، 1. 2398 (علقمة)؛ Eutychius, *Annales*, 2.10-11 (عمرو في غزة)، 2. 25 (عمرو في الإسكندرية).

(3) الطبري، 1. 2398؛ وعن ميخائيل انظر de Goeje, *Mémoire*, 168.

(4) مثلًا يوحنا النقيوسي (tr. Charles, 184) CXV.11: "قتلوا كل الجنود الرومان الذين صادفوهم؛" *Syriac CS*, *s.v.* 641 (مذبحة حامية قيسارية).

علاقات ودية وثيقة مع سادتهم، وهذا سيزيد الضغط، وحتى الرغبة في التحول. والمثال على ذلك جوّرج الأسود الذي كان قد سُبي وهو طفل، وصار خادمًا لأحد الساراكين في دمشق. في عمر الثامنة أنكر العقيدة المسيحية، لكنه عندما بلغ الرشد والتمييز، "عاد ثانية وصار مسيحيًا صادقًا." وفي أحد الأيام، ذهب زميل له في الخدمة "مرتدّ كاره للمسيح" إلى المسجد، ونمّ عليه لسيدهما الذي أحضر جوّرج وطلب منه أن يصلي معه. وبرغم التوسلات والتهديدات، رفض جوّرج أن يساوم على إيمانه بالمسيح، فما كان من سيده إلا أن كلف أربعة من الساراكين اجتمعوا هناك أن يربطوا يدي الخادم ورجليه ليقطعه إلى نصفين بسيفه. وأخذ بعض سكان دمشق أشلاءه ودفنوها في ضريح خاص.

على عكس النص السابق، وهو بوضوح، نسج خيال أدبي وإن قام على حادث واقعي، هذا الخبر عن معاناة جوّرج حكاية ظرفية.* ومع ذلك، فقد كُتبت والسبب في الذهن نفسه: دعم تفوق دين المسيح على الإسلام، وتثبيط الارتداد، وهو أمر أوضحه بكثرة، 352 راويها أنستاسيوس السيناوي.[1] والأخير الذي روى هذه الحكاية في ثمانينات القرن السابع، يخبرنا بأنها "ما زالت تحكى حتى الآن في دمشق." وتوحي عبارة "حتى الآن" أنها حدثت في مرحلة سابقة لزمنٍ تأليفها. فقد أسر جوّرج خلال الفتوحات يعني حوالي أربعينات القرن السابع، وكان مرتدًا لعشر سنين. وللمرء أن يفترض أن أمره كشف بعد مدة ليست طويلة من عودته إلى المسيحية، ومن ثَمَّ، فموته حدث في خمسينات القرن السابع على الأرجح.

عربي مسيحي من سيناء (ت. حوالي 660)

يبدو أن المسيحيين العرب كانوا بالفعل هدفًا لجهود المسلمين في دعوتهم إلى الإسلام، وكان عليهم في بعض الأحيان، مواجهة الاختيار بين التحول إلى الإسلام أو مضايقة شديدة تصل إلى الموت. فقد أخبر القائدُ المسلم خالدُ بن الوليد زعيمَ قبيلة شيبان: "إنّا لا ندع عربيًا لا يدخل ديننا إلا قتلناه."[2] ونحن نلاحظ أن هذا الحكم وضع موضع التطبيق

---

* [أي تبدو حقيقية لكنها ليست كذلك. المترجم]

(1) من أجل هذه النقطة انظر المدخل عن «أنستاسيوس السيناوي» في الفصل الثالث أعلاه، حيث توجد أيضًا الإحالة إلى الخبر والمعلومات عن المجموعة التي يظهر فيها.

(2) الأزدي، فتوح الشام، 60، أيضًا 61 حيث يقول خالد «لا ندع العرب تكون على غير ديننا.» [الجملة التي في المتن أعلاه قالها خالد للحر بن بحيرا الشيباني، والجملة التي اقتبسها المؤلف هنا في الهامش قالها خالد للمثنى بن حارثة

في عدد من المناسبات. فقد زُعم أن عمر الأول قال عن قبيلة تغلب إنهم "قوم من العرب وليسوا من أهل الكتاب فلعلّهم يسلمون... وكان عمر قد اشترط على نصارى بني تغلب أن لا ينصّروا أولادهم."[1] وبعد عدة عقود، تلقى زعيمان لتغلب هما معاذ وسمع الله إغراءات وتهديدات من السلطات الإسلامية المتحمسة لتحويلهم إلى الإسلام. وإذ أحبط رفض معاذ محمدَ بن مروان حاكم بلاد النهرين، فقد قتله في النهاية. وأكد الوليد بن عبد الملك لسمع الله مع أنه أبقى على حياته: "وأنت سيد للعرب، فإن عبادتك الصليب عار عليهم."[2] ومرة أخرى لاحقًا، 353 جُلب أسير من قبيلة [عربية] خلال غزوة مسلمة بن عبد الملك في مقاطعة بيزنطية، أمام هشام بن عبد الملك في حرّان وقُطع رأسه لرفضه اعتناق الإسلام.[3] وقد تحولت القبائل العربية إلى الإسلام بأكملها، عندما أُجبرت على ذلك، إذ دفع الخوف من التعذيب خمسة آلاف من تنوخ إلى دخول الإسلام عندما حضر المهدي بينهم بالقرب من حلب سنة 780، ما عدا شخص اسمه ليث ظل متمسكًا بالمسيحية.[4] وكذلك عانى عرب سيناء من مشقة قليلة عندما ظهر المسلمون في المشهد:

> عندما خرجت أمة الساراكين طبقًا لحكم الرب العادل، من أرضها إلى جبل سيناء المقدس لاحتلال هذا المكان وعزله عن الإيمان المسيحي، سمع بذلك العرب

الشيباني، المترجم]

(1) أبو يوسف، الخراج، 121. لكن فيما يخص الضريبة، منحوا تنازلًا بأن يدفعوا ضعف الضريبة [الزكاة] التي على المسلمين، بدلًا من الجزية المذلة (نفسه، 120- 121؛ يحيى بن آدم، الخراج، 46- 49؛ أبو عبيدة، كتاب الأموال، 39- 42، 720- 723)، رغم أن المصادر الإسلامية تقلل من أهمية دلالة هذا الفعل. (انظر Fattal, *Statut légal des non-musulmans*, 274-75).

(2) Michael the Syrian 11.XVII, 451-52/480-82. قصة سمع/ شمع الله يرويها أيضًا الإصفهاني، الأغاني، 10. 99 (عندما طلب منه أحد خلفاء بني أمية أن يسلم، أجاب شمع الله: "والله ما كنت لأسلم كرهًا أبدًا، وسأسلم طوعًا إن أردتُ،" وعندئذ، أمر الخليفة الغاضب بقطع فلذة من فخذه، وشيّها وإطعامه إياها).

(3) روى قصته مفصلة ياقوت، معجم البلدان، 1. 869- 870 («تلمحري"). هناك بضعة تعارضات طفيفة في روايته؛ فالمفترض أن البدوي قبض عليه خلال (غزوة القسطنطينية) وهذا يستلزم حملة مَسلمة سنة 717؛ هشام (724- 743) أكثر ارتباطًا بالرصافة؛ ومروان (744- 750) أكثر ارتباطًا بحرّان. عن تحول المسيحيين العرب إلى الإسلام انظر لتفاصيل أكثر Nau, *Les arabes chrétiens*, 100-13.

(4) Michael the Syrian 12.I, 478-79/1؛ ويؤكد الحادثة *Ehnesh Inscription, s.a.* AG 1091. يورد Tritton, *Non-Muslim Subjects*, 89-92 مناقشة إضافية لوضع المسيحيين العرب.

الذين كانوا هناك وكانوا مسيحيين من قبلُ، ولهم أماكن سكناهم وخيامهم قرب الحصن والأجمة المقدسة، فصعدوا مع عوائلهم إلى بقعة آمنة على القمة المقدسة. وذلك ليقاتلوا الساراكين القادمين من مكان مرتفع. وقد فعلوا ذلك، لكن ضعفهم عن مقاومة كثرة القادمين، جعلهم يستسلمون ويذهبون للعيش معهم، وتحولوا إلى دينهم.[1]

ومثلما حدث مع قبيلة تنوخ، بقي واحد من مسيحيي عرب سيناء على ولائه، وبناء على طلب زوجته، قتلها وقتل أطفاله كي لا يقعوا في أيدي الغزاة وهرب هو. وتجول في صحراء الجبل "وعاش سنين مثل إلياس وإيليسا و 354 يوحنا، راهبًا ومواطنًا للرب." بعدها دخل دير سيناء حيث رأى وهو يرقد في مضافته مريضًا، رؤيا عن شهداء سيناء في القرن السادس الذين رافقوه إلى خالقه.

زمن وقوع الهجوم على سيناء ليس مؤكدًا، وهناك اقتراح أن إشارة مدون الحوليات اليوناني ثيوفانيس إلى مكان اسمه هيران استولى عليه المسلمون سنة 633، لا بد أن تفهم بأنها فاران في سيناء، لكن هذا يبدو غير معقول تكتيكيًّا ولغويًّا.[2] فقد فتحت مصر بأكملها سنة 640 عبر الطريق الساحلي ولذلك لم يُحتج للاهتمام بالمناطق الداخلية من سيناء.[3] أُلفت حكاية الآلام هذه في تسعينات القرن السابع تقريبًا، وذكر المؤلف أن الكثير ممن كانوا على فراش موت الشهيد ما زالوا أحياء إلى اليوم. ولا يسمح لنا هذا - وذكر أنه عاش في عزلة "لسنين"- إلا بتحديد تقريبي جدًّا لتاريخ الوفاة، ربما حوالي سنة 660.

---

(1) Anastasius of Sinai, *Narrat.*, C4 (= Nau, LXI).

(2) Mayerson, "The First Muslim Attacks," esp. 161-62. ودحض هذا Conrad, "Aspects of the Early Muslim Conquests," and Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 90-93.

(3) Butler, *Conquest of Egypt*, 209-16؛ مع هذا، انظر المدخل عن "فتح مصر" في الفصل الثالث عشر أدناه عن احتمالية نشاط المسلمين في مصر قبل سنة 640.

بطرس الكاپتوْلياسي (ت. 715)

هناك مدخل تحت 4 أكتوبر، في واحدة من نسخ سينكسار القسطنطينية (مجموع لمختصرات حياة القديسين مرتب حسب النظام التقويمي) عن شخص يدعى بطرس من بلدة كاپتوْلياس (بيت راس)*ورد فيه ما يلي:

> في هذا اليوم كانت آلام الشهيد المقدس التقي بطرس الكاپتوْلياسي. ولد وترعرع في هذه البلدة، حكيمًا للغاية، متفوقًا على الكثير من الرجال في حسن الخلق. وبعد أن تزوج ورزق بثلاثة أطفال، اعتنق حياة الرهبنة. وحين تلقى الشرف العظيم بتعيينه كاهنًا من أسقف بُصرى، افتُري عليه بأنه معلم المسيحيين أمام زعيم الهاجريين، وجُلب إلى مدينة دمشق. وبسبب حبه 355 للمسيح، قُطع لسانه أولًا، فصرخ بصوت أكثر وضوحًا وحدة، ثم قطعت يده اليمنى وثبت على صليب. ثم قطع رأسه وحرّقت عظامه بالنار ورمي الرماد في النهر.[1]

يُفترض عادة أن هذه القصة مرتبطة بالقصة التالية من حوليات ثيؤفانيس التي يضعها تحت سنة 742:

> أثبت بطرس الذي من مايوْما،[2]... أنه شهيد متطوع من أجل المسيح. فقد دعا

* [تقع شمال مدينة إربد الأردنية. المترجم]

(1) *Synaxary CP*, 106 (4 October, no. 5)؛ ثمة نسخة مختلفة قليلة ترد في *PG* 117, 85C-D (*De menologio Basilii imperatoris*).

(2) مايوْما كانت ميناء غزة، لكن كتاب الآلام يركز بكليته على شمال غرب الأردن وسوريا الجنوبية، ولم يذكر مايوْما أبدًا. يثبت Peeters, "Passion de S. Pierre," 324-28) أن دير ميماس بالقرب من حمص هو المقصود، لكن مسوغ ذلك ضعيف). [هنا كلام بمقدار سطرين عن تحليل التركيب النحوي للجملة اليونانية التي تربط بين بطرس ومايوْما في النص الأصلي لم أجد داعيًا لترجمته. المترجم] هناك شخص يظهر في كتاب الآلام اسمه قَيوما وصلته ببطرس ليست واضحة: فهو يعتني ببطرس عندما يكون مريضًا (لكن ألم يستطع ابنه فعل ذلك؟)، وهو يدعو العرب ليشهدوا على وصية بطرس وكان من مصلحته أن الوصية قبلت. (Peter of Capitolias, *Passion*, VI [tr. Peeters, 304). يحتمل أن مايوْما خطأ في قراءة قيوما، فالمرجح أن كتاب الآلام جاء إلى الجورجية من اليونانية الأصل عبر العربية، وفيها يتشابه حرفا القاف والميم (يقترح Peeters, "Passion de S. Pierre," 322)، أن السريانية أدت دورًا في الانتقال، فالقاف والميم أكثر تشابهًا في السريانية لكن العلاقة في هذه اللغة أقل وضوحًا). وإلا، أيمكن أن رواية ثيؤفانيس خلطت [لاحقًا] مع شهيد القرن الخامس عشر بطرس، أسقف مايوْما (Lang, *Lives of the Georgian Saints*, 57-80)؟

وجهاء عربًا كانوا أصدقاءه وهو مريض -لأنه كان مسجل الضرائب العامة[1]- وقال لهم: "عسى أن تتلقوا الثواب من الرب على زيارتكم لي حتى وإن كنتم أصدقاء كفرة. لكني أتمنى منكم أن تشهدوا على وصيتي هذه: كل من لا يؤمن بالأب والابن والروح القدس، الثالوث المتجانس واهب الحياة في وحدة واحدة، هو أعمى روحيًا ومستحق 356 للعقاب الابدي. مثل محمد نبيكم الكذاب سلف المسيح الدجال. إذا صدقتموني بأني سأشهد لكم في السماء والأرض - لأني صديقكم- فاتركوا خرافاته لكيلا تُعاقبوا معه." وعندما سمعوه يتلفظ بهذه الكلمات وغيرها عن الرب، تملكتهم الدهشة والغضب، لكنهم قرروا أن يصبروا عليه، ظانّين أنه فقد صوابه بسبب مرضه. لكنه بعد أن تعافى، بدأ يصرخ بأعلى ما يستطيع: "الحرمان الكنسي على محمد وعلى خرافاته وعلى كل من يؤمن بها!" وعندها ضُرب بالسيف وصار شهيدًا. وقد شرفه أبونا المقدس يوحنا بالتمجيد.[2]

المخطط الموجز للأحداث في المصدرين أعلاه، وُسّع في كتاب آلام القديس بطرس المنسوب إلى يوحنا الدمشقي.[3] يحكي النص المحفوظ باللغة الجوْرجية لكنه كتب في الأصل باليونانية، بإسهاب عن مصير ابنة الشهيد الكبرى، وعن حياته وحياة ابنه المتنسكة وموت زوجته ومرضه وهجومه العلني على الإسلام والمحاكمة التالية لذلك. وقد روى النص مجريات المحاكمة بتفصيل كبير. أولًا، لفتت القضية انتباه عمر بن الوليد حاكم الأردن فأرسل زوْرا (لعله زعورا السرياني) للتحقيق فيها. عندها مُنح بطرس فرصة أخيرة للتراجع عن كفره، وقد أدى به رفضه إلى إحضاره أمام الخليفة الوليد نفسه، عندما كان على فراش مرضه. وحين لم يحصل الوليد على إجابة مُرضية عن سؤاله العقلاني: "أنت حرٌّ في أن تؤمن بأن المسيح إله، وهو بشر وعبد للخالق، لكن لماذا تهين ديننا وتدعو نبينا المسالم سيدَ الإثم وأبا

(1) يثبت Peeters, "Passion de S. Pierre," 322-23، أن هناك خطأ في قراءة كابِتْولياس، والكلمة الصحيحة تدل على "حافظ جدول أو سجل" [وظيفة بطرس]، وهو أمر ممكن إن كانت السريانية هي اللغة الاصلية. ولكن يبدو أن في الأمر ما هو أكثر من ذلك؛ فمثلًا لماذا يضيف ثيُوفانيس "للضرائب العامة"، ولماذا لدى بطرس أصدقاء مسلمون؟

(2) Peter of Capitolias, *Passion*, VI (tr. Peeters, قارن ؛Theophanes, 416-17 (tr. Mango, AM 6234) (304-305. يستمر ثيُوفانيس في نصه بالحديث عن يوحنا الدمشقي.

(3) العنوان الكامل في كتاب الآلام هو «خطبة أبينا المقدس المبارك يوحنا راهب دمشق وكاهنها، بخصوص حياة الشهيد الجديد التقي بطرس وأبرز أفعاله، والذي حكم عليه بالموت في مدينة كابِتْولياس.»

الخداع؟" أمر بأن يعاد بطرس إلى وطنه ويقتل هناك.

يتضح أن الحكايات الثلاث تتصل ببعضها بعضًا عن طريق الجدول التالي:

الآلام الجوّرجية	ثيوفانيس	السنكسار
1. "في شهر أكتوبر، اليوم الرابع.."		X
2. النسبة إلى يوحنا الدمشقي	X	
3. بطرس الكاهن يترك زوجته وأولاده ليصبح راهبًا (2)		X
4. استطراد بشأن ابنته الكبرى (3)		
5. استطراد بشأن الابن (4)		
6. رغبة بطرس في الشهادة (5)	X	
7. بطرس يسقط مريضًا ويدعو العرب لسماع وصيته ثم يعترف بالإيمان المسيحي أمامهم ويهين محمدًا والإسلام	X	
8. العرب يغضبون لكنهم يفترضون أنه يهذي		
9. عندما تعافى، واصل تجديفه (6)	X	
10. التحقيق مع بطرس ثم إحضاره أمام الوليد (7- 9)	X	X
11. حوكم وأعدم (10- 14)	X	X

على المرء أن يلاحظ أن التاريخ في الحقل رقم 1 يظهر فقط في بداية كتاب الآلام، ولاحقًا سيذكر الكتاب أنه مات يوم الثالث عشر من يناير. وبشأن الرقم 3، يرتب السنكسار الأمور بشكل غريب، فعلى عكس الآلام: كان بطرس راهبًا ثم صار كاهنًا.

يختصر ثيوفانيس والسنكسار خصوصًا، القصة بشكل كبير، بينما خضعت الآلام كما هي لدينا بالنسخة الجوّرجية، لقدر كبير من التوسعة في سيرة القديس. ليس ثمة تفصيل يكشف عن إلمام أصيل بشأن حياة بطرس، وحتى اسم زوجته أو أسماء أطفاله لم تُذكر. وصورة مسيحيي كابتوّلياس وهم يودعون بطرس بانفعال قبل ذهابه إلى دمشق تشبه الصورة الموجودة في مديح القديس گوّرديان. ومعجزة بطرس المتمثلة في أنه ظل يتلو الترانيم ويمدح الرب حتى بعد قطع لسانه، رويت أيضًا عن القديس روّمانوس الأنطاكي.

وما فعله ابن بطرس الذي رسم صليباً على جسمه بدم ابيه، يردد صدى فعلٍ شاهدٍ على صلب 358 القديس يزبوزيت في مدينة دبيل سنة 553، وكلاهما ضرب بسبب هذا الفعل التقيّ.(1)

ورغم أن المادة السيَرية تشي بالقليل من الواقع، تشير معطيات أخرى بالفعل إلى أساس تاريخي محتمل للآلام. فعمَر بن الوليد كان في الواقع حاكماً للأردن، لكنه ليس شخصية معروفة على الإطلاق في التاريخ الإسلامي.(2) وصورت كاپتولياس مع گدارا وأبيلا* بأنها من منطقة "تريخوّرو" التي يحتمل أنها مشتقة من مصطلح يوناني مثل تريخوّرا الذي يميز مقاطعة إدارية من ثلاث مدن.(3) هذا تفصيل مثير للاهتمام ويبدو معقولاً بإزاء خلفية شمال غرب الأردن المزدهر، حيث شهدت مدن مثل جرشٍ وپيّلا** وگدارا نشاط إعمار برعاية أموية.(4) وعندما أُحضر بطرس أمام الوليد، يقال إنه أُخذ إلى "قاسيون، وهو جبل يطلّ على مدينة دمشق." والدير الذي استولى عليه "العرب الطغاة" وحولوه إلى قصر، و "هناك جزه الوليد طاغية العرب رغم مرضه." يتوافق هذا مع ما نعرفه من المصادر العربية، التي تروي أن الوليد قضى أسابيعه الأخيرة في دير مُرّان فوق جبل قاسيون شمال دمشق.(5) وقد مات يوم 23 فبراير سنة 715، ولذلك، فليس من المستحيل أنه التقى أثناء مرضه ببطرس الذي ذكر كتاب الآلام أنه استُشهد يوم 13 يناير سنة 715. وإذن سيبدو من المرجح أن قصة بسيطة عن استشهاد بطرس قد ألفها شخص ما يعرف المنطقة وكان

(1) أوضحها وأورد مراجعها Peeters, "Passion de S. Pierre," 309, 312-13.

(2) وحده خليفة، 311، يذكر أنه حاكم الأردن، انظر أيضًا الطبري، 2، 1197

* [گدارا وأبيلا بلدتان قديمتان تسميان الآن أم قيس وقويلبة على التوالي، وتقعان شمال مدينة إربد الأردنية في منطقة كانت تعرف أيام الرومان بالمدن العشر (*Decapolis*). المترجم]

(3) Peeters, "Passion de S. Pierre," 305-306, 313-14؛ عن اسم الموقع الجغرافي انظر Milik, "Notes d'épigraphie et de topographie jordaniennes".

** [تسمى حاليًا طبقة فَحل، وعندها جرت معركة فِحل إحدى معارك فتوح الشام سنة 13 هـ. المترجم]

Ziyadeh, "Case Studies from Northern Palestine and Jordan;" MacAdam, "Northern and Central Transjordania". من أجل كاپتولياس بالذات انظر Lenzen and Knauf, "Beit Ras/Capitolias," 35-42.

(5) Peter of Capitolias, *Passion*, VIII (tr. Peeters, 307)؛ يقول الطبري، 2. 1270، مات الوليد في دير مرّان؛ انظر ياقوت، معجم البلدان، 2. 696- 697 ("مرّان")، 4. 13- 14 ("قاسيون").

معاصرًا للأحداث – ربما يوحنا الدمشقي في كتابه "المديح"- ثم جرى تحسينها وتوسيعها بعد ذلك. وقد أكد ثيوفانيس (ت. 818) تاريخًا مبكرًا لهذه الحادثة عن طريق تضمينه معلومة مشابهة لتلك الموجودة في الآلام.

رغم الاختلاف في التفاصيل، عادة ما افتُرض أن ملاحظة ثيوفانيس التالية تشير إلى الحدث نفسه، ومجددًا تظهر تحت سنة 742:

أمر الوليد بقطع لسان بطرس مطران دمشق الأقدس لأنه استنكر علانية، لجور العرب والمانويين، ونفاه إلى العربية السعيدة، حيث مات شهيدًا من أجل المسيح بعد تلاوته الطقس المقدس. وأولئك الذين رووا القصة أكدوا أنهم سمعوها بآذانهم.[1]

هذا الخبر استمده ثيوفانيس من مصدر سرياني من منتصف القرن الثامن، يقول: "في هذه السنة (1054 س/ 742- 743) سُلّم أسقف الخلقيدونيين في دمشق إلى الملك الوليد لأنه لعن نبي العرب، فقطع لسانه ونفاه إلى أرض اليمن."[2]

البطرسان مختلفان جدًّا: فواحد موظف حكومي والآخر ذو منصب كنسي؛ وواحد أعدم والآخر نفي. وليس أكيدًا أن اسم الثاني بطرس، فيخائيل السرياني يكتب كلمة "بطريرك" بصيغة مختصرة (بطر) ولعلها جعلت ثيوفانيس يظن أنها بطرس، رغم أن بطرس الدمشقي ذُكر في عنوان رسالتين ليوحنا الدمشقي.[3] المصدر السرياني أكثر قربًا من الحدث أيضًا، للافتراض ببساطة أن فيه أشياء 360 خطأ. فالتماثلات القريبة بين قطعة ثيوفانيس الأولى

---

(1) Theophanes, 416 (tr. Mango, AM 6234); cf. Peter of Capitolias, *Passion*, X (tr. Peeters, 310-11). أول من أثبت أن بطرس مطران دمشق وبطرس الذي من مايوما هما شخص واحد، Peeters ("Passion de S. Pierre," 320-28, and "Glanures martyrologiques," 123-25).

(2) *Syriac CS, s.a.* 743. أنا أترجم هنا من *Chron. 1234*؛ ولدى ميخائيل السرياني: "سنة 1056 أمر الوليد ملك العرب بأن يُقطع لسان بطريرك الخلقيدونيين الذي عاش في سوريا، ونفي إلى أرض اليمن."

(3) كتاب *Contra Jacobitas* ليوحنا الدمشقي كان بتكليف من بطرس الدمشقي (Kotter, *Schriften des Johannes von Damaskos*, 4.109; *PG* 94, 1435) والأخير كان متلقي كتاب يوحنا *Libellus de recta sententia* (*PG* 94, 1421, "admonitio"). يذكر Khoury, *Théologiens byzantins*, 40 "رسالة مفقودة عن الإسلام لبطرس الدمشقي" التي يقول نصر الله ("Dialogue Islamo-Chrétien," 124) إنها "في مخطوطة سيناء." Gardthausen, *Catalogus*, 108 (no. 443) يذكر بالفعل رسالة من تأليف بطرس الدمشقي (عنوانها *Anamnēsis tēs idias psychēs*)، لكنه يقول إنها "مجموعة مقتطفات من كتابي العهد القديم والعهد الجديد."

والآلام تؤكد كما يبدو أن پطرس الذي من مايوّما هو پطرس الكاپتوّلياسي، لكن يبدو أن الآمَنَ اعتبارُ أن القطعة الثانية تشير إلى شخص مختلف، هو پطرس الدمشقي. ومعاقبة الاثنين في عهد وليدين - پطرس الكاپتوّلياسي في عهد الوليد الأول (705- 715) وپطرس الدمشقي في عهد الوليد الثاني (743- 744) تجعل ثيوّفانيس مخطئًا في وضعهما تحت السنة نفسها.

وبشأن الاضطراب في تفاصيل سيرة القديسَين، سأخمن أن ثيوّفانيس مصيب[1] في توكيده أن پطرس الكاپتوّلياسي كان في خدمة حكومية، ربما في خدمة مرتد مسيحي اسمه قَيوّما. وكاتب سيرة القديس اختلط عليه الپطرسان أو لم تعجبه فكرة أن يكون بطل قصته خادمًا للمسلمين، ولذلك، استمد معلوماته من حياة پطرس الدمشقي الذي كان كاهنًا وراهبًا و"معلمًا للمسيحيين". وافتقار السرد للملامح حول حياة پطرس الأولى في الآلام يوحي بالتأكيد أنه مخترع؛ ولا نحصل على مادة واقعية إلا في اللعن العلني والمحاكمة. وتاريخ 4 أكتوبر الذي يظهر فقط في عنوان الآلام، ربما يجب أن يُسند إلى پطرس الدمشقي و13 يناير الذي يرد في النص نفسه، يبقى لپطرس الكاپتوّلياسي. وكاتب السنكسار مشوش بشكل ميئوس منه؛ إذ يبدو التاريخ والسيرة يعودان لپطرس الدمشقي، وكذلك التصريح الذي أعلنه لپطرس الكاپتوّلياسي الذي سعى للاستشهاد، لكن مكان الأصل وطريقة الموت ينطبقان على پطرس الكاپتوّلياسي.

الحُجاج الستون في القدس (ت. 724)[2]

يحكي نص يوناني يدّعي في خاتمته (الفقرة 12) أنه مترجم من السريانية بناء على طلب راهب يدعى يوّانيس، عن مصير سبعين رجلًا مشهورًا 361 ذهبوا للحج إلى القدس خلال هدنة السبع سنين الموقعة بين سليمان وليوّن الثالث سنة 717 (الفقرتان 5- 6). وقد انتهت هذه المعاهدة فور [بدئهم] بالرجوع، فاعتُقلوا على مسافة قصيرة من القدس؛ وسجنوا أولًا ثم أحضروا أمام الحاكم المسلم في قيسارية، فاحتجزهم ريثما يطلب النصح من الخليفة. والرسالة التي جاءت من الأخير أمرت بإعدامهم، رغم منحهم فرصة أن ينقذوا

(1) لاحظ أنه أقدم مصدر لنا، وأنا لا أرى سببًا للشك في أنه يستخدم وإن بشكل غير مباشر، تمجيد يوحنا الدمشقي، وأكد كاتب الآلام وجوده.

(2) انظر Halkin, *BHG3*, 2.101 (nos. 1217-18).

أنفسهم إن تحولوا إلى الإسلام (الفقرة 6- 7). "فصرخوا بصوت واحد كأنه يخرج من فم واحد: 'نحن مسيحيون ولن ننكر الإيمان القويم لآبائنا،'" وشهدوا بـ "الاعتراف الحق،" لأنه "دون هذا الإيمان ليس هناك حقيقة" (الفقرة 8). وتقدم ثلاثة ممثلين عن البقية، وطلبوا أن يستشهدوا جميعًا خارج بوابة داود في القدس، وأمنوا بعض المال لدى رجل تقي من قيسارية، اسمه يوحنا كي يتولى دفنهم (الفقرة 9)، وفي الطريق إلى هناك، مات ثلاثة، وارتعب سبعة وارتدوا، ولو أن الزحار أصابهم بعد مدة قصيرة. وصُلب الستون الباقون ورُموا بالسهام، وواجهوا موتهم بفخرٍ كشهداء مسيحيين. وأنجز يوحنا مهمته، ودفنهم بالقرب من كنيسة القديس ستيفانوس خارج بوابات المدينة المقدسة، حيث يحتفل أهالي القدس بذكرى الشهداء كل 21 أكتوبر (الفقرتان 10- 11).

هذه الحكاية توجد أيضًا في نسخة يونانية منقحة أطول بكثير ألفها شمعون، كاهن وراهب كهف لينت في القدس. ورغم أن الاثنتين تصوران الحدث نفسه بالتأكيد،[1] إلا أنهما مختلفتان إلى حد بعيد. فنسخة يوحنا مبسطة غير منمقة، بينما نسخة شمعون ذات طابع أدبي راق ومزوقة بالعديد من الاقتباسات من الكتاب المقدس والعناصر الإعجازية. والاختلاف الرئيسي الوحيد في المحتوى هو أن نسخة يوحنا تحتوي على سرد عن حصار العرب للقسطنطينية سنة 717 (الفقرات 3- 5)، بينما حذف شمعون هذا وأورد بدلًا عنه عرضًا عن بدايات تحطيم الأيقونات. لكن هناك الكثير من التنويعات حول النقاط الدقيقة: فمثلًا، لدى شمعون ثلاثة وستون شهيدًا وأسماء الممثلين الثلاثة عنهم هم ثيودولوس ويوسيبيوس وديئفد، بينما لدى يوحنا ستون مثلهم جورج ويوانيس وجوليان. أخيرًا، يميل شمعون إلى تقديم المزيد من التفاصيل، فباستطاعته إيراد أسماء الثلاثة وستين شهيدًا كلهم، ويعرف أنهم كانوا من إيكونيوم* ويدرك أنهم أدينوا بالدخول غير الشرعي.

362 في نسخة شمعون، المدعو يوحنا الذي دفن الشهداء هو رئيس أساقفة قيسارية، وقد كتب مذكرة عن محنتهم، جعل منها شمعون لاحقًا سيرة شهداء. لذلك تزعم هذه النسخة أنها تستمد من شهود عيان، ولكن إما أن هذا خطأ أو أن شمعون أعاد تنقيح المخطط الأصلي إلى حد كبير. ويكتب حاكم قيسارية إلى أمير مصر عن التعليمات بشأن الحجاج، لكن فلسطين لم تخضع لمصر حتى مجيء الفاطميين في القرن العاشر. إضافة إلى ذلك، هي

(1) أقرّه Loparev, "Vizantijskie žitiya svyatykh," 2-3.

تظهر اطلاعًا على [قضية] تحطيم الأيقونات والكتابات الخاصة بها، الأمر الذي يضعها على الأقل في القرن التاسع الميلادي.[1] بالمقابل، تبدو نسخة يوحنا بريئة تمامًا من الخلاف. ففيها يوحنا الذي دفن الحجاج سجد لرفاتهم، وهي تشير إلى ليوْن «الفاجر» و «بالتسار الجديد»، و «موميث» عند شمعون بـ «المتوّج من الرب» و «ذي الذكرى المباركة» و «الأكثر إخلاصًا للرب والأتقى.»[2] والمؤلف محب للبيزنطيين بإخلاص، وهو خلقيدوني على الأرجح، كاره للمسلمين صراحةً، ويكتب بالتأكيد قبل تحريم تحطيم الأيقونات في المجمع المسكوني لسنة 787 وربما قبل تصعيده في المجمع الذي عقده كوْنستانتين الخامس سنة 754، لذا يمكننا تأريخ العمل بمنتصف القرن الثامن.[3]

اقترح هكسلي مؤخرًا أن سيرة الشهداء هذه، تعديل خيالي لآلام شهداء غزة الستين.[4] وحجته الرئيسة هي أن الأخيرة «متماسكة وبسيطة» وتمتلك «سياقًا تاريخيًا آمنًا،» بينما آلام شهداء القدس لا أساس لها، لأن هدنة السبع سنين وإعدام البيزنطيين الستين في المدينة المقدسة سنة 724 لم تذكر في أي مصدر آخر. والإطار السردي العام مشابه جدًا، لكن، ثمة اختلاف كبير في التفاصيل. وربما يكون مؤلف آلام شهداء القدس قد استخدم آلام شهداء غزة نموذجًا عند الكتابة عمّا كان في الأصل حدثًا مشابهًا جدًا 363 في عشرينات القرن الثامن، لكن لأننا لا نملك إلا حكاية شهداء غزة في نسخة لاتينية لجهة متأخرة، على المرء أن يحذر من إعطاء نتائج حاسمة.

إلياس الدمشقي (ت. 779)[5]

حكاية هذا الشهيد قطعة متقنة للجدل المضاد للإسلام. لا يسعى إلياس إلى الشهادة، بل يريد

• [هي مدينة قونية التركية. المترجم.]

أوضحه Gero, *Byzantine Iconoclasm ... Leo*, 177 n. 4, 181 n. 13.

(2) *Passion of the Jerusalem Martyrs* (John), §§12 (John prostrates to relics), 3-5 (Leo); *Passion of the Jerusalem Martyrs* (Simeon), 137, 139.

(3) أورد مناقشة إضافية Gero, *Byzantine Iconoclasm ... Leo*, 176-81. انظر أيضًا *Acta sanctorum* 21 October, 6.358-60 (commentarius praevius) حيث أُثبت وإن لم يكن على أساس قوي جدًا، أن "الراهب المتواضع يوحنا" يجب أن يكون يوحنا الدمشقي.

(4) Huxley, "The Sixty Martyrs of Jerusalem".

(5) انظر *Palestinian-Georgian Calendar*, 151; Halkin, *BHG3*, 1.177 (nos. 578-79).

تمامًا التعايش مع المسلمين؛ لكنه رغم هذا وفي تصوير المؤلف على الأقل، ضحية لا حول لها لدناءتهم. تتضح هذه النقطة بإجراء المقابلة المستمرة بين فضيلة إلياس وبراءته وبين رذيلة الشخصيات المسلمة في القصة ومكرها. فبينما كان الضيوف المسلمون لحفلة ما حيث كان يخدم إلياس، ما يزالون نائمين بسبب إسراف الليلة الماضية، نهض إلياس واغتسل وتوجه لمناجاة الرب. ومع أن إلياس كان قادرًا على النجاح في العمل بمثابرته ونزاهته، كان مستخدمه المرتد فريسة للحسد ويلجأ إلى الخداع. والتهديدات والإغراءات المادية التي استخدمتها سلطات إسلامية مختلفة لإقناع إلياس بالاعتراف بالإسلام، تتضاد مع السلوك المتزن الإيثاري الذي وقف به إلى جانب إيمانه بالعقيدة المسيحية. إلى ذلك، يستعمل المؤلف تشكيلة كاملة من الأدوات في تنظيم سيرة الشهيد - رؤى وتعذيب ومعجزات وغيرها- لتعزيز الموقف الروحي لبطله. لكن هذه الآلام مثيرة للاهتمام أيضًا، بسبب التفصيل الغريب الذي جرى به تصوير خلفيته التاريخية. لهذا السبب، ولأن هذه القصة معروفة قليلًا جدًا، سأقوم هنا بتقديم مخطط لها.

ولد إلياس في هيليوْبوليس (بعلبك) في فينيقيا الثانية [كذا]، حيث عمل نجارًا. وأملًا في تحسين وضعه المعاشي، توجه هو وأمه وأخواه المعدمون إلى دمشق، حيث حصل على عمل عند مسيحي سرياني مرتد، كان هو نفسه مستخدمًا لدى عربي، وقضى سنتين يمارس حرفته. ومات سيد المرتد العربي بعد مدة قصيرة من تزويج ابنه من عروس ولدت له لاحقًا ولدًا، فقرر بتشجيع من رفاقه، أن يقيم حفل ميلاد 364 لطفله الرضيع. واستدعي إلياس للخدمة، وخلال الوليمة سأله بعض الضيوف عن أصله ودعوه ليصبح مثلهم بالتخلي عن إيمانه المسيحي، فتجنب المسألة بأن أوضح لهم أنهم كانوا في حفل لا في مؤتمر، ولذا فهم يستمتعون فقط. لكنهم أصروا على أن يأكل معهم على الأقل. لاحقًا، عندما بدأ المغنّون بغنائهم، جر الضيوف إلياس ليرقص معهم وفكوا زنّاره كي يتحرك بحرية.[1]

---

(1) هذه الفقرة هي سيرة موجزة لإلياس الدمشقي، 155-60 (= Papadopoulos-Kerameus, 45-46). ويلمح Auzépy, "Etienne le Sabaïte et Jean Damascène," 203 n. 143، إلى أن حل زناره (رغم أنها ذكرت أنه فعل، بينما هو قد حُل له) هو ما أدى إلى اعتبار إلياس مسلمًا. لم يجرِ التفصيل في هذا في النص، لكن يبدو أن الزنار علامة على الهوية المسيحية؛ قارن قصة الشماس من منطقة الرها التي ذكرت في مستهل هذا الفصل، ولاحظ أفعال ديوْسكوْروس الإسكندري المرتد إذ اتخذ قراره بطلب الشهادة: "نهض حالًا وربط زنّاره حول وسطه، ثم صلى ورسم علامة الصليب على نفسه، ثم خرج إلى المدينة" (*Coptic Synaxary*, "6 Barmahât").

عندما انقضت الليلة، وغط رفاقه المعربدون في النوم، استيقظ إلياس وربط زناره، وقام بما اعتاد عليه بالطريقة المسيحية... فغسل وجهه وغادر البيت من أجل الذهاب وتقديم صلواته للرب. لكن أحد الضيوف المخمورين تنبه لمغادرته ودعاه ليسأله إلى أين يذهب. فأوضح إلياس أنه ينوي الصلاة، فأجابه الضيف: "ألم تنكر إيمانك في الليلة الماضية؟" واصل إلياس ابتهالاته للرب محتقرًا هذا الاقتراح، ثم عاد إلى محل عمله. فزاره مستخدمه المرتد لاحقًا لتحذيره، قائلًا إنه سيؤذيه إن عارض الضيوف. ولما أخبره سيده أن بإمكانه الاستمرار في وظيفته لكن معاشه سيصادر، رأى إلياس وأسرته أن من الحكمة أن يغادر، فعاد إلى بعلبك.[1]

بعد ثماني سنين عاد إلى دمشق، ووافق أخواه على أن مرور الزمن سيجعل 365 استقراره في المدينة مرة أخرى آمنًا لا بد، فباشر في ترتيب محل عمله الخاص لتصنيع أرحل الجمال. واكتشف المرتد مستخدمه السابق، الأمر وكان يحسد القديس لأنه كان على مقربة من عمله، فطلب منه أن يعود للعمل عنده ثانية. واستهزأ إلياس بالعرض، إذ كان المرتد قد أساء إليه بمصادرة راتبه، وما كان ليسمح له بخداعه مجددًا. فأجاب المرتد مندهشًا، أن نعم، أنا ارتكبت إساءة فعلًا، إذ تركت مرتدًا عن الإسلام يفلت من العقاب. فطلب من مستخدمه العربي أن يشهد بأن إلياس تحول إلى الإسلام ليلة الحفل، ثم جر القديس وأحضره أمام الحاكم الذي كان اسمه ليثًا.[2] من هذه النقطة فصاعدًا، يسير السرد على خطوط الآلام المسيحية التقليدية. فقد عُرض على إلياس الحرية إن هو رجع إلى الإسلام، وضُرب وعُذّب ثم ربط بالسلاسل، ورأى رؤيا أراحته وشجعته على الصمود في المحاكمة المقبلة. وأحضر أمام محمد القائد والأمير وابن أخي المهدي الذي عقد محكمة وحاول إقناعه بأن يرجع مسلمًا من خلال عرض التهديدات والإغراءات المادية تعاقبًا.[3] وعندما ظل إلياس على رفضه، أعدم وعلقت جثته على عمود خارج بوابات المدينة، وهو حدث وقع في

انظر "Cohen, "Origins of the Distinctive Dress Regulation for Non-Muslims. وعند الزرادشتيين كانت إزالة الحزام المقدس علامة ظاهرية مميزة للارتداد (قارن Boyce, *Zoroastrians*, 148, 153, 158).

(1) Elias of Damascus, *Passion*, 160-64 (= Papadopoulos-Kerameus, 46-47).

(2) نفسه، 165- 67 (= Papadopoulos-Kerameus, 47-48) .

(3) نفسه، 179-83 (= Papadopoulos-Kerameus, 51-52): المحكمة.

14 فبراير سنة 6287 ع وشهد الكثير من المعجزات.[1]

رؤمانوس الشهيد الجديد (ت. 780)

كان رؤمانوس من گلاتيا بالأصل، وكان راهبًا. وقد أسره غزاة عرب وأرسلوه إلى بغداد، حيث بقي في السجن تسع سنين. وفي أحد الأيام، وبسبب فرية من مرتد بيزنطي، اشتُبه بأنه جاسوس سيء السمعة، فأحضر أمام 366 المهدي. ورغم عدم إدانته، أخذ في حملة الخليفة على بيزنطة سنة 780 كي يكون تحت حراسة مشددة. وعسكر الجيش في الرقة لبعض الوقت، وهناك وقع رؤمانوس في مشكلة لتعنيفه بعض السجناء البيزنطيين على ارتدادهم. فأخذ أولًا إلى الحاجب ربيع الذي جلده، ثم إلى المهدي الذي أمر بإعدامه يوم 1 مايو سنة 780 إذ لم يتمكن من كسبه للإسلام.[2]

نجت هذه القصة باللغة الجوْرجية فقط، وتحمل عنوان: "آلام المقدس رؤمانوس الشهيد الجديد الذي استشهد بأمر الملك الشيطاني المهدي، كتبها المبارك ستيفانوس الدمشقي الذي كان واحدًا من آباء الدير المقدس لأبينا سابا."[3]

هناك شخص يدعى ستيفانوس منصور الدمشقي معروف بأنه مؤلف آلام شهداء مار سابا العشرين باليونانية سنة 797، وعدد من التراتيل باليونانية أيضًا. والظاهر أن ستيفانوس هذا كان قسًا يونانيًا، لأنه يروي في آلام شهداء مار سابا العشرين، كيف أن راهبًا سريانيّ اللسان حاول دون جدوى أن يتكلم اليونانية بشكل مناسب، قد شفي من لسانه البربري

---

(1) نفسه، 193 (Papadopoulos-Kerameus, 55 =). التاريخ وفقًا للحقبة البيزنطية، توافق سنة 6287 ع/ سنة 779، التي تقع ضمن عهد المهدي الذي وُصف بأنه "ملك العرب" عند وقت الاستشهاد. وحدد بعض الباحثين تاريخه بحقبة باندوْروس الإسكندرية التي ينتج عنها سنة 795 (Loparev, "Vizantijskie žitiya svyatykh," 36-40; Bréhier, "La situation des chrètiens de Palestine a la fin du VIIIe siècle," 70-71).

(2) يتفق إطار الأحداث العام في الآلام تمامًا مع ذلك الذي عند الطبري، 3. 494- 495، حيث ينطلق المهدي مع ابنه هارون ووزيره الربيع في مارس سنة 163 هـ/ 780 ويتوقف في قلعة مَسلمة بن عبد الملك قرب الرقة. صلة هذا النص بالخلاف حول تحطيم الأيقونات درسها Ševčenko, "Hagiography of the Iconoclast Period," 114-16 (لاحظ أن أغلبية نزلاء السجن البيزنطيين في بغداد كانوا ضد الأيقونات وتآمروا ضد محبيها الذين يسمونهم "أعداء إمبراطورنا".

(3) Romanus the Neomartyr, *Passion*, "title" (tr. Peeters, 409)؛ انظر أيضًا *Palestinian-Georgian Calendar*, 213-14.

على يد أحد الشهداء الذي ظهر له في حلم، وطهّر أداته المسيئة من دبقها المتملق بقماش جديد.[1] ويثبت پيترز أن آلام رؤمانوس الجوّرجية تُرجمت من العربية،[2] فمع كراهية ستيفانوس 367 للسان "السرياني" فليس من المرجح أبدًا، أنه سيكتب بالعربية، ولا بد لنا أن نفترض أن النسخة العربية نفسها كانت ترجمة من اليونانية.[3] ولم يكن هذا نادر الوقوع؛ فالموعظة عن نهب الفرس للقدس سنة 614 التي ألفها ستراتيجيوس، وحياة ستيفانوس الساباني التي ألفها ليونتيوس، ومن المرجح جدًا آلام شهداء مار سابا العشرين، كلها انتقلت من اليونانية إلى العربية إلى الجوّرجية.[4]

نصوص قبطية - عربية

هناك جزء أساسي من الأدب القبطي ذو علاقة بالمواعظ التأبينية المؤلفة لتكريم الشهداء المسيحيين القدامى الذين يتمتعون بشعبية خاصة في مصر، والكثير من القديسين غيرهم. فبمناسبة ذكرى شهيد أو قديس، يُتلى مديح كهذا على الجمهور، إحياء لمعاناته وإنجازات حياته، واحتفالًا بالمعجزات التي قامت بها بعد ذلك رفاته. وقد تُرجمت هذه المواعظ من اليونانية والقبطية إلى العربية لاحقًا، ثم في أوائل القرن الرابع عشر جرى جمعها وترتيبها وفقًا لنظام تقويمي حيث يوجد الموضع الخاص بكل قديس تحت يوم وفاته.[5] هذا العمل،

(1) Stephen of Damascus, *Passion of the Twenty Martyrs of Mar Saba*, 12-13/177 (= Papadopoulos-Kerameus, 36). عن هذا المؤلف انظر Nasrallah, *Mouvement littéraire dans l'église melchite* 2.2, 156-57.

(2) Peeters, "S. Romain le néomartyr," 403-405, 407-408. وهو يستنتج من هذا أن ستيفانوس الدمشقي لا يمكن أن يكون مؤلفه، ويقترح بدلًا منه تّوماتورگوس الساباني، لكنه كان من أصل قروي ومات في كل الأحوال سنة 794، قبل موت الشهداء العشرين سنة 797. انظر Blake, "Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum," 40-42; Auzépy, "Etienne le Sabaïte et Jean Damascène," 205-207.

(3) كذا Blake, "Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum"، الذي يرى أن ستيفانوس الدمشقي هو مؤلف آلام رؤمانوس ومؤلف آلام شهداء دير مار سابا العشرين. انظر أيضًا Blake, "La littérature grecque en Palestine," 375، حيث تم التأكيد مجددًا على أن ضرورة وجود وسيط عربي بين النسختين اليونانية والجوّرجية لآلام رؤمانوس.

(4) يقترح Blake, "Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum," 289 وجود وسيط عربي بين النسختين الموجودتين اليونانية والجوّرجية لـ *Passion of the Twenty Martyrs of Mar Saba*.

(5) ليس أكيدًا متى نفذت هذه المهمة، لكن هناك دليل مقنع على أوائل القرن الرابع عشر، قدمه مؤخرًا Coquin,

سنكسار الكنيسة القبطية، كان يستعمل بشكل مستمر ويتم تحديثه دائمًا حتى القرن العشرين، فصار الآن حائزًا على منزلة كتاب طقسي. والتركيز كبير جدًّا على الأبطال القدامى و 368 "الشهداء الجدد،" أولئك الذي أعدمهم المسلمون، وهو عدد لا يزيد عن بضعة مداخل لكل الحقبة من القرن السابع إلى القرن التاسع،[1] والمدخلان اللذان يُقدمان أدناه فقط، قد ينتميان بشكل معقول، إلى القرن السابع/ الثامن. وبالطبع، ليس كل الحالات المستحقة كانت تُدرج في السنكسار،[2] وتخصيص الولاء والتكريم الكبيرين للآباء المؤسسين للكنيسة يعني أنهم سيحظون بالكثير من التنويه، لكن هذا العرض الفقير لشهداء جدد لا بد أنه أيضًا يعكس إلى مدى معين، درجة منخفضة من الاضطهاد على يد المسلمين.

مِيْناس الراهب

يحكي المدخل عن مِيْناس وهو قروي مسيحي من أخميم، أنه كان منذ شبابه مصممًا بحزم على نبذ العالم وعيش حياة متنسكة. وعند بلوغه النضج، دخل في دير قريب من بيته وأمضى بعض الوقت هناك في الصوم والصلاة. ثم توجه إلى أشمونَين واستقر في دير قريب ست عشرة سنة، لم يخرج من بابه أبدًا، حتى استولى العرب على البلد. وعندما سمع أن

"Quelle est la date possible du synaxaire des coptes", الذي يورد مناقشات ذات صلة أكثر قدمًا. منذ ذلك الحين، أجري عدد من التنقيحات كل منها ذو تنويعات بارعة في التعبير والحذوفات/ الزيادات لمداخل معينة. ودُمج العمل بكليته في السنكسار الإثيوبي الذي يزودنا لذلك بشاهد إضافي. انظر Delehaye, "Les martyrs d'Egypte," 91-113, and CE, s.v. "Synaxarion, Copto-Arabic". يوفر O'Leary, *The Saints of Egypt*, 60-286 دليلًا ألفبائيًا للرجال/ النساء المقدسين مع تعليقات على كل واحد منهم.

(1) انظر السنكسار القبطي 19" بؤنة" (مزاحم الذي ارتد [عن الإسلام] واتخذ اسم جوّرج ومات في ستينات القرن العاشر؛ ولخص آلامه (Yanney, "A New Martyr: St. George the Egyptian"), "6 برمهات" (ديّوسكوروس الإسكندري؛ وذكر "ملك مصر" يوحي بتاريخ في العصور الفاطمية)، "مسرى 27" (ماري الأرمينية ت. 1270 تقريبًا). من ناحية أخرى، هناك القليل الذين ذكرت آلامهم ولم توصف: السنكسار القبطي «13 كيهاك» (Barse-nuphius)، «13 أبيب» (Shenute)، «14 كيهاك» (Simeon).

(2) هناك مثلًا، المسيحي المصري الذي «شتم النبي» وبناء على توصية مالك بن أنس جرى إعدامه في شوال 169 هـ/ أبريل 786 (الكندي، الولاة، 69- 70). ويذكر (Peeters, *BHO*, 116 (no. 519 يوحنا الفانيجوْيتي (ت 1209) الذي كتبت آلامه بالقبطية (Amélineau, "Un document copte"). وكتاب التراتيل -مجموعة من التراتيل للسنة كلها يحيي ذكرى القديسين المرتبطة بكل يوم (انظر «CE, s.v. "Difnar) - يحكي عن ميخائيل الدمياطي (14 هاتور) وصليبا (3 كيهاك)، وكلاهما لم يذكر في السنكسار (Crum, *Coptic Mss. in the John Rylands Library*, 211-12).

هؤلاء الحكام الجدد ينكرون أن لله ولدًا من الطبيعة نفسها ومشاركًا له في الأبدية "اضطرب بشدة" وذهب لرؤية قائد جيشهم، فأكد له الأخير أنهم بالفعل يرفضون معتقدًا كهذا:

369 فقال له القديس: «سيكون مناسبًا لك أن ترفضه لو كان (ابن مباضعة وتناسل)، لكن هذا الإله من إله، نور من نور.» فقال له القائد: «أيها الراهب، هذا في (شريعتنا كفر).»[1]

عندها، هدده ميّناس قارئًا الآية يوحنا، 3: 36 [من آمن بالابن فله حياة أبدية، ومن لا يؤمن بالابن فلن يرى حياة، بل سيحل عليه غضب الله]، فغضب القائد الذي أمر حينها بقتل الراهب بالسيف ورميه في النهر.

من المستحيل القول إن كان ميّناس قد وجد أو قتل، لكن لأن كاتب سيرته يفهم بدقة اعتراض المسلم على فكرة ابن الله - كيف يمكن له أن يكون شريكًا في اتصال جنسي؟- فليس مرجحًا أن هذه الحكاية ألفت قبل نهاية القرن السابع.

توّما أسقف دمشق

يزعم هذا المدخل أن توّما كان أسقف دمشق عندما استولى العرب على المدينة، وأنه فاز في مناظرة ضد (أحد علمائهم). وإذ تكدّر الأخير من هزيمته، فقد رفع الأمر إلى الأمير متهمًا الأسقف بأنه طعن في عقيدتهم. فأُحضر توّما أمام الأمير واستجوب، لكنه أنكر التهمة: "لم يخرج من فمي شيء بغيض، بل أكدت له أن المسيح إلهٌ حق وأن شريعته لن تبطلها شريعة أخرى."[2] فأكمل الأمير "إذن شريعتنا في رأيك ليست من الله؟" وإجابة توّما على هذا أكسبته الإعدام و"تاج الشهادة." 370

(1) السنكسار القبطي «17 أمشير» (= السنكسار الإثيوبي، «17 يكّاتيت»). أنا أترجم من نسخة ميخائيل وفيلوثيوس، لأنها تبدو لي مفهومة أكثر.

(2) السنكسار القبطي، «4 هاتور» (= السنكسار الإثيوبي، «4 خيدار»).

نصوص أرمينية

داڤيت [الدبيلي]* (ت. 703 تقريبًا)

في فصل عنوانه "حكم الأمير گريگوري (662- 685) والمحن التي وقعت في أرمينيا" يروي المؤرخ ورئيس الكنيسة الأرمينية هوڤانيس الجاثليق (ت. 925 تقريبًا)، الحادث التالي:

> في هذا الوقت، جاء داڤيت الذي كان من أصل فارسي وذا دم ملكي، إلى الأمير العظيم گريگوري وتوسل إليه أن يُمنح تعميدًا مسيحيًا. فقبله گريگوري بفرح، وأمر الجاثليق أنستاس (-660 667) بأن يمنحه التعميد المقدس. وإذ أن داڤيت كان يدعى سابقًا سُرهان، سمّاه الأمير العظيم الذي وقف عرّابًا له أثناء التعميد، داڤيت، تيمنًا باسم والده، ومنحه قرية ياگ في مقاطعة كوتايك مقرًا لإقامته. وبعد عدد من السنين، تلقى تاج الاستشهاد في مدينة دْوِنْ....

بعد گريگوري، حكم إمارة أرمينيا آشوت باگراتوني (685- 689) ابن سمبات. في هذه الوقت، جاء إلى أرمينيا شخص يدعى محمد بن مروان وهو إسماعيلي العرق، حاكمًا، وشن هجومًا على كل الحصون في أرمينيا.... وبعد محمد، أرسل حاكم آخر إلى أرمينيا اسمه عبد الله، وهو رجل شرير متغطرس وفج شديد الخبث بطبيعته.... وكان هو الذي اعتقل داڤيت معتنق المسيحية حديثًا، الذي ذكرناه آنفًا، فعذبه بالضرب المبرّح والقيود والسجن لإيمانه بالمسيح، وحاول إقناعه بالسقوط في هاوية هلاكه هو. وإذ أن الشيخ المبارك لم يوافق على هذا، وأظهر استياءه بشجاعة، سمّره عبد الله على لوح خشبي ورمى بسهم في قلب القديس الذي أسلم روحه 371 للمسيح. وأخذ الأسقف والكهنة جسده ودفنوه بالقرب من ضريح القديس يزتبوزيت.[1]

تبدو هذه الحكاية عن تحول داڤيت للمسيحية وآلامه تلخيصًا لعمل من سير الشهداء، كان أيضًا مصدرًا لكتاب آلام القديس داڤيت الدبيلي الذي ما زال موجودًا وهو أكثر

* [نسبة إلى دبيل وهو الاسم العربي لمدينة دْوِنْ أو دْوِنْ التي تقع جنوب العاصمة يريڤان، بالقرب من الحدود التركية-الأرمينية حاليًا، وكانت عاصمة أرمينيا في العصور الوسطى. المترجم]

(1) John Catholicos, *History of Armenia*, XX (tr. Maksoudian, 106-107).

اكتمالًا. يسير كلا السردين على خطوط متشابهة، والاختلاف الوحيد هو أن كتّاب الآلام يصف داڤيت بأنه تاجيكي [= طائي= عربي] في الأصل "جاء إلى أرمينيا مع جيوش التاجيك." وهذا يوحي بأنه كان عربيًا لا فارسيًا ويحتمل أنه مسلم، مما سيفسر لم كان الوحيد الذي جرى استجوابه.[1] تصبح بعض الإشارات في نسخة يوحنا أكثر قابلية للفهم في ضوء الآلام، مشيرة إلى أن الأخيرة تحفظ التأليف الأصلي بشكل أفضل. وإلا، فكتّاب الآلام يقدم ببساطة تفاصيل ودعاية أكثر. وثمة حوار بين عبد الله وحاجبه الذي يفترض أنه مسيحي، وينصح سيده بإعدام داڤيت علنًا، ليكون عبرة للآخرين، بينما في سره يعرف أن هذا سيقوّي عزم المسيحيين ويجلب المجد لقضيتهم. وزوجة داڤيت تشجعه على إظهار حزمه أمام الناس. وثمة لمسة مؤثرة في النهاية عندما صلب داڤيت، إذ وُضع قبالة الجنوب، فتأرجح مستديرًا نحو الشرق، وهو تحول من قبلة المسلمين إلى قبلة المسيحيين في الصلاة.[2]

هذه القضية وقعت افتراضًا "عند الساعة السادسة يوم الإثنين 23 آريگ [شهر الشمس/ أغسطس]،" لكن في أية سنة؟ كانت أرمينيا في المدة 653- 683، ذات حكم ذاتي بشكل واسع، رغم اضطرارها للاعتراف بسيادة العرب ودفع الجزية. ويخبرنا گيڤوّند بأنه "خلال مدة الحرب الأهلية العربية (683- 692)، توقف الأرمينيون والجوّرجيون والألبانيون* عن دفع الجزية للعرب، وكانوا في عبودية لهم طيلة ثلاثين سنة."[3] وبعد مدة وجيزة من الاستقلال التام تحت حكم الأمير آشوّت (685- 689)،[4] تقاتل البيزنطيون والعرب من أجل السيطرة 372 على هذا البلد. فأرسل جوستنيان الثاني حملة ونصّب نيّرسيّه

(1) David of Dwin, *Passion*, 240؛ من أجل اشتقاق تاجيك – من القبيلة العربية طيّء – انظر Hübschmann, *Armenische Grammatik*, 86-87.

(2) من أجل هذه وغيرها من التفاصيل، انظر ترجمة الآلام للپروفيسر روبرت تومسن في الملحق ث أدناه.

(3) Lewond, IV (tr. Arzoumanian, 54).

* [المقصود هنا ألبانيو القوقاز وهم أقلية عرقية كان موطنهم في دولة أذربيجان الحديثة، وليسوا ألبان البلقان (ألبانيا وكوسوڤو وصربيا والجبل الأسود). المترجم]

(4) لدى الطبري عيّن القائدان المتمردان المختار الثقفي ومصعب بن الزبير، عبد الله بن الحارث (c. 634) والمهلّب بن أبي صفرة (c. 750) على التوالي حاكمين لأرمينيا، لكن هذين التعيينين لم يكونا أكثر من ترشيح، Hinds, *Awtabī's Account of the Muhallabids* لا يرد فيه أي ذكر للمهلب في أرمينيا، ويذكر ابن قتيبة الدينوري، الأخبار، 300، أن المختار عين عبد الله بن الحارث على ماهان وهمدان.

كامسرا كان أميرًا على أرمينيا (689- 692). وفي سنة 692، جهز محمد بن مروان الذي عينه عبد الملك حاكمًا على بلاد النهرين، حملة ضد البيزنطيين وهزمهم في سيباستوپوليس؛ فسلّم سمبات (باگراتوني) أمير أرمينيا حين علم بهزيمة الرؤمان، أرمينيا للعرب."[1] ثم أطلق الإمبراطور حملة أخرى من أجل اعتقال سمبات سنة 698.[2] وقاد محمد بن مروان غزوًا شاملًا سنة 701 نتج عنه ضم أرمينيا رسميًّا، ومنذ ذلك الحين كان البلد يديره ممثل عن الخليفة بدلًا عن حاكم محلي.[3]

ويبدو أن أول حاكم كان نبيه بن عبد الله العَنَزي الذي خوّله محمد بن مروان الحُكمَ عندما كان بعيدًا في سوريا يساعد في محاربة المتمرد ابن الأشعث.[4] وفي سنة 703، قام النبلاء الأرمينيون بقيادة سمبات باگراتوني (692- 726) بثورة ضد العرب وألحقوا بهم هزيمة قاسية في معركة ڤاردانا كيّرت. وسرعان ما جهز عبد الملك هجومًا ثأريًّا يقوده محمد بن مروان. وحين سمع النبلاء بذلك، كلفوا الجاثليق ساهاك (677- 703) بالتفاوض نيابة عنهم لتجنب الانتقام. ومات ساهاك في حرّان قبل أن يلتقي بمحمد، لكن رسالته التي تعرض استسلام أرمينيا مقابل السلام وصلت إلى القائد الذي قبل شروطها و373 رعاها.[5] ومن سنة 703 إلى سنة 704 ، كان محمد حاكمًا لكل بلاد النهرين وأرمينيا وأذربيجان، لكن في بداية سنة 705، أعطي عبد الله بن حاتم الباهلي السلطة على المقاطعتين الشماليتين.[6] وهذا

---

(1) Theophanes, 366؛ المواجهة مع البيزنطيين في سيباستيپوليس (سايبسطا) ذكرها أيضًا خليفة، 270 (صيف 73هـ/ 692).

(2) Lewond, VI (tr. Arzoumanian, 56).

(3) خليفة، 288 (AH 82/701) ; Lewond, VII (tr. Arzoumanian, 57) الذي يضع ذلك "بعد السنة السادسة عشرة من عهد عبد الملك" (فبراير 700- فبراير 701). عن تثبيت سلطة المسلمين في أرمينيا انظر Manandean, "Les invasions arabes en Armenie" (only deals with the earliest stage); Laurent, "L'Arménie entre Byzance et l'Islam," esp. 400-62; Ter-Lewondyan, "Observations sur la situation politique et économique de l'Arménie aux VIIe-IXe siècles," 197-200, and "L'Armènie et la conquête arabe".

(4) Lewond, VIII (tr. Arzoumanian, 59)؛ خليفة، 288، الذي يقول إن الأرمينيين قتلوه ولذلك حل محله أبو شيخ بن عبد الله الغنوي وعمر بن صدي الغنوي الذي قتله الأرمينيون أيضًا (نفسه، 289).

(5) Lewond, VIII (tr. Arzoumanian, 59-61); John Catholicos, XXI (tr. Maksoudian, 107-108).

(6) كذا خليفة، 298، الذي يقول إن عبد الله مات وحل محله أخوه عبد العزيز؛ وفي البلاذري، فتوح البلدان، 205، نجد عبد الله حاكمًا لأرمينيا وأذربيجان لمعاوية، لكن هذا بالتأكيد مبكر جدًا.

يمكن أن يكون عبد الله الذي ذكر هوڤانيس الجاثليق أنه الذي أعدم داڤيت، وفي هذه الحالة يكون الأخير قد مات سنة 705. لكن 23 أريج لم يكن يوم إثنين في تلك السنة، كان كذلك سنة 703، ولذلك، ربما كان المقصود نبيه بن عبد الله أو أبو شيخ بن عبد الله، وإلا قد يكون اليوم (الإثنين) أو التاريخ (23 آرنگ) المذكوران في الآلام خطأ.[1]

ڤاهان (ت. 737)

التزم محمد بن مروان ببنود الاتفاق الذي عرضه الجاثليق ساهاك. لكن الخليفة الوليد "في السنة الأولى من عهده (705- 706) خطط لاقتلاع العوائل الأميرية وفرسانها بسبب الضغينة التي حملها ضد سمبات."[2] وقد حصل الأخير على تعزيزات من البيزنطيين وتقدم نحو العرب، لكن محمد بن مروان حشّد جيشًا بسرعة وهزم المتمردين. وكان العقاب هذه المرة قاسيًا، فقام شخص اسمه قاسم بناء على أوامر محمد، بجمع عدد من الأرمينيين ذوي المنزلة العالية، في كنيستين، وأغلق الأبواب عليهم 374 وأحرقهم أحياء.[3] وجرى تعذيب النبلاء الآخرين كي يكشفوا عن أماكن ثرواتهم، ثم قتلوا أو أخذوا أسرى، أولًا إلى دبيل ثم إلى دمشق.

كان من ضمن هؤلاء الذي أخذوا إلى العاصمة الأموية ڤاهان بن خسرو سيد گوِّلتن، وكان حينها بعمر أربع سنوات تقريبًا، وما زالت قصة آلامه موجودة.[4] وبأمر ملكي جرى تحويله "من حقيقة أسرارنا العظيمة إلى الإثم" ومنح اسم وهّاب. وثقّف بالعلوم العربية

(1) استخلصت التاريخ من Grumel, *Chronologie*, 306 (3.IV, Table 7), and Caetani, *Chronographia, s.a.* AH 83, 85. Peeters, *BHO*, 57 (no. 246)، تبعًا لـ Dulaurier, *Chronologie arménienne*, 183، الذي يعطي تاريخ 31 مارس 693، وهو مبكر جدًا ولا يتوافق مع أي من التواريخ الأرمينية التي تذكر (18 آراتس، 22 و23 آرنگ)؛ وهم يستشهدون بنسخة أخرى ليست متوفرة لدي.

(2) .Lewond, X (tr. Arzoumanian, 64) الرواية التالية لقتل وجهاء أرمينيا متشابهة التفاصيل في Lewond, X، والبلاذري، فتوح البلدان، 205. يحتمل أيضًا أن إحدى ضحايا هذا الانتقام كانت الأميرة شوشان زوجة نيرسيٰ كامساراكان، استشهدت في حرّان وفقًا لبيان مؤرخ بسنة 155 للحقبة الأرمينية/ 706 (Yovsep'ian, *Yishatakarank' Dzeragrats'*, 51 n. [Ms. 849]).

(3) Theophanes, 372، روى هذا مع المعركة الأقدم ڤارداناكيرت. وفي البلاذري، فتوح البلدان، 205، نقرأ «حرّقهم» بدلًا من «خوفهم»؛ قارن خليفة، 290 (AH 84/703).

(4) إن كانت هي نفسها «الرواية المؤلفة عنه» التي استخدمها Stephon Asolik of Taron, *Universal History*, 2.1V (tr. Dulaurier, 156)، إذن، فقد كتبت قبل سنة 1004، عندما أنهى ستيفانوس حولياته.

وعمل كاتبًا في "المحكمة الملكية" حتى زمن عمر (717- 720). قرر هذا الخليفة إطلاق سراح أولئك الذين كانوا قد أُخذوا أسرى، ورغم أنه لم يكن يريد خسارة شاب موهوب للغاية، فقد وافق على السماح لڤاهان بالذهاب معهم لأن الخليفة كان يحرص دومًا على "تنفيذأوامره بدقة، وكان ذا طبيعة ممتازة."[1] ورجع إلى منطقة گوّلتن التي حكمها حتى وفاة عمر، حيث رغب في الاعتراف بالمسيح. فعاش ست سنين في الصحراء راهبًا، ثم صمم على طلب الشهادة.

سافر ڤاهان عبر الرُّها والرقة إلى القصر الملكي في الرصافة، محل إقامة هشام ملك العرب في ذلك الوقت. وذهب إلى رئيس الأمناء والجلاد الأول المسمّى قَرش وكان حاكمًا لحماة، ساعيًا إلى مقابلة "الطاغية." أخيرًا ضِمن مقابلة مع الخليفة الذي عرض عليه الأموال والسلطة السياسية إذا عاد للإسلام. لكن ڤاهان ما كان ليُكسَب بـ "أشياء هذا العالم" وسُجن بسبب ذلك. وأرسل عالم مسلم لمناظرته كل يوم، لكنه فشل في إقناعه. وبعد ثمانية أيام، جُلب مرة أخرى أمام الخليفة الذي طلب منه الارتداد قائلًا: قد أعطيتنا مثالًا خطرًا لأن الآخرين سيتمردون أيضًا محاكاةً لك." كان ڤاهان غير نادم فأمر هشام جلاده بأن يأخذ إلى الخارج ويحاول أن يثنيه عن رأيه بتهديده 375 أو تخويفه. لكن الجلاد ذبح ڤاهان في النهاية محبطًا من صلابة موقفه. حدث هذا يوم السابع عشر من مارس، خلال أسبوع الفصح، يوم الأحد في الساعة التاسعة، الأمر الذي يسمح لنا بتحديد تاريخ الوفاة سنة 737.[2]

واحد من أقدم المراجع عن استشهاد ڤاهان موجود في تاريخ هوّڤانيس الجاثليق، لكنه اختزل الأحداث لدرجة التشويه:

بعد عبد الملك، صار ابنه وليد خليفة، وبعد وليد أخوه سليمان حكم لمدة قصيرة،

(1) Vahan of Golt'n, *Passion*, IV (tr. Gatteyrias, 187-89). إطلاق عمر للسجناء ذكره أيضًا Lewond, XIII, XV (tr. Arzoumanian, 70, 106).

(2) Calculated by Dulaurier, *Chronologie arménienne*, 242؛ أكده Thomas Artsruni, 3.XXIX (tr. Thomson, 314-15), and Stephon Asolik of Taron, *Universal History*, 2.IV (tr. Dulaurier, 156) محددًا سنة 186 من الحقبة الأرمينية/737. يعطي Peeters, *BHO*, 267-68 (nos. 1235-36) سنة 717، والمرجح أن رواية هوّڤانيس الجاثليق المذكورة أدناه ضللته.

وبعده حكم عمر الذي تعرض في زمنه ڤاهان سيد گوّلتن للتعذيب منه (عمر؟)، وإذ عانى الكثير باسم المسيح، فقد زيّنه المسيح بالتاج الأبدي في مدينة الرصافة في سوريا.[1]

توحي الآلام نفسها بثقة أكبر بكثير، فهي تستهل بالتفجع على أرمينيا التي تحملت غزو العرب وتحمل الآن مذبحة نخبتها، والرواية التي ترويها عن هذه المأساة الأخيرة تتفق مع رواية گيڤوّند أقدم مدون حوليات للحدث.[2] فهي تكشف عن اطلاع على أسماء المناصب في حكم المسلمين، وعلى جغرافية شمالي سوريا، وهي محقة بشأن تفاصيل مثل موقع عاصمة هشام (الرصافة)، وهوية حاكم بلاد النهرين له (مروان بن محمد). ويدعي العمل أيضًا، أنه يقوم على شهادات شهود عيان. فبعد سبع سنين من وفاة ڤاهان، رافق راهب أرميني رئيس ديره أبراهام في زيارة إلى الكنيسة التي بنيت لتضم جثة الشهيد، فقابلا أولئك الذين كانوا على معرفة جيدة بالأحداث، وتلقوا منهم الرواية باليونانية التي قام الراهب بعد ذلك بكتابتها على شكل سيرة شهيد. 376

نصوص سريانية

لدينا العديد من الروايات عن استشهادات جرت لمسيحيين نساطرة تحت الحكم الساساني، لكن لم تؤلَّف ولو رواية واحدة في العصور الإسلامية كما يبدو.[3] وهناك ندرة مماثلة لدى اليعاقبة الذين كان بإمكانهم مع ذلك، أن يخرجوا بمثال واحد، هو الشهيد السرياني من أواخر القرن الثامن المدعو قوروس الحرّاني. والمعلومات عن محنته محفوظة في مدونتين حوليتين، رغم أن ملاحظة البطريرك ميخائيل السرياني من القرن الثاني عشر، موجزة للغاية:

---

(1) John Catholicos, XXI (tr. Maksoudian, 109).

(2) لكن Vahan of Golt'n, *Passion*, II-III (tr. Gatteyrias, 182-87) يخلط في التواريخ؛ فهو يضع المذبحة في السنة السادسة عشرة من عهد عبد الملك (700- 701) وسنة 85 هـ/ 704، ونقل السجناء إلى دمشق في أول سنة من عهد الوليد (705- 706) وسنة 152 من الحقبة الأرمينية (703- 704).

(3) يحتمل أن البحث الموسع في المجاميع المخطوطة قد ينتج عنه حالات منفردة – مثل تأبين يوسف الموصلي الذي استشهد على يد المسلمين يوم الصوم الكبير سنة 842 هـ/ 1439 (Mingana, *Catalogue*, 1.961-62)- لكنها قليلة جدًا بالتأكيد.

ارتد شخص مسيحي كان اسمه قوروس (كايروس) بسبب نزوة ما، ثم تاب لاحقًا، فاعتقله عبّاس وحاكمه. ولرفضه الخضوع لإرادة الأخير، قُطع رأسه وأحرق جسده بالنار.[1]

نسخة راهب دير زقنين (كتبت سنة 775) أطول بكثير، لكنها مجزأة للغاية.[2] وتبدأ بلفت الانتباه إلى الخلفية البارزة لهذه "النبتة الجميلة." كان قوروس من حرّان من "أناس معروفين في المدينة،" وكان أبوه "كاهنًا عفيفًا مليئًا بكل الفضائل والنعم الإلهية." وكانت أمه تشبه "إيْليزابيث، أم المعمدان، في إعطاء الصدقات كل يوم، وفي إيمانها، وفي كل الفضائل التي تناسب المرأة." ورغم أنه في الأصل من "أرض الوثنية،" فقد كان "ضوءًا من شعلة جميلة" أضاء "الظلمات الكثيفة،" لأنه "سار في الطريق الذي عبّده لنا المسيح."

377 ننتقل بعد ذلك إلى سيناريو عسكري. فإلى جانب ورود كلمات مثل "نصر" و"معركة" و "قائد الفرسان"، ثمة التعليق التالي:

كان قوروس هذا رجلًا {...}، سريع الحركة، قوي الجسم، شجاعًا {في أفعاله}. وفي وقت وقوع معركة محمد وعباس وسليمان بن هشام {...كـ}ما ذكر أعلاه، صدف أن قوروس كان {في} تلك المعـ{ركـ}ـة.*

ليس من السهل تحديد ماهي المواجهة المقصودة بشكل مؤكد، لكن ذكر "سيدهم مروان" توضح قليلًا، أننا نتعامل مع أواخر أربعينات القرن الثامن، وكفاح العباسيين من أجل السلطة. من المرجح جدًّا أن قوروس شارك في قوة عسكرية، وإلا كانت الملاحظات عن قدراته البدنية، لا علاقة لها بصورة الشهيد. ولكونه في حران عاصمة الخليفة، فقد

(1) Michael the Syrian 11.XXVI, 476/527.

(2) الاقتباسات التالية مأخوذة من *Chron. Zuqnin*, 395 (upbringing), 396 (battle), 396-97 (trial), 398 (imprisonment and escape), 399 (passion). الأقواس المتموجة تشير إلى ثغرة، وأية حروف داخلها هي تخمين. Harrak, "The Fragmentary Account of the Martyrdom of Cyrus of Harran" أعاد بجهد بناء تفاصيل الرواية من هذه الوثيقة غير المفهومة غالبًا.

* [كثرة المقاطع المحصورة بين قوسين متموجين في هذا الاقتباس وما بعده لأثبات أن النص مجزأ كما ذكر المؤلف آنفًا، أي فيه طمس لبعض الكلمات والعبارات وهو يحاول إكمالها. وقد ترجمت الاقتباسات كما هي لإظهار جهده. المترجم]

كان أمام قوروس فرص كثيرة للالتحاق بجيش الخليفة. وبعد انقضاء "زمن طويل" ومجيء العباسيين للسلطة، وجد قوروس نفسه ضحية لـ "المفترين" ربما بسبب صِلاته السابقة بالأمويين:

> اتهموه بأمور كثيرة أمام حُميد [بن قحطب]ـة الذي كان أمـ[ير] الجز[يرة]. وعندما سمع الأمير هذه الأمور من أشخاص غادرين، أخذه إلى رجل سأله [قائلا]: "هل أنت مسيحي؟" فقال (قوروس): "نعم". فقال القاضي: "[كـ]ـيف [أمكن] لرجل مسيحي [ألا يدفع] الجـ[ـز]ية [كْزِيتا]؟"[1] فـ[أخبر]ه قوروس بالسبب دون مواربة، وكيف أنه [كان]مسجَّلًا دون موافقته. فقال القاضي: "لا يمكن أن تكون مسجّلًا لدفع الجزية [بعد]أن صرت مسلمًا (مْهَكّر لاك)."

لا يتوافق اعتراض قوروس بأنه لم يتحول إلى الإسلام، مع رواية ميخائيل، لكن، لأن نسخة مدون حوليات زقنين معاصرة للأحداث، فيجب أن تكون مفضلة.

378 تستمر المحاكمة مع القاضي وهو يحث قوروس على «الصلاة والاعتراف بأن لا إله إلا الله [لا شريك له وأن محمدًا عبد][2] الله ورسوله،» لأنه إذا لم يفعل ذلك، سيواجه عقابًا شديدًا. فأجاب القديس بحزم: «إذا [أمر]ت بكل تعذيـ[ـب] ضدي، فلن يكون بإمكـ[ـانـ]ـك تحويلي عن إيمانـ[ـي].» فغير القاضي أسلوبه، وعرض بدلًا عن ذلك الهدايا والمنزلة العالية، لكن قوروس ظل عنيدًا: «لو أعطيتني كـ[ـلـ]ـما [في العالم] وكـ[ـما] قلت لك سابقًا، أقول لك الآن،... لن أنكر إيماني، لأني إن دمرت روحي فلن تفيدني [الهدايا] شيـ[ـئًا].» وعند هذه النقطة بدأ القاضي بالسخرية منه قائلًا: "حسنًا إذن، وفقًا لحجتك، كل أولئك النا[س الذين كانوا] مسيحيين وصاروا مسلمين (مَشلْمانَ) قد دمروا أرواحـ[ـهم] [...] لأن الكثيـ[ـر منهم ارتدوا]، حتى كبار السن."

وهكذا جرت الأمور إلى أن سجن قوروس في النهاية. لكن، خلال تغيير الحكم من حميد بن قحطبة إلى العباس بن محمد سنة 759، تمكن قوروس من الهرب و "فرّ إلى حرّان."

(1) هذه الجملة مخمنة من المعنى العام وليس من النص المتضرر بشدة هنا؛ والمحتمل أن المفتري أوضح لحُميد أن المسلم لا يجب أن يكون اسمه مسجّلًا في سجل الجزية.

(2) ... [في الأصل، يشير المؤلف هنا إلى تعديل طفيف في قراءة النص السرياني للشهادة، لم أر ضرورة لترجمته. المترجم]

وقضى "حوالي أربع سنوات" مختبئًا و"في عزلة،" لكنه عزم حينها على طلب الشهادة، وشيئًا فشيئًا شق طريقه إلى حران. وقد توقف في أماكن عديدة، مثل الرُّها حيث رآه العديد من أصدقائه الذي حاولوا ثنيه عن التضحية التي يريد أن يقوم بها "نيابة عن إخوتي وأتباع ديني." غير أنه واصل طريقه و"وجهه مبتهج" و "مستعد للمعاناة" وأجاب: عندما ناشدني الكل حتى لا أدخل {حران}،" لأنه "{وفقًا} لي، لا قيمة لأي شيء ما عدا أن أكمل طريقي {... وأتحرر من} هذا الـ{عـ}ـالم حتى أكون مع المسيح." هنا تتوقف رواية مدون حوليات زقنين، وعلينا أن نقبل كلمة ميخائيل السرياني أن العباس حاكم قوروس، وحكم عليه بالموت وأن هذا حدث سنة 769.[1]

379

مصادر مشكوك في نسبتها

ميخائيل الساباني

توجد آلام ميخائيل باليونانية محفوظة كجزء من سيرة حياة القديس ثيودور الرُّهاوي، وبالجورجية التي هي نفسها ترجمة عن العربية. والنسخة اليونانية ليست سوى تعديل للنسخة العربية التي هي بوضوح النسخة الأصلية.[2] وهي تبدأ بتمهيد مقدم من باسيل الحمصي "كاهن دير القديس سابا."[3] يخبرنا كيف أنه في وليمة بشارة الملاك، ذهب هو والرهبان إلى مقام العذراء بالقرب من الدير. وفي رحلة العودة، قاموا بزيارة لصومعة ثاوذروس أبو قُرّة (ت. حوالي عشرينات القرن التاسع) القريبة. واستجابة لرغبة ضيوفه في التنوّر، فقد روى لهم حكاية استشهاد ميخائيل. وفي نهايتها، يواصل باسيل السرد بمديح لدير سابا وبعض أعضائه

(1) لدى مدون حوليات زقنين 1080 س/ 768- 769، وميخائيل السرياني 1081 س/ 769- 770. هذا الاختلاف، فضلًا عن عدم الاتفاق حول ما إذا كان قوروس قد ارتد أم لا، ربما يعني أن لدى مدوني الحوليات مصادر مختلفة، أو أن ميخائيل حرّف المصدر الأصلي نفسه أو لديه نسخة منه محرفة.

(2) Peeters, "Passion de S. Michel," 65-66 (النسخة الجورجية ترجمة من العربية)، 84 (العربية أصلية). يورد مناقشة مفصلة للعمل Griffith, "Michael the Martyr and Monk of Mar Saba"؛ مرفقة بها ترجمة Monica Blanchard التي أخذت منها كل الاقتباسات أدناه.

(3) لعل هذا باسيل الذي كان رئيس دير مار سابا أواخر القرن الثامن (Stephen the Sabaite, *Greek Life* XV, 610; *Arabic Life* II, 27).

البارزين.[1]

يصف كتاب الآلام نفسه كيف أنه "في أيام عبد الملك بن مروان أمير المؤمنين (أمير-مومني)، كان ثمة سلام وهدوء عظيمان." ومرة ذهب الخليفة "من بابل إلى القدس مع زوجته وابنه في حشد عظيم، مع نخبة الجيش في عربات مزينة، وعلى خيول ومهور وفيلة وجِمال أنيقة،" "باحثًا عن رجل مسيحي عارف بالشريعة" (الفقرة 2). خلال هذا الوقت نفسه، كان ميخائيل وهو راهب في دير سابا أصله من طبريا، يتجه إلى المدينة المقدسة لبيع بعض المصنوعات التي صنعها لتموين نفسه وسيده موسى، وهو طبري وزميل له في دير مار سابا. وفي مشهد يستدعي ذكريات قصة العهد القديم عن يوسف وزوجة الفرعون، رأى مخصي لزوجة الخليفة (سعيدة) ميخائيل رجلًا مثقفًا وأحضره لسيدته (الفقرة 3)، التي حاولت إغواء الراهب الشاب، مفتونة بمظاهر شبابه الجميلة، لكن دون جدوى (الفقرة 4). فأمرت 380 بجلده غضبًا من صدوده، وأرسلته إلى زوجها مع رسالة تتهمه فيها بإهانتها (الفقرة 5). لكن عبد الملك أدرك الحقيقة، وبعد استجوابه ميخائيل، عرف حكمة الراهب (الفقرتان 5- 6). وأُحضر يهودي عارف بالشريعة، وجرت مناظرة بينهما، فاز ميخائيل في الجولة الأولى منها، وعندها نعلم أن للمناظرة جمهورًا، لأن القصة تخبرنا أن "الساراكين امتلأوا بالعار والغضب والنقمة، بينما امتلأ الكتّاب والأطباء المسيحيون بالفرح" (الفقرتان 7- 8).

ثم صرف عبد الملك اليهوديَّ، متعهدًا بهزيمة ميخائيل بنفسه. فبدأ بالسؤال: "ألم يحوّل محمد الفرس (سبارسني) والعرب (عربني) إلى الإسلام وحطم أوثانهم تمامًا؟" لكن ميخائيل أوضح أنه اعتمد على الإغراءات وعلى السيف، بينما كان الرسول بولس "يأمر بالصوم والقداسة لا بالفسوق البغيض." وحسم النقاش بإيضاح أنه على حين انتشرت المسيحية في العالم كله، لم يحتفظ العرب إلا بجزيرتهم، لأن الكثير ممن في أراضيهم مسيحيون، ولا سيما الأكثر نباهة، مثل هؤلاء الأطباء والكتّاب في البلاط (الفقرة 9). فأخضع الخليفة ميخائيل لمحنتين: الوقوف في حوض ماء مغلي دون صندله، وشرب مقدار من السم. وعندما نجا من الاثنتين، كان المسيحيون مسرورين، لكن العرب صاحوا بالخليفة: "أنت تقوّي المسيحيين وتدمر الساراكين. إما أن تقتل الراهب أو سنُفتضح نحن الساراكين"

(1) Michael the Sabaite, *Passion*, §§1 (prologue), 14-15 (eulogy).

(الفقرة 10). فأُخذ ميخائيل ليُعدم عند بوابة المدينة أمام حشد كبير من المؤمنين المنتحبين. والرهبان الذين أخذوه ليدفنوه في دير مار سابا، ساعدتهم في مهمتهم "غيمة نار مثل عمود نور" أضاءت سماء الليل. (الفقرتان 11- 12). وصلى أخ اسمه ثيؤدوّر منعه عجزه من حضور الجنازة، لميخائيل، فشفي وذهب إلى المراسيم ممجدًا اسمه (الفقرة 13).

لعدد من الأسباب، ليس مرجّحًا أن هذا العمل يسبق أواخر القرن الثامن أو أوائل القرن التاسع، إذ عاشت الشخصيات التي قدمته وروته. فقد جعل عبد الملك يسير من بابل إلى القدس، وذكر أن محمدًا حوّل العرب والفرس إلى الإسلام، ولم تذكر أية شخصيات من حقبة عبد الملك إلى جانب الخليفة نفسه، وموسى وثيؤدوّر مجهولان، ولم يُعط أي تفصيل يشي بمعرفة بذلك الزمن. وحضور الأطباء والكتّاب المسيحيين الذي رأى فيه پيترز "لمسة من طابع محلي 381 وحتى من تاريخ صادق،" تتوافق أيضًا إن لم يكن بشكل أفضل، مع البلاط العباسي حيث كان الأطباء المسيحيون كثرًا ومحترمين إلى حد بعيد. والقول إن ميخائيل من طبريا وليس من مدينة مسيحية مشهورة، وظهوره في سينكسار مَلْكي يوحيان بأنه كان شخصية تاريخية، لكن سيكون تهورًا أن نعيد بناء حياته من نصنا.[1]

القصة مؤلفة بإتقان، لأنها توفر في مجال قصير، كلًّا من المتعة والتثقيف، فالأولى تأتي من مشهد الإغواء وامتحاني الابتلاء، والأخير يأتي بوساطة المناظرات والمعجزات والشهادة التي تظهر حقيقة المسيحية ومجدها. وتدل عدوانية الجدل على أن الحوار خيالي، إذ يؤكد ميخائيل في وجه عبد الملك أن "پولس أنقذ الأمم، لكن محمدًا أضل السارا كين،" وأن "محمدًا ليس رسولًا ولا نبيًّا، بل مخادع،" وأن عدوه أي الشيطان "صديق الخليفة" (الفقرتان 7- 8)، وهي كما يقول مترجمها "عمل حكائي من سير الشهداء"، وقد ألهمت أعمالًا أكثر إتقانًا أعقبتها مثل سيرتي حياة ثيؤدوّر الرُّهاوي ويوحنا الرُّهاوي، اللذين جُعلا يتناظران مع المأمون وهارون الرشيد على التوالي.[2]

(1) الإحالات إلى ميخائيل في السنكسارات أوردها Nasrallah, "Dialogue islamo-chrétien," 132-33؛ ودفاعه عن أصالة الآلام ليس مقنعًا.

(2) Peeters, "Passion de S. Michel," 81-91; Abel, "La portée apologétique de la 'Vie' de saint Théodore d'Edesse;" Nasrallah, "Dialogue islamo-chrétien," 133-34 (عن يوحنا الرُّهاوي).

عبد المسيح النجراني الغساني

كان ربيع بن قيس بن يزيد الغساني مسيحيًا عربيًا من نجران في الجزيرة العربية، التحق ببعض المسلمين من أهل منطقته في حملة غزو للأراضي البيزنطية. وبقي معهم ثلاث عشرة سنة "مكرّسًا نفسه للغزو كل سنة"، بل كان "يصلي معهم." بحلول الشتاء في سوريا، صدف له أن دخل إلى كنيسة في بعلبك، فرأى كاهنًا منهمكًا في قراء الإنجيل. وعندما تلا عليه رجل الدين مقطعًا من الكتاب المقدس بناء على طلبه، بكى ربيع "إذ تذكر ما كان، وما أصبح عليه الآن." وتاب من فوره، متخليًا عن كل ما يملك للفقراء، ورحل 382 إلى القدس. وهناك زار البطريرك الأبّا يوحنّا الذي أرسله ليكون راهبًا في دير مار سابا. وبعد خمس سنين هناك، انتقل إلى جبل سيناء حيث قضى "بضع سنوات في تقوى صارمة"، وخمس سنين وكيلًا (أقنوم) للدير. ثم ذهب إلى الرملة مأخوذًا بحافز لطلب الشهادة، وترك ملاحظة في مسجدها توضح موقفه والمكان الذي يوجد فيه. ولكن حين شرع بعض مسلمي المدينة بمطاردته "لم يروه لأن الله أعماهم عنه." وعاد ربيع إلى سيناء متقبلًا ما حدث بأنه حكم من الله، ثم صار رئيس دير واتخذ اسم عبد المسيح. وبعد حوالي سبع سنين، صدف أن كان عليه الذهاب إلى الرملة ثانية، نتيجة لمضايقة من شخص كان مسؤولًا عن الضرائب (صاحب الخراج) لأن "ضرائبهم كانت تذهب إلى فلسطين في ذلك الوقت."[1] وفي الطريق، تعرف عليه وندد به "شخص من رفاقه عندما كان ضمن جماعة الغزو قبل سنين." وقد أُحضر مرتين أمام حاكم (والي) الرملة ومنح فرصة أن ينقذ نفسه بأن يصير مسلمًا، لكنه أجاب بأن "الحياة من إلهي المسيح أكثر ضرورية من الحياة منكم،" وأدلى بملاحظات عدائية، وعندئذٍ أصدر الحاكم أمره بقطع راسه.

قصة عبد المسيح هذه موجودة في أربع مخطوطات عربية كلها من جبل سيناء، أقدم واحدة منها يرجع تاريخها بناء على دراسة الخط إلى القرن التاسع. والإشارتان الوحيدتان في النص عن تاريخ الاستشهاد هما ذكر الرملة التي بنيت للخليفة سليمان (ت. 717) وذكر بطريرك القدس يوحنا الذي يمكن أن يكون يوحنا الخامس (705- 735) أو يوحنا

(1) ʿAbd al-Masīḥ, *Passion*, 367/373؛ يقترح Griffith, "The Arabic Account of ʿAbd al-Masīḥ," 356-57 أن المؤلف ربما كان يكتب بعد مدة قصيرة من قيام أحمد بن طولون بالاستقلال بمصر سنة 877، إذ بعد ذلك، كانت ضرائب سيناء تذهب إلى مصر على الأرجح.

السادس (839- 843). وإن نحن ملنا إلى يوحنا الخامس، فإن علينا أن نفترض إما أصلًا يونانيًا ،[1] أو ثغرة من بضعة عقود بين الاستشهاد وتدوين قصته، لأن النصوص المسيحية العربية لم يُبدأ بتأليفها حتى نهاية القرن الثامن.[2] 383 غياب أي ذكر للاستشهاد في السنكسارات اليونانية يجعل الحل الأول غير مرجّح، والثاني ليس مستحيلًا، لكنه تكهني.[3] وإذا اخترنا يوحنا السادس، فنحن في زمن كان الكثير من المسيحيين فيه يكتبون بالعربية، والمرجح أن الاستشهاد والسماح لعبد المسيح بالإقامة في دير مار سابا وسيناء حدثا في ستينات القرن التاسع وروايته كتبت في سبعيناته.

مسلم من ديوسپوليس[4]

هذه القصة موجودة في نسختين مختلفتين بشكل طفيف في مخطوطتين: مخطوطة پاريس 1190 المؤرخة بسنة 1568، ومخطوطة الڤاتيكان 1130 من القرن السادس عشر أو السابع عشر. وهي تحكي كيف أن الخليفة في سوريا[5] أرسل ابن أخيه[6] ليدير أراضي معينة في

(1) هذا كان رأي Graf, *GCAL*, 1.517، الذي أورد دليلًا هو وجود بعض الكلمات اليونانية في النص (ولو أنها مصطلحات كنسية فحسب)، وحقيقة أن الرواية حفظت في مجموعة قصص يونانية تُرجمت إلى العربية (لكن حينها كان كل الكتابات العربية المسيحية تقريبًا أعمالًا مترجمة).

(2) أقدم نص عربي مسيحي مؤرخ هو رواية شهداء سيناء «ترجمت إلى العربية من اليونانية في شهر ربيع [كذا] سنة 155 من سني العرب» (772)؛ انظر Griffith, "The Arabic Account of 'Abd al-Masīḥ," 337-39.

(3) رغم ملاحظة أن ناسخ النسخة المتضمنة في مخطوطة BL Or. 5019 التي ترجع إلى القرن الحادي عشر، أضاف إلى العنوان: "(الذي طلب الشهادة في الرملة) خلال حكم الأمويين." ويحتمل أن هذا هو السبب في أن Hajjar, *Chrétiens uniates*, 100، يضع هذا الشهيد في عصر هشام رغم أنه لم يعط أي توضيح.

(4) هذه الرواية موجودة في مجموعة معجزات القديس جوْرجيوس، انظر عنها المدخل في الفصل الثالث أعلاه.

(5) يسمى «ميرمنيس» في مخطوطة پاريس 1190 و«أميرومنيس» في مخطوطة الڤاتيكان 1130. وكلتا الكلمتين تحاول إيصال اللقب «أمير المؤمنين» رغم أنهما تفترضان أنه اسم علم. (قارن *Miracles of S. George* no. 6 [Paris (1190], 88: *ho Mērmnēs ho basileus tou sarakēnōn*; and no. 6 [Vat. 1130], 81)، ومن هنا كان الادعاء بأن الحدث وقع في العصر الأموي، عندما كان الخليفة يقيم في سوريا.

(6) نفسه، no. 6 (Paris 1190), 64-66، ويسميه مالمث، ويقول إنه كان قد هرب من عمه الذي رغب في تعيينه قائد مئة (*hekatontarch*). ما عدا هذا الاستخدام الوحيد لكلمة "عم"، يشير بطل القصة والخليفة إلى بعضهما بـ "*anepsios* = ابن العم"؛ يمكن للمرء تجنب الخلط بأن يترجم الكلمة إلى "ابن عم" لكن ذكر أن خليفة سوريا أرسل "ابن عمه نفسه" يتضمن قرابة أكثر.

ديوسپوليس.[1] وهناك قام الساراكين بوقاحة، بربط جِماله في كنيسة القديس جوّرجيوس، متجاهلًا توسل الرهبان المحليين. لكن حالما جمعت الحيوانات في المبنى 384 سقط اثنا عشر منها ميتًا. فقام الساراكين مذهولًا بالمعجزة، بنقل الجثث فورًا، بوساطة خدمه. وإذ أن الاحتفال بالمناولة كان وشيكًا، فقد قرر أن يبقى ويشاهد الاحتفال. وعندما حان الوقت لرسامة القربان المقدس، كان الساراكين مرتعبًا من رؤية الكاهن يأخذ بيده طفلًا ذكرًا، ويشق حلقه، ويصب الدم في كأس القربان. وفي نهاية الطقس، تقدم الكاهن من الساراكين ليهديه قطعة مختارة من القربان، فسأله المشاهد عن معنى هذا الفعل البغيض، أي ذبحه طفلًا رضيعًا. وأدرك الكاهن أن الساراكين رأى رؤيا عن المسيح الرضيع، فأرشده إلى ما يعنيه ما رآه. وأدرك الساراكين عظمة الإيمان المسيحي، وطلب أن يعمد. كان الكاهن خائفًا من أن يستجيب له بسبب غطرسة العرب، فأرسله إلى بطريرك القدس الذي كان ممتنًا، وأوصى به أن يصير راهبًا في جبل سيناء.[2]

بعد ثلاث سنوات من حياة التنسك، عاد الساراكين إلى كاهن ديوسپوليس، وسأله ما الذي يجب عليه فعله حتى يرى المسيح. فاقترح عليه الكاهن أن يذهب ويقف أمام ابن عمه وينادي بالمسيح و "يلعن دين الساراكين ونبيهم الكذاب محمد." وهذا ما فعله، ورغم المناشدات والإغراءات التي عرضها عليه ابن عمه، والضرب الذي أشرفت عليه بطانة الخليفة، ظل متشبثًا بالمسيحية فرُجم حتى الموت. وخلال الأربعين ليلة التالية، ظهرت نجمة أضاءت البقعة التي يرقد فيها جسد الشهيد.[3] تنسب مخطوطة الڤاتيكان 1130 هذه "القصة التاريخية" إلى شخص يسمى گريگوّري ويسمى بوضوح في نسخة منقحة شديدة

(1) ديوسپوليس كتبت *Ampelos* تحريفًا لكلمة *Rempli* وهي صياغة يونانية للرملة؛ ويؤكد أن ديوسپوليس هي المقصودة، ذكر أن كنيسة القديس جوّرجيوّس كانت "في منطقة القدس." وتعني *Ampelos* "كرمة العنب" وقد ربطت *PG* 100, 1201A n. هذا بـ "الكرم في ثيبَيد"...، وتبع ذلك أيضًا Sahas, "Gregory Dekapolites and Islam," 50 and n. .15

(2) نجد في *Miracles of S. George* no. 6 (Paris 1190), 74-76 فقط، أن المسلم ذهب إلى القدس ؛ ففي المصدر نفسه، no. 6 (Vatican 1130), 75-77، نجده يواصل سيره مباشرة إلى سيناء.

(3) في النهاية، يشار إلى المسلم المستشهَد باسم يواكيم في المصدر نفسه no. 6 (Paris 1190), 86-88.، وپاكوميوس في المصدر نفسه no. 6 (Vatican 1130), 8

الصلة بها، گريگوري الديكاپوليسي.[1] وكان الأخير شخصية بارزة إلى حد ما في المعركة ضد تحطيم الأيقونات، ويعرف أنه مات في نوفمبر سنة 842، الأمر الذي يضع تأليف النص أوائل القرن التاسع.[2]

385 في مجموعة معجزات القديس جوّرجيوس هذه، هناك حكايتان أخريان لهما علاقة بمسلم في كنيسة ديوّسپوّليس، في واحدة؛ أسرفت مجموعة من الساراكين في شرب الخمر لدى مزار القديس، فرمى أحدهم رمحه على أيقونة الشهيد، فارتدّ الرمح ليطعنه في قلبه. وفي الوقت نفسه، سقط الآخرون كلهم ميتين. الحكاية الثانية تروي مجدداً كيف أن مجموعة من الساراكين دخلوا إلى كنيسة، وأشعل واحد منهم سهماً ورماه نحو صورة القديس، لكن السهم انحرف وعاد ليصيب يد الساراكين. عندها، نادى على الكاهن المحلي الذي أرشده وشفى يده بزيت من مصباح يتقد فوق صورة القديس.[3] وكان الساراكين مذهولاً وطلب أن يعمّد، وفي اليوم التالي استشهد بمناداته بالمسيح ولعنه دين محمد أمام حشد من الساراكين.[4] لا تتضمن هذه الحكايات تشابهات فيما بينها فقط، بل تحمل شبهاً بقصص أخرى.

بعض الساراكين المعربدين في كنيسة القديس ثيوّدوّر قرب دمشق، ماتوا جميعاً بعد وقت قصير من قيام أحدهم بإطلاق سهم على أيقونة للقديس، وعندما أعاد رَوح القرشي القيام بهذا العمل في الكنيسة نفسها، أصيب في يده بسهمه الذي ارتد عليه.[5] وفي وليمة القديس ثيوّدوّر ظهر القربان المقدس لرَوح هذا نفسه، بهيأة حَمَل، فقام الكاهن بعد ذلك

---

(1) نُشر التنقيح الذي هو نفسه تقريباً في Vatican 1130 *Acta sanctorum* وأعيد انتاجه في *Patrologia graeca* (انظر الفهرس أ أدناه من أجل المراجع)، الذي يقدمه في شكل عظة لگريگوري.

(2) المناقشة لـ Sahas, "Gregory Dekapolites and Islam".

(3) يبدو أن الدرس الذي أعطاه الكاهن للمسلم استلهمه مجمع نيكيا الثاني سنة 787، كما أوضح Festugière, *Collections grecques de miracles*, 271.

(4) *Miracles of S. George*, nos. 2 (lance) and 7 (arrow). الرقم 2 روي بشكل أكثر تفصيلاً في المدخل عن مجموعات المعجزات في الفصل الثالث أعلاه.

(5) Anastasius of Sinai, *Narrat.*, B2 (= Nau, XLIV); Anthony Rawḥ, *Passion*, §2. في واحدة من المعجزات التي حكاها أركولف عن ضريح القديس جوّرجيوس، أن رجلاً رمى رمحاً على الصورة الحجرية لجوّرجيوس في كنيسته، فالتصق الرمح ويد الرجل بالحجر (Adomnan, *De locis sanctis* 3.IV, 229-31).

بتقطيعه وتوزيع لحمه على الحضور، مثلما ظهر القربان المقدس لابن عم الأمير المذكور آنفًا، بهيأة المسيح الرضيع.[1] ومثل ابن عم الأمير أيضًا، قام رَوح وعبد المسيح النجراني بزيارة بطريرك القدس عندما رغبا في تكريس نفسيهما للمسيحية. وقضى كل من عبد المسيح وابن عم الأمير مدة في جبل سيناء، ثم ذهبا إلى ديوسپوليس/ الرملة. لكن على حين أن عبد المسيح والساراكين الذي ذكر آنفًا وشفيت يده بزيت مقدس، طلبا الشهادة في ديوسپوليس/ الرملة، توجه ابن عم الأمير وروح إلى دمشق، 386 غير أن الأخير انتقل إلى الرقة حيث سيستجوبه هارون الرشيد وهناك، مثل روّمانوس الشهيد الجديد، صُلب على شاطئ نهر الفرات. العلاقة الدقيقة بين هذه الحكايات مستحيل تحديدها، لكن واضح أنه في وقت تأليفها في أوائل القرن التاسع، كان ثمة خزين من الموضوعات والأفكار الحكائية بإمكان كاتب سيرة الشهداء أن يستمد منها عندما يجمع قصصًا كهذه.

---

(1) Anthony Rawḥ, *Passion*, §2.

الفصل العاشر
الحوليات والتواريخ

تدوين التاريخ البيزنطي للقرن الرابع إلى القرن السادس يجري تقويمه عادة، تحت ثلاثة عناوين.[1] الأول هو تاريخ دنيوي مستلهم للماضي* ينظر إلى الوراء ليستلهم هيرُودوتوس وثيوسيديدس، ويعالج الحرب والسياسة، ويستند على نحو مثالي، إلى خبرة المؤلف الخاصة في الميدان أو المنصب. وكان المتوقع تفسير أسباب الأحداث والأفعال، وتوفير تعليق شخصي واستطرادات متعمقة، وصياغة كل هذا بلغة تفخيمية مناسبة. وكان مداه الزمني الماضي القريب وموضوعه ما حققته الإمبراطورية، الأمر الذي يضعه في تضاد ملحوظ مع النوع الثاني وهو حوليات العالم التي غطت تاريخ البشر كلهم، واهتمت بأعمال العديد من الشعوب. وقد تطورت من الاهتمام بمزامنة السجلات التاريخية المحلية وتأسيس ترتيب أحداث متصل ببعضه للأمم، وعلى وجه الخصوص، إظهار أسبقية موسى على أفلاطون، ومعرفة الكتاب المقدس على الفلسفة اليونانية. أول سجل حوليات مسيحي أصلي للعالم من تأليف يوسيبيوس أسقف قيسارية (ت. 339)، وكان إنجازه الكبير ربط مواد تاريخية متنوعة كثيرة وفقًا لمقياس زمني واحد، هو سنة إبراهيم. وحقق هذا بوساطة جداول

* [ترجمة لمصطلح classicising الذي يستعمل عادة في مجال الفنون ويصف أي عمل فني أو أدبي يعيد إنتاج خصائص الفن اليوناني- الروماني أو يستلهم معاييره الفنية والجمالية. والمؤلف يستخدمه هنا بشكل يشمل التاريخ، وقد حاولت تعريب المصطلح لكن الكلمة الناتجة كانت غاية في الغرابة، لذلك استعضت عنها بعبارة "مستلهم للماضي/ يستلهم الماضي" على أن تكون دلالته الأصلية هذه مفهومة لدى القارئ. المترجم]

(1) التواريخ والحوليات غير الإسلامية الوحيدة لهذه الحقبة مسيحية، ومع ذلك، من أجل بعض التلميحات إلى نشاط تاريخي يهودي انظر المدخل «نصوص يهودية» في هذا الفصل.

متزامنة نَظَّمت على شكل أعمدة متوازية، الممالكَ وحكّامها، والشعوبَ وبطاركتها، ودوّن تاريخ أحداث مختارة مقدسة ودنيوية ملحقة بالسنة 388 ذات الصلة.[1] وقد أكمل القلة صيغة يوسيبيوس، لكن مدوني الحوليات اللاحقين قاموا باستخدام مكثف لمواده وترتيبه للأحداث ومنظوره العالمي، في تأليف رواياتهم للتاريخ الإنساني. يوسيبيوس أيضًا هو من دشن النوع الثالث وهو التاريخ الكنسي؛ الموضوع الذي كانت من ضمنه صراعات الأمة المسيحية ضد الاضطهادات والهرطقات. وقد مال [هذا النوع من التاريخ] إلى تجنب الآراء والأخبار الشخصية لصالح تقديم تاريخ يستلهم الماضي والاعتماد على الوثائق نتيجةً لحرصه على دقة الرواية.[2]

لم يكن هذا التصنيف طبعًا، ميالًا أبدًا إلى تبني مسيحيي ذلك الزمن كل صيغ كتابة التاريخ المختلفة، لكن بخصوص حقبتنا، صار هذا التصنيف زائدًا عن الحاجة. فقد تلاشى نوعا التاريخ الكنسي والدنيوي باليونانية بعد إيڤاگريوس (كتب حوالي تسعينات القرن السادس) وثيۆفيلاكت (كتب حوالي سنة 630) على التوالي.[3] واستمرت كتابة التواريخ الدنيوية بلغات أخرى، لكن رغم أنها تعاملت مع موضوعات السياسة والحرب التقليدية، ظل منظورها مسيحيًا.[4] كانت التواريخ الكنسية أيضًا ما تزال تُؤلّف ولا سيما بالسريانية،

(1) ليوسيبيوس أسلاف عديدون، ولا سيما جوليانوس أفريكانوس، لكن أصالة يوسيبيوس تبدو واضحة (أثبتها Croke, "The Origins of the Christian World Chronicle"). الجداول المتزامنة المسماة "قوانين السجلات الزمنية" هي الجزء الثاني من عمل يوسيبيوس فقط؛ الجزء الأول يتكون من المادة الخام للقوانين: قوائم ملوك ووجهاء وذوي مناصب لشعوب ودول مختلفة.

(2) عن تدوين التاريخ لهذه الحقبة انظر Chesnut, *The First Christian Histories*, and Hadrill, *Christian Antioch*, 52-66 (on ecclesiastical history); Croke and Emmett, "Historiography in Late Antiquity;" Croke, "Byzantine Chronicle Writing: 1. The Early Development;" Winkelmann, "Kirchensgeschichtwerke;" Whitby, "Greek Historical Writing after Procopius;" and more generally, Momigliano, "Tradition and the Classical Historian" and "Pagan and Christian Historiography".

(3) عاد التاريخ الدنيوي مع عمل ليۆن الشماس (مغطيًا الحقبة 959- 976) وأُكمل بعد ذلك فعليًا حتى لۆنيكوس الخلقيدوني (1298- 1463) وميكائيل كريتۆبۆلوس (1451- 1467)، لكن ثمة اختلافات واضحة بين هذين التأليفين اللاحقين والتاريخ المستلهم للماضي الأقدم (انظر Scott, "The Classical Tradition in Byzantine Historiography").

(4) قارن سيْبيۆس وگيفۆند (من أجل المناقشة انظر المدخل عن «نصوص أرمينية» في هذا الفصل).

لكن مؤلفًا واحدًا فقط تابع مبدأ يوسيبيوس في الاعتماد على الأدلة الوثائقية.[1] ولأن حوليات العالم كان عليها أن تتحمل الكثير من المسؤولية في توصيل الماضي إلى أجيال المستقبل، 389 فقد كان عليها أيضًا، تجاوز شكلها الأصلي. ولذلك كان هناك قدر كبير من التنوع حتى في مراحلها المبكرة: من حوليات پاسكال وهي مخطط سريع لترتيب أحداث العالم وسجل للأحداث، إلى تفسير أكثر تفصيلًا للماضي أنتجه يوّانيس مالالاس. لكنها صارت أكثر تنوّعًا في القرون التالية. فهناك السجل الموجز لحوليات سنة 819 و846، والسجل السردي لمدون حوليات زُقنين وثيوّفانيس، والحوليات الكونية لديوّنيسيوس التلّمَحري والحوليات التعليمية لجوّرج الراهب والحوليات الكنسية للنساطرة[2] وغيرها كثير.

في الواقع، جعل كل هذه الأعمال المختلفة جدًّا تحت عنوان الحوليات أمرٌ مشكوك فيه.[3] فتلك المسماة بهذا الاسم عادة، تبدي فعلًا ملامح مشتركة معينة: فكلها يبدأ من نقطة ما في الماضي البعيد غالبًا ما تكون بدء الخليقة، وتُرتّب مادتها في نظام زمني، وتحاول تأريخ الأحداث الكبرى على الأقل، وتسجل كلًّا من الشؤون الدنيوية والكنسية، وتتعامل مع تاريخ الأمم الأخرى إلى جانب التاريخ المسيحي. ورغم ذلك، هي مختلفة جدًّا في اللغة والشكل والمنظور، وعلى المرء أن يقوّم كل مثال وفقًا لمزاياه الخاصة.

ورغم أن المؤلفين المجموعين في هذا الفصل قد يختلفون جوهريًّا في الأسلوب والمنهج، إلا أنهم يتّحدون في أمرٍ واحد، هو قبولهم حكم المسلمين بصفته أمرًا راسخًا طويل المدى، ومن ثَمّ، فهو يتطلب نوعًا من التفسير أو التبرير. تقدم التواريخ الأقدم مثل تاريخي سِبّيوّس ويوحنا بن الفنكي، رؤية لظهور العرب بالفعل، لكن ليس لديها تصور لبقاء دولة المسلمين. من جهة أخرى، تميز الأعمال الموصوفة هنا نفسها بأنها تتجنب بشكل متعمد إيراد مدخل عن محمد ونشأة الإسلام، و/ أو أن لها هدفًا أن تتعامل مع هيمنة الإسلام.

(1) أي ديوّنيسيوس التّلّمَحْري (انظر المدخل عنه والمقدمة لـ «نصوص سريانية» في هذا الفصل).

(2) انظر المقدمة لـ «نصوص سريانية» في هذا الفصل لأجل توضيح مصطلح «حوليات كنسية.»

(3) للمناقشة انظر Beck, "Zur byzantinischen Mönchschronik;" Ljubarskij, "Neue Tendenzen in der Erforschung der byzantinischen Historiographie;" Afinogenov, "Some Observations on Genres of Byzantine Historiography" (contrasting George the Monk and Zonaras); Ljubarskij, "New Trends in the Study of Byzantine Historiography," esp. 133-34 ("التدوينات الزمنية اختفت، لكن الحوليات بقيت وبدأت بالتطور نحو التواريخ").

نصوص سريانية[1]

390 كان التاريخ الدنيوي المستلهم للماضي موصومًا للغاية بماضيه الوثني، وأكثر تركيزًا على الإنسان من أن يكسب الأفضلية في بيئة المسيحية السريانية،[2] لكن الحوليات تمتعت بشعبية كبيرة. قام باتباع نظام يوسيبيوس بالسريانية على نحو وثيق جدًا: شمعون البرقاوي أيام كسرى الثاني،[3] ويعقوب الرهاوي الذي أوصله إلى سنة 692، ومريده يوحنا الليتاربي الذي أكمل حتى سنة 726،[4] وبعد ذلك بكثير تبعه المطران النسطوري إلياس النصيبيني

---

(1) قام بمسح النصوص التاريخية السريانية Duval, La littérature syriaque, 187-224; Chabot, "La littérature historique des Syriens;" Czeglédy, "Monographs on Syriac and Muhammadan Sources of Kmosko," 41-50, 53-63; Segal, "Syriac Chronicles;" *Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, 4-7; Fiey, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, 12-16; Brock, "Syriac Historical Writing;" Spuler, "La 'Sira' et les conquêtes des arabes d'après les sources syriaques;" Witakowski, *Pseudo-Dionysius*, 76-89; Healey, "Syriac Sources and the Umayyad Period;" Fiey, "The Umayyads in Syriac Sources;" Conrad, "Syriac Perspectives;" برصوم، اللؤلؤ المنثور، 126- 137؛ حبّي، "التواريخ السريانية".

(2) الأقرب إليها حوليات جوشوا [إيشو] العامودي المنحولة التي تروي أحداثًا في سوريا من 495 إلى 507، ولا سيما الحرب البيزنطية الفارسية بين أنستاسيوس الأول وكافاد [قباذ]. ويكشف وصفه للناس والأماكن والأحوال عن معرفة مباشرة، وهو يهتم فعلًا بالأسباب ويعرض آراءه الخاصة عن عدد من القضايا المختلفة. لكن هدفه الذي يرشده ربما كان غير مستساغ لمؤرخ يستلهم الماضي، أي « كي أترك كتابةً، تذكارات التأديبات التي نزلت في أزماننا بسبب خطايانا، ذلك لأنه عندما يرى (كل محبي التعلم) ما أصابنا، فربما يأخذون حذرهم من خطايانا ويستثنون من عقوباتنا.» (اقتبسها Riad, *Studies in the Syriac Preface*, 79).

(3) يقول كل من إلياس النصيبيني (*Chronicle*, 2.99) وعبديشوع النصيبيني (Assemani, *BO* 3.1, 168) إن شمعون شرح حوليات يوسيبيوس. يسميه إلياس كرمقايا (من بيث كرماي)، ويذكر عبديشوع كرمقايا إضافة إلى كركايا (Assemani, *BO* 3.1, 230) ويحتمل أن على المرء افتراض أن المقصود هو الشخص نفسه (كذا Baumstark, *GSL*, 135-36; Wright, *Short History of Syriac Literature*, 132).

(4) Michael the Syrian 11.XX, 461/500 (ملاحظة هامشية): "أنهى يوحنا العامودي الليتاربي هذا الكتاب الذي ألفه عن الأزمنة" (تأتي بعد ملاحظة عن اتحاد الكنيستين السريانية والأرمينية سنة 1037 س). ويصنف ديونيسيوس التلمحري يوحنا مع أولئك "الذي يرسمون مخططًا لتعاقب السنين" (ورد في المصدر نفسه XX,.10 378/358)، لكن المصدر نفسه، 11.XVII, 450/482-83، يقول: بعده (يعقوب الرهاوي)، لم نجد أحدًا شغل نفسه بهذه الأفكار وحسابات السنين التي تظهر تعاقب الأزمنة بوضوح." وعليه، فيحتمل أن يوحنا ألف سجلًا زمنيًا قصيرًا يشبه عمل يوسيبيوس، لكن ليس بالصيغة نفسها.

391 (ت. 1049).[1] لكن الأكثر شيوعًا، كان اقتباس عمل يوسيبيوس وتعديله من أجل تأليف الحوليات الذي كان في مراحله المبكرة، يتبع صيغة سنوية. كانت الملاحظات عن الكنيسة والشؤون المدنية توضع معًا موجزةً بشكل نموذجي، تحت كل سنة بداية من نقطة استهلالية مناسبة معينة مثل بداية الخليقة أو إبراهيم أو التجسد أو كونستانتين العظيم. هذه الطريقة في العرض، ابتداءً بحوليات الرُّها المتنوعة التي لها أساسًا، جذور في أرشيفات حفظت لدى بلاط الملوك الأبگاريديين في تلك المدينة (132- 244)[2] ظلت سائدةً حتى منتصف القرن التاسع على الأقل. لكن مع حلول أواخر القرن الثامن، كان ثمة حركة تدريجية نحو أسلوب جديد وطريقة سردية أكثر. ففي حوليات زُقنين، الملاحظات حول القرن الثامن جوهرية تمامًا، وتستمر لبضعة صفحات في بعض الأحيان؛ فهي ما تزال مؤطرة داخل إطار سنوي، لكن بشكل تقريبي فقط. ومع عمل ديونيسيوس التلمحري، كُسرت القيود السنوية وولد نوع جديد من حوليات العالم.[3] نظام السجل ما يزال يعدّ نقطة بداية، لكنه لم يعدْ يستثني الاستطرادات العَرَضية، أو التقسيمات الإضافية للمادة، مثل التقسيم إلى كتب أو فصول، وثمة أيضًا فصل حسب طبيعة الموضوع بين تاريخ مقدس وتاريخ دنيوي.

لم يكن التاريخ الكنسي محددًا بهذه الدرجة كنوع أدبي في السريانية كما هو حاله في اليونانية. فبين اليعاقبة، كان عمل يوحنا الإفسوسي (كتب في ثمانينات القرن السادس) محدودًا في استعماله للوثائق ومنشغلًا بشدة بالشؤون الدنيوية؛[4] ويبدو عمل دانيال بن

---

(1) انظر المدخل عنه في هذا الفصل. ولإظهار أن مدوني الحوليات السريان استخدموا يوسيبيوس انظر Keseling, "Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung".

(2) اعتماد حوليات الرُّها التي ترجع إلى منتصف القرن السادس، وأعمال لاحقة على مادة وثائقية أقدم من الرُّها، يبّنه Witakowski, "Chronicles of Edessa".

(3) Witakowski, *Pseudo-Dionysius*, 83، يميز بين الحوليات القصيرة والحوليات المطورة؛ ويفضّل Conrad, "Syriac Perspectives," 9-10 أن يسمي الأخيرة "التاريخ الكوني".

(4) كذا van Ginkel, *John of Ephesus*, esp. 77-79, 83-85، رغم أن هذا الحكم قد يكون مختلفًا لو كان لدينا الجزءان الأولان من تاريخه الكنسي؛ اللذان نشرا بوصفهما عملًا كاملًا، وكان الجزء الثالث قد أضيف فقط، ردًا على اضطهادات المونوفيزيتيين في سبعينات القرن السادس، التي أصابت يوحنا مباشرة.

موسى (كتب حوالي خمسينات القرن الثامن) معتمدًا على المرويات أكثر من الوثائق.[1] لحاول ديونيسيوس التلمحري أن يطور 392 النوع بفصل التاريخ المدني عن الكنسي، مانحًا الأخير مكانة أولية، لكن الصعوبات في هذا ظهرت في الاستعمال المتفاوت للجزأين الذي قام به الكتّاب اللاحقون.[2] اقترح النساطرة الحل المتمثل فيما قد يسميه المرء الحوليات الكنسية. وقد يكون لهذا مادة مرتبة وفقًا لتعاقب الجثالقة* أو كمداخل عن مختلف الرجال المقدسين، لكن كانت هناك محاولة واضحة للحفاظ على نظام تسجيل زمني، وكان مقدار كبير من الانتباه مكرسًا للشؤون الدنيوية.[3] وللأسف، أعاقت ندرة النصوص الموسعة التقييم المفصل، وقد عُرفت أغلبية المؤلفين بالإشارات الموجزة فحسب: آلاهازيكا وميخا ودانيال بن مريم وإلياس المروزي من القرن السابع؛[4] وشمعون بن طبّاحا الكشكري ومار أوجين

---

(1) أو كذلك أخبرنا ديونيسيوس التلمحري، وأورده ميخائيل السرياني 10.XX, 378/358. وقيل إن قوروس الباتني أيضًا كتب تاريخًا كنسيًا بالسريانية، لكننا لا نعلم عنه شيئًا، ما عدا أنه كان في أربعة عشر كتابًا وتوقف عند سنة 582 (نفسه، XX, 377/356-57.10).

(2) انظر المدخل عن «ديونيسيوس التلمحري» في هذا الفصل.

* [جمع جاثليق، وهو أعلى منصب كنسي في الكنائس الأرثودوكسية المشرقية. المترجم]

(3) ذكر هذا صراحة في عنوان حوليات خوزستان وهو مأخوذ بوضوح من دراسة موجزة لحوليات إسْعَرْد. لاحظ أيضًا أن إلياس النصيبيني، الحوليات، 1. 128- 141، يقتبس من التاريخ الكنسي لإيشوعدناح البصري عن موت كسرى الثاني ومجيء شيروي [شيرويه] بعده (7 هـ)، وعن عمر في القدس (17 هـ)، وموت هيرا كلونَاس ومجيء كونستانتين بعده (20 هـ) واستعدادات معاوية لمعركة بحرية مع البيزنطيين (34 هـ)، والحرب الأهلية العربية الأولى (36 هـ)، وغزوة كونستانس ضد السلاف ومقتل أخيه (39 هـ).

(4) اقتبس إلياس النصيبيني من آلاهازيكا أربع مرات، ومن ميخا ثلاث مرات (الحوليات، 1. 123- 125) للسنين 906- 917 س/ 594- 605. ثمة شخص يدعى آلاهازيكا يظهر مراسلًا لإيشوعيهب الثالث (Ep. 36B, 60-62) وذُكر شخص يدعى ميخا من بيْث گرماي أنه معاصر لإيشوعيهب الثالث (عمرو وصليبا، كتاب المجدل، 56). إن قبل المرء بهذا التطابق، فإن هذين المؤرخين عاشا إذن أوائل القرن السابع. وعن دانيال الذي ذكر خمس مرات في حوليات إسْعَرْد، انظر Assemani, *BO* 3.1, 231; Degen, "Daniel bar Maryam, ein nestorianischer Kirchenhistoriker" and "Die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam". وإن كان إلياس المروزي مؤلف حوليات خوزستان، فعمله إذن باق. (انظر المدخل عن ذلك في الفصل الخامس أعلاه). بر سهدا الذي من كاركا دْ- بيْث سلوخ، عالج تاريخه الكنسي اضطهاد اليهود للمسيحيين الحميريين في القرن السادس (Scher, "Manuscrits syriaques et arabes conservés à Diarbékir," 400 [no. 96]) واقتبسه إلياس النصيبيني (الحوليات، 1. 116) عن سنة 795 س، وضعه Assemani (*BO* 3.1, 229) دون توضيح في زمن الجاثليق پثيون (731- 740). وربما الأصح أن تعرف بر سهدا المذكور في بيان ملحق بنسخة

و جوّرجيوس الششتري وثيوّدوّر بر كوّني من 393 القرن الثامن؛[1] وشخص يدعى پثيوّن وإيشوّعدناح البصري، وكلاهما يُحتمل أنه كتب في النصف الأول من القرن التاسع.[2]

سجلات زمنية قصيرة[3]

هناك عدد من السجلات الزمنية القصيرة كما أسميها، بالسريانية واليونانية. بعضها مثل المثالين الأولين أدناه، مجرد قائمة بحكام السلالة المسيطرة حاليًا، والأخرى مثل تلك الخاصة بسنة 775 بالسريانية، وتلك الخاصة بسنة 818 باليونانية، وتشتمل على قوائم بالسلطات الدينية وكذلك الدنيوية، في الماضي كما في الحاضر، حتى أنها تحتوي على القليل من الأحداث. وليس ثمة دراسة عنها لكن المرء يفترض أنها مادة خام لحوليات مناسبة، مماثلة كثيرًا للجزء الأول من عمل التدوينات التاريخية ليوسيبيوس وإلياس النصيبيني. وقد يكون القصد من

من الإنجيل بأنه معلم في مدرسة نصيبين في السنة الخامسة والعشرين لكسرى/615 (Wright, *Catalogue,* 1.53 [no. 77]).

(1) Assemani, *BO* 3.1, 215 (شمعون: ماري، كتاب الجدل، 68/ 60، يقول إنه كان خازنًا للخليفة المنصور) Thomas of Marga, *Governors* XII-III, 216- 217 (أوجين: تاريخه ليس مسجلًا هنا، لكن اقتبسه 80-85; XVI, 88-89)، 228- 229 (جوّرج)، 198 (ثيوّدوّر: يذكر كتابه *Scholia* IX.22, 2.219 تاريخ إكمال هو 1103 س/ 792، رغم أنه ليس في كل المخطوطات).

(2) پثيوّن ذكره إلياس النصيبيني مرتين في حولياته، 1. 178- 179 (148 هـ/ 765، 151 هـ/ 768). اختلط Conrad, "Syriac Perspectives," 19 n. 49 على ثلاثة أشخاص بالاسم نفسه: مدير مدرسة باشوش (مخاطَب طيموثاوس الأول، *Letters,* no. 43)، وشخص أصغر سنًّا من الأخير يقيم في عيلام (مخاطب نفسه، رقم 10) وپثيوّن المترجم (ابن النديم، الفهرست، [نشرة فلوگل] 24، 244 [ذكره ابن النديم باسم (فثيون). المترجم]، وذكره ابن أبي أصيبعة، عيون، 1. 123- 141، وفي زمن متأخر حتى زمن المتوكل [847- 861]). كون الاثنين الأولين يجب أن يميّزا عن بعضهما أكده Braun, "Briefe des Katholikos Timotheos I," 2؛ يبدو أن Baudoux, "A propos de la lettre du patriarche Timothée au prêtre et docteur Péthion" لم يكن مطلعًا على مقالة براون. انظر الفصل الخامس أعلاه عن إيشوّعدناح البصري الذي ذكره إلياس النصيبيني سبع عشرة مرة.

(3) في ترجمة هذه الحوليات القصيرة، كتبت الأسماء العربية كما تظهر بالسرياني. نحن لا نعرف حقًّا كيف كان يلفظ اسم النبي محرّكًا في هذه النصوص المبكرة. لذلك، قمت بكتابة الحروف الصامتة وحدها. ربما كان ذا صلة بهذا أيضًا، الحوليات القصيرة للكوارث التي وقعت من سنة 712 حتى سنة 716 (ed. and tr. by Nau, "Un colloque," 253-56/264-67, and tr. in Palmer, *West-Syrian Chronicles,* 45-47). هذه المادة شائعة في الحوليات المسيحية من كل الأنواع، وتقرأ وتستخدم بصفتها علامات على رضا/ غضب الرب، لكن تركيز النص بشكل حصري تقريبًا على هذه المادة أمر غير اعتيادي.

الأمثلة الأكثر طولًا بدلًا من ذلك/ أيضًا، أن تكون إرشادات قريبة، لحساب أين كان المرء على طريق الخلاص، أو مخططات مختصرة لتاريخ إنساني. والمثال التالي و 394 سجلات زمنية أخرى تُظهر أن قوائم كهذه كان يتم تحديثها دوريًا، رغم أنها بشكلها هذا فقط، وكانت ما تزال ذات أهمية أو صلة بجامعها أو مجتمعه.[1]

سنة 705 بعد الميلاد: يقدم تقريرَ معلومات عن ممالك العرب، وكم ملكًا كان منهم، وكم من المقاطعات حاز كل منهم بعد سلفه قبل أن يموت.

استولى محمط* على الأرض سنة 932 للإسكندر بن فيليپ المقدوني (620/ 621)؛ ثم حكم سبع سنين.

ثم حكم بعده أبو بكر سنتين.

وحكم بعده عُمور اثنتي عشرة سنة

ثم حكم بعده عوثمن لاثنتي عشرة سنة، ثم كانوا بلا زعيم خلال حرب صيفي (صفين) خمس سنين ونصفًا.

بعد ذلك حكم معويا عشرين سنة.

وبعده حكم إيزيد بن معويا ثلاث سنين ونصفًا.

{في الهامش: وبعد إيزيد، ظلوا بلا زعيم سنة واحدة}

وبعده حكم عبدوملك إحدى وعشرين سنة.

وبعده ابنه وليد استلم السلطة في 1017 س، بداية تشرين الأول (أكتوبر 705).[2]

قائمة الحكام العرب هذه موجودة في مخطوطة تعود لأواخر القرن التاسع ذات محتويات

(1) كذا *Short Chron. 818*، المقتبسة أدناه، تتوقف عن تسجيل بطاركة الإسكندرية والقدس وأنطاكيا بعد أوائل القرن السابع، ويحذف يعقوب الرُّهاوي أسماء البطاركة الخلقيدونيين في القسطنطينية والإسكندرية والقدس وأنطاكيا بعد أواخر القرن السادس (ما عدا كايروس في الإسكندرية، 631- 642). بالطبع، توفر المعلومات يمكن أن يكون عاملًا مؤثرًا أيضًا.

*[كتبتُ الأسماء العربية كما تظهر بالسريانية نصًا لتوضيح فكرة المؤلف التي ذكرها في الملاحظة رقم 23 أعلاه، وهنا الاسم كتب بالحروف الصامتة فقط، (دون حركات). المترجم]

(2) *Short Chron. 705*, 11.

متنوعة تقع بين «جمل متنوعة من أمثال سليمان» و «مقتطفات من خطاب إسحاق الأنطاكي عن الصلاة.»[1] لهذا، أصلها ليس معروفًا، والمفروض أنها ليست كاملة إذ لا تظهر فيها الإحصاءات الموعود بها بشأن الأراضي التي احتلها المسلمون. وبدلًا من السنين العشر التي منحت لكل منهما في المصادر الإسلامية، أعطي محمد سبع سنين حكم، وأعطي عمر ربما لتعويض النقص، اثنتي عشرة سنة.[2] وتم تحديد تاريخ استلام المنصب للوليد وحده، مما يوحي بأن القائمة تنتهي به، وأن هذا الحدث كان حديث العهد. ومن ثمّ، فإن أكتوبر سنة 705 أو بعده بمدة قصيرة، هو الزمن الأكثر احتمالًا للتأليف.

سنة 724 بعد الميلاد: ملاحظة عن حياة (محمط) رسول (ر...ا)[3] الله، بعد أن دخل مدينته، وقبل ثلاثة أشهر من دخوله إليها، من سنته الأولى، وكم عاش كل ملك ظهر بعده على المسلمين إذ تسلموا السلطة؛ ولكم من الوقت كانت الفتنة (پتنا)[4] بينهم.

ثلاثة أشهر قبل مجيء محمد. *

وعاش محمد عشر سنين [أكثر].

وأبو بكر بر أبو حقافة: سنتين وستة أشهر.

وعومر بر كتّاب: عشر سنين وثلاثة أشهر.

وعوثمن بر عافن: اثنتي عشرة سنة.

والنزاع بعد عوثمن: خمس سنين وأربعة أشهر.

ومَعْويا بر سيفن: تسع عشرة سنة وشهرين.

وإيزيد بر معويا: ثلاث سنين وثمانية أشهر.

(1) Wright, *Catalogue*, 2.992-93 (no. 861); see also Palmer, *West-Syrian Chronicles*, 43-44.

(2) نسب يعقوب الرُّهاوي، *Chronicle*, 326 و *Chron. Zuqnin*, 150 سبع سنين لمحمد؛ ولعمر اثنتا عشرة سنة في *Chron. Zuqnin*, 150 و*Syriac CS, s.a.* 644.

(3) حاولت يد لاحقة أن تمحو هذه الكلمة والمقصود منها بوضوح الكلمة العربية رسول. [رسولا بالسريانية. المترجم]

(4) تقابل هذه الكلمة الكلمة العربية (فتنة) التي تشير إلى النزاع الأهلي.

*[الاسم مكتوب بالحروف الصامتة فقط (دون حركات). المترجم]

والفتنة بعد إيزيد: تسعة أشهر.

ومرون بر حكم: تسعة أشهر.

وعبدلملك بر مرون: إحدى وعشرين سنة وشهراً واحدًا.

396 وليد بر عبدلملك: تسع سنين وثمانية أشهر.

وسوليمن بر عبدلملك: سنتين وتسعة أشهر.

وعومر بر عبدلعزيز: سنتين وخمسة أشهر.

وإيزيد بر عبدلملك: أربع سنين وشهراً واحدًا ويومين.

مجموع هذه السنين كلها مئة وأربع سنين وخمسة أشهر ويومان.[1]

تظهر هذه القائمة على الورقة الأخيرة من مخطوطة تعود للقرن الثامن، بعد حوليات القس توما التي وُصفت في الفصل الرابع آنفًا. «الثلاثة أشهر قبل محمد» ربما تشير إلى الفترة بين بداية التقويم الإسلامي يوم 16 يوليو سنة 622، ويوم وصول محمد إلى المدينة يوم 24 سبتمبر سنة 622.[2] ويبدو أن التقويم الإسلامي القمري المستخدم لمئة وأربع سنين شمسية بعد وصول محمد إلى المدينة، سيأخذنا إلى فبراير سنة 727، حين مات يزيد الثاني في يناير سنة 724/ 105 هـ[3] يفترض المرء أن القائمة قد كتبت عند موت يزيد أو بعده بقليل. واستخدام التقويم القمري، ومحاولة الضبط بشأن الأسماء ومدد الحكم، واستعمال الكلمتين العربيتين (رسول) و (فتنة) اللتين وردتا أعلاه، كلها تُرجمت من أصل عربي. لذا، ربما كان ثمة صلة بين هذه الحوليات القصيرة وقوائم الخلفاء والحكّام والقضاة والأمناء والعلماء وغيرهم ذات الأصل المأخوذ من حوليات إسلامية.[4]

(1) *Short Chron. 724*, 40.

(2) انظر الطبري، 1. 1255- 1256، حيث يوضح أنه وإن كانت هجرة محمد إلى المدينة هي نقطة البداية للتاريخ الإسلامي («فإنه [تاريخ المسلمين] لا يبدأ من تاريخ الهجرة نفسها»)، إذ تعني حقيقة أنه قام بها في الشهر الثالث من السنة، أن «السنة 1» تبدأ قبل شهرين ونصف (نص كلام الطبري: «فإن ابتداءهم إياه قبل مقدم النبي ص المدينة بشهرين وأيام.» المترجم).

(3) نفسه، 2. 1463، الذي يؤيد أن يزيد حكم أربع سنين وشهراً واحدًا.

(4) أي تحت كل سنة في الحوليات، أو عند نهاية عهد كل خليفة، يذكر من تولى المنصب، ومن عاش، ومن مات إلى آخره (انظر Schacht, "The Kitāb al-Tārīkh of Khalīfa b. Khayyāṭ").

سنة 775 بعد الميلاد: سرد عن كيف كانت الأجيال والأعراق والسنون منذ آدم حتى اليوم.... لذلك نحن نبدأ خطابنا من بداية الخليقة:[1]

397 سُجلت شخصيات الكتّاب المقدس وأحداثه بإيجاز من آدم إلى الطوفان إلى إبراهيم إلى موت يوشع بن نون إلى عهد داود إلى الأسر البابلي إلى ميلاد المسيح.[2] ثم تأتي قائمة للحكام الرؤمان والبيزنطيين مع مدد حكمهم، حتى:

مؤريس، سبع وعشرون سنة وستة أشهر، فوّكاس، ثماني سنين، هيّراكليوس، أربع وعشرون سنة.

في السنة 930 للإسكندر، دخل هيّراكليوس والرؤمان إلى القسطنطينية، وتقدم محمط والعرب من الجنوب ودخلوا البلاد وأخضعوها.

سنوات المسلمين وزمن دخولهم إلى سوريا وحكمهم من سنة 933 للإسكندر، وكل منهم بالاسم، كما يلي: محمط عشر سنين، أبو بكر سنة واحدة، عومر اثنتا عشرة سنة، عوثمن اثنتا عشرة سنة، وبلا ملك خمس سنوات، معويا عشرون سنة، يزيد ابنه ثلاث سنين، وبلا ملك تسعة أشهر، مروان تسعة أشهر، عبدلمليك إحدى وعشرون سنة، الوليد ابنه تسع سنين، سوليمن سنتان وسبعة أشهر، عومر سنتان وسبعة أشهر، يزيد أربع سنين وعشرة أشهر وعشرة أيام.

وفي السنة 1035، وهي السنة 105 لحكم العرب، تولى الحكم هشام بر عبدوملك في شهر كانون الثاني (يناير).

وفي سنة 1054، مات هشام وتولى السلطة وليد بن يزيد ثم قُتل. ثم ظهر بعده مروان بن محمط.

وفي السنة 128 لحكم العرب دمر (مروان) حمص.

وفي السنة 129 سار لمحاربة دحاك [الضحاك] الحروري.

---

(1) هذه بداية التمهيد الموجه إلى «خدم الحقيقة» و«إخوتي وأحبائي» الذين يشعر المؤلف أنهم «يجب أن يتعلموا كل ما يتلاءم مع الحقيقة» ولأجلهم سيجمع «من الكتب المقدسة بإيجاز، كل ما هو مناسب لرفع معنوياتكم.» المحتمل أنه رئيس دير يكتب لأخوته. ترجم التمهيد وعلق عليه Riad, *Studies in the Syriac Preface*, 100-102.

(2) هذه القطعة المبكرة تستند على يوسيبيوس؛ انظر Wright, *Catalogue*, 2.611 (no. 714).

وفي سنة 130 لحكم العرب سار لمحاربة لابسي الأسود (المسوِّدة أي العباسيين) و398 هزموه فهرب، وفي مصر قتله القائد عون. وفي هذه السنة تسلم السلطة العباس بن محمط الهاشمي.

وفي سنة 1065 تولى السلطة عبد الله بن محمط أخوه.

وفي سنة 133 دمر أبو نصر مدينة كيركيسيوم*، وفي هذه السنة دُمرت مدن بلاد النهرين كلها.

وفي سنة 1087 في شهر تشرين الثاني، تسلم السلطة ابنه محمط المهدي.[1]

تعطي قائمة الحكام المسلمين من محمد إلى يزيد الثاني مجموع مئة وأربع سنين وستة أشهر وعشرة أيام، أقل بشهر وثمانية أيام عن الصيغة المعطاة في المدخل السابق. إذن، تم استخدام التقويم الإسلامي مرة أخرى، رغم أن السنين الملكية تختلف نوعًا ما عن التقديرات الإسلامية التقليدية. وبعد قائمة الحكام البيزنطيين والعرب التي لا تعطي سوى اسم الملك ومدة حكمه، والتي هي على ما يبدو وحدات منفصلة، يكمل المؤلف بملاحظاته الخاصة حتى مجيء الخليفة المهدي للسلطة سنة 775. هذه الملاحظات اللاحقة هي أسلوب أحدث في الحوليات وأطول، وتحتوي على معلومات أكثر من المدد الملكية.

تتضمن الملاحظات التي تربط بين قائمتي الحكام والتي ربما أدخلها المؤلف، عددًا من الأشياء الغريبة. فقد قلصت مدة حكم هيّراكليوس المعتادة، الثلاثين سنة وخمسة أشهر، إلى أربعة وعشرين سنة، مما يأخذنا إلى سنة 633- 634، وهو تاريخ الفتوحات العربية الذي ربما نظر إليه المؤلف على أنه علامة على نهاية هيمنة البيزنطيين على الشرق الأدنى. وليس هناك حدث في سنة 930 س/ 618- 619 لربطه بدخول البيزنطيين إلى القسطنطينية وهجرة العرب. فقد دخل هيّراكليوس العاصمة عند تسلمه الحكم سنة 610 وكذلك سنة 613، عندما فشل في محاولته وقف تقدم الفرس في سوريا؛ لكن يمكن للمرء أن يتصور

* [هي مدينة قرقيسيا، تقع آثارها بالقرب من مدينة دير الزور السورية. المترجم]

[1] *Short Chron. 775*, 348-49 (Maurice →end). لاحظ التبادل بين التاريخين السلوقي والهجري في القسم الأخير من هذا العمل.

أن الملاحظة ربما تشير إلى دخوله الظافر سنة 628 بعد هزيمته للفرس.(1)

399 قد يفترض المرء أن هناك خطأً نسخيًّا، ويفترض أن السنة المقصودة سنة 940 س،(2) وأن المقصود باحتشاد العرب معركة مؤتة التي وقعت سنة 629، ووجدت طريقها إلى المصادر غير الإسلامية.(3) لكن هذه الإشارة إلى سنة 930 س ليست معزولة. فقد سجل على نقش يرجع إلى سنة 780 محفور على جدار كنيسة في مدينة إهنيش شمالي سوريا [ما يلي]: «في سنة 930، جاء العرب إلى البلاد.» ونجد لدى يعقوب الرُّهاوي سفر محمد إلى سوريا قبل «بداية مملكة العرب» (سنة 933 س) بثلاث سنين، أي سنة 930 مرة أخرى. ويساوي مصدر صيني سنة 34 هـ مع سنة 651، وهو أمر لا يصح إلا إذ حسب المرء من سنة 618- 619.(4)

سجل ثيُوفانيس وميخائيل السرياني توغّلًا كبيرًا للعرب في سوريا: فوضعه الأخير بعد وقت قصير من كسوف الشمس الذي لا بد أن يكون يوم 4 نوفمبر سنة 929 س/ 617.(5) من جهة بعض السوريين، ربما تم النظر إلى هذا الحدث استعاديًّا على أنه الأول من سلسلة هجومات طويلة حققت هيمنة العرب على الشرق الأوسط. وإلا، قد يكون الخطأ ناتجًا عن سوء فهم للتقويم القمري الذي يستخدمه المسلمون أو نتيجة لانحراف في التدوين الزمني المسيحي للأحداث،(6) لكن تجدر ملاحظة أننا نواجه أحيانًا اختلاف السنوات الثلاث

(1) Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, 1.237-40, 383-84 (n. 42).

(2) كل من Lewond, I و Eutychius, *Annales*, 2.1، ذكر أنها إحدى عشرة سنة خارج هذه النقطة، ووضعا وفاة محمد في السنة الحادية عشرة من عهد هيْراكليوس (620- 621).

(3) Theophanes, 335؛ علق عليها Conrad, "Theophanes and the Arabic Historical Tradition," 21-26.

(4) *Ehnesh Inscription, s.a.* AG 930 (انظر المدخل عن ذلك في هذا الفصل)؛ يعقوب الرُّهاوي، *Chronicle*, 326 (مع أنه من الصعب التأكد من التواريخ في هذا العمل)؛ Ou-yang, *Hsin T'ang shu*, CCXXIb (اقتبس في الفصل السابع أعلاه).

(5) *Syriac CS, s.a.* 610-11; Schove, *Chronology of Eclipses and Comets*, 115. يؤرخ ثيُوفانيس وميخائيل الغزوة بالسنة الأولى من عهد هيْراكليوس، لذلك ربما أخطأ ميخائيل في ربطها بالكسوف.

(6) مثلًا، الكثير من اليعاقبة يضعون ولادة المسيح سنة 309 س بدلًا من 312 (انظر Jacob of Edessa, *Letter to John the Stylite*, no. 6)؛ *Short Chron. 705* وميخائيل السرياني يسندان لمحمد حكم سبع سنين بينما *Short Chron. 724* التي تعتمد على مصدر إسلامي بوضوح تجعلها عشر سنين.

نفسه، في المصادر الإسلامية أيضًا.[1]

ثيوفيلوس بن توما والمصدر السرياني المشترك

400 ثيوفيلوس بن توما الرُّهاوي شخصية غامضة جدًّا من العصر القديم المتأخر، لكن ثمة تلميحات إلى أنه كان شخصًا مهمًّا للغاية. وإذا كان بإمكاننا تصديق خبر يروي كيف مات خلال بضعة أيام بعد الخليفة العباسي المهدي (775- 785) في عمر التسعين، فقد ولد إذن سنة 695 في مدينة الرُّها شمالي سوريا كما يوحي اسمه.[2] وأول مرة نسمع عنه في خمسينات القرن الثامن، عندما صحب المهدي [وهو ولي للعهد] في حملة على الشرق، ربما كمستشار تنجيم للخليفة المستقبلي.[3] بعدها ظل في خدمة المهدي وصار رئيس المنجّمين خلال حكمه واستقر في بغداد.[4] وقد حُفظت كتاباته العلمية بشكل مجزأ، ولم تدرس إلا قليلًا، لذا ليس بإمكاننا بعدُ التأكد مما كتب.[5] والأكثر شهرة فيها كتابه "عن التنبؤات العسكرية" الذي استشهد به منجّم مسلم لاحق، ووجدت فصول منه طريقها إلى بيزنطة لتندمج في مجموعة من الكتابات التنجيمية تعود لمنتصف القرن التاسع.[6] واضح أن التنجيم كان شغفه، لأنه في

---

(1) قيل إن محمدًا قضى عشر سنين أو ثلاث عشرة سنة في المدينة لا بد، لكي يعيش ستين أو ثلاثًا وستين سنة إلى آخره (Lammens, "L'âge de Mahomet et la chronologie de la sîra," 219; Rubin, *Eye of the Beholder*, 203-209)؛ انظر Crone and Cook, *Hagarism*, 157 n. 39، من أجل أمثلة إضافية.

(2) Bar Hebraeus, *Chron. syriacum*, 127؛ مختصر الدول، 219- 220.

(3) Cumont, *CCAG* 5.1, 234؛ يخاطب ثيوفيلوس ابنه ديوكاليون: "كما تعلم، حثني ذوو النفوذ على القيام بهذه الأمور (أي كتابة رسالة عن التنبؤات العسكرية)، حينما كنا نقوم بحملة معهم على الشرق في مقاطعة مارگيانيز" (مارگيانا، واحة مرو [وسط آسيا]). تحتوي نسخة ثانية من هذا العمل على فصل *De stellis fixis* يعطي تصحيح اقتران كوكبي لسنة 768 (Cumont, *CCAG* 5.1, 212). لذلك، لا بد أن الحملة كانت قبل سنة 768، والمرجح جدًّا أنها تشير إلى تحركات المهدي سنة 141 هـ/ 758- 759 في خراسان لقمع تمرد حاكمها عبد الجبار بمساعدة خازم بن خزيمة، وطبرستان (الطبري، 3. 134- 137).

(4) ابن القفطي، إخبار العلماء بأخيار الحكماء، 109 (وكان هذا المنجّم ببغداد وهو رئيس منجّمي المهدي)؛ Cumont, *CCAG*, 1.130 (أعد ثيوفيلوس حسابات فلكية في بغداد).

(5) ما يزال أفضل مسح هو Cumont, *CCAG* 5.1, 229-32. انظر أيضًا Breydy, "Das Chronikon des Maroniten Theophilos ibn Tuma" رغم أن آراءه عن كتابات ثيوفيلوس التاريخية لا فائدة منها، إذ أنه ما يزال متمسكًا بفكرة أن ثيوفيلوس يجب أن يكون مدون الحوليات الماروني (انظر المدخل عنه في الفصل الرابع أعلاه).

(6) هذه التي تسمى *Synatagma Laurentianum* ويمكن إعادة بنائها من ثلاث مخطوطات في فلورنسا، أقدمها

مقدمة النسخة الثانية 401 لعمله التنجيمي المذكور آنفًا، الموجه إلى ابنه ديوكاليون، يدافع عن هذا العلم بشكل صاخب ضد أولئك الذين يريدون تشويه اسمه، وهم قادة الكنيسة كما يقول، الأبرز في تحقيرٍ كهذا.[1]

إلى جانب نتاجاته العلمية، يقال أيضًا، إن ثيوفيلوس ترجم إلى السريانية كتاب گالين [جالينوس] عن منهج الحفاظ على صحة جيدة،[2] وإلياذة هوميروس، "وله كتاب تاريخ حسن."[3] وقد اقترح أن هذا العمل الأخير هو المعروف بـ (المصدر السرياني المشترك) الذي استخدمه ثيوفانيس وديونيسيوس التلمحري (وقد حفظه لنا جزئيًا ميخائيل السرياني مدون حوليات سنة 1234) وأغابيوس [محبوب] المنبجي من أجل الكثير من معلوماتهم عن الأحداث في مملكة المسلمين.[4] وتؤكد المقارنة الدقيقة بين حوليات هؤلاء المؤلفين

يرجع إلى أواخر القرن العاشر؛ انظر Boll, "Überlieferungsgeschichte der griechischen Astrologie und Astronomie," 88-110 ولا سيما 92- 95. تعليقات موجزة عن كتابات ثيوفيلوس التنجيمية واقتباس الكتّاب المسلمين منها قام بها Sezgin, *GAS*, 7.49-50, and Ullman, *Die Natur- und Geheimniswissenschaften im Islam*, 302. انظر أيضًا Rosenthal, "From Arabic Books and Manuscripts," 454-55، الذي يصف قائمة بالكتب التنجيمية تتضمن ثيوفيلوس (قارن Cumont, *CCAG*, 1.83).

(1) Cumont, *CCAG*, 5.1, 234-38. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, 70, يناقش بإيجاز هذا التمهيد.

(2) Bergstrasser, *Ḥunain ibn Isḥāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, §84. يدعوها حنين بن إسحاق "ترجمة خبيثة رديئة،" [رسالة حنين بن إسحاق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس، تحقيق مهدي محقق، (طهران 1379)، 47. المترجم] لكنه بعد ذلك، قام بترجمة العمل بنفسه، لذلك لعله انغمس في الممارسة الشائعة لحط من شأن السابقين. وإلا، يمكن أن يكون هذا ثيوفيلوس رهاوي مختلف، ربما "ثيوفيلوس الرهاوي القهرمان،" الذي ذكره ماري، كتاب المجدل، 75/ 66 صديق طبيب البلاط جيورجيس بن بختيشوع وكان حيًا خلال عهد هارون الرشيد (786- 809).

(3) Bar Hebraeus, *Chron. syriacum*, 127؛ المؤلف نفسه، مختصر الدول، 220.

(4) Brooks, "Theophanes and the Syriac Chroniclers» تردد بين ثيوفيلوس ويوحنا بن صموئيل؛ Becker, Eine neue christliche Quelle" «اختار ثيوفيلوس، وهذا ما أيده مؤخرًا Conrad, "Theophanes and the Arabic Historical Tradition," 43. لأجل مدوني الحوليات الذين اعتمدوا على ثيوفيلوس انظر المداخل ذات الصلة في هذا الفصل. لاحظ أن مدون حوليات إسعرد يعتمد أيضًا على ثيوفيلوس، بشكل غير مباشر على الأرجح، مع أن الوسيط بينهما ليس واضحًا (انظر *Syriac CS*, *s.a.* 610, 622, 625-26, 634,636-37,637-42, 641, 651-52).

الثلاثة هذه الفرضية. وهي تظهر بوضوح أكبر من خلال حقيقة أن أغابيوس الذي اعتمد بشكل حصري تقريبًا، على المصدر السرياني المشترك من أجل المدة 630- 750، يقول في نهاية هذا القسم إنه استمدها من "كتب" ثيوفيلوس الرهاوي. وأن ذكر ديونيسيوس اسم ثيوفيلوس أيضًا في مقدمة حولياته بصفته 402 مصدرًا، يعطينا الدليل الحاسم. والسؤال الآن، هل بإمكاننا قول شيء عن هذا العمل؟

الملاحظات العامة عن الشؤون الشرقية عند ثيوفانيس وأغابيوس ترد بالتتابع نفسه بالضبط تقريبًا. ويتبع ميخائيل السرياني أيضًا نظامه في عمود التاريخ المدني، رغم أن عددًا من الأخبار نقلت إلى واحد من العمودين الآخرين. من مقارنة هؤلاء المؤلفين الثلاثة، سيتضح فورًا أن الملاحظات تتبع نظامًا للتسجيل الزمني. والقليل وضع في غير محله، لكن القصد كان واضحًا وهو التقدم عبر التاريخ من نقطة معينة في الماضي صعودًا حتى زمن المؤلف. بل يتضح أيضًا، من تكرار عبارة "في هذا الزمن" التي يبدأ ثيوفانيس وأغابيوس بها ملاحظة ما، وإن اختلفا بينهما في تحديد زمن ما فذلك لأن عمل ثيوفيلوس لم يكن سنويًا وكان في الواقع بخيلًا بالتواريخ.[1] هذه نقطة مهمة، لأن ثيوفيلوس غالبًا ما يعتمد عليها للتحقق من تاريخ حدث ما. ولكن لأنه يكتب عملًا سنويًا، فقد كان يضع ملاحظات تحت سنين معينة، وليس بالضرورة لأن هذه الملاحظات مؤرخة في الأصل. وفي حالة الملاحظات عن الشؤون الشرقية، كان ثيوفانيس يضعها حيثما يعتقد أنه الأفضل.

السؤال عن نقطة بداية ثيوفيلوس ونهايته سؤال صعب. فقد استعان به كل المعتمدين عليه بشكل متواصل، من ملاحظته إرسال أبي بكر لأربعة قادة فصاعدًا (في مدخله تحت سنة 634). قبل هذا، كان بإمكان ثيوفانيس الحصول على تغطية كاملة إلى حد ما من المصادر البيزنطية، ولذلك لم يرجع إلى ثيوفيلوس إلا في أحيان قليلة. ويبدو أن أقدم مسألة رجع فيها إليه كانت بشأن عبور الفرس نهر الفرات للاستيلاء على سوريا وفلسطين وفينيقيا (في مدخله عن سنة 610). وتشارك ديونيسيوس وأغابيوس فعلًا، بعض الملاحظات عن

(1) ربما أكل ثيوفيلوس سرد الأحداث ببساطة، مرتبًا مداخله وفقًا لنظام زمني ما أمكنه ذلك، وأحيانًا يعطي التزامنات تبعًا لأسلوب يوسيبيوس؛ مثلًا «في السنوات 34/ 35/ 37، للعرب، 10/ 13 لكونستانس و9 لعثمان، جهز معاوية حملة بحرية ضد القسطنطينية» (Theophanes, 345; Agapius, 483; Michael 11.XI, 430/445; *Chron. 1234*, 1.274).

المدة 589- 610، وهي التي تخص الثورة على كسرى (في مدخلهما عن السنوات 589-591) وخلع مؤريس (في مدخلهما عن سنة 602)، اللتين روياهما بأسلوب متشابه جدًّا. لكن مصدرهما المشترك قد لا يكون ثيؤفيلوس بالضرورة، لأن بإمكانهما الاستمداد من سيّرجيوس رصافايا وهو وجيه 403 من الرها، قيل صراحة إن ديؤنيسيوس كان يستخدمه مصدرًا لهذه الحقبة، وكان أغابيوس بوصفه أسقفًا لمنبج القريبة، يستطيع الوصول إليه.[1]

تقدم اقتباسات ثيؤفيلوس روايات مختلفة جدًّا عن محمد وظهور الإسلام، لذا يصعب التأكد جدًّا من آرائه الخاصة حول الموضوع. لكن ديؤنيسيوس وأغابيوس يتبعان فعلًا المخطط الأساسي نفسه، والذي هو مخطط ثيؤفيلوس بالتأكيد تقريبًا:[2]

1. في السنة 933/ 935 للإغريق وهي السنة 11/ 12 لهِرّاكليوس و30/ 31/ 33 لكسرى، ظهر محمد في أرض يثرب.[3]
2. في رحلاته إلى فلسطين، تحصّل على بعض المعرفة الدينية.[4]
3. ثم دعا العرب لعبادة الإله الواحد.
4. انتصر محمد تدريجيًّا على كل العرب.
5. شنّ أتباع محمد حملات خارج الجزيرة العربية، بينما ظل هو في يثرب.[5] 404

---

(1) ميخائيل السرياني 11. 3، 409/ 411: «من هذا النبيل سيّرجيوس استمِد جزءًا من حوليات ديؤنيسيوس التلمحري التي اشتملت على ستة أجيال.» انظر Palmer, *West-Syrian Chronicles*, 98-99, 134 n. 306, 135 n. 308.

(2) أنا مدين بهذه النقطة لـ Conrad, *Muhammadanea Edessensis*، الذي يناقش بتوسع ملاحظات المعتمدين على ثيؤفيلوس عن محمد.

(3) ديؤنيسيوس في *Chron. 1234*, 1.227، وميخائيل السرياني 11. 2، 405/ 403 (نُفق برعا د -يثرب)؛ أغابيوس، 456 (تحرّك العرب بيثرب)؛ قارن *Chron. Siirt* CI, *PO* 13, 600 (ظهر بأرض يثرب). يقول ثيؤفانيس، 334: "سادت هذه الهرطقة في منطقة يثربوس."

(4) هذه الملاحظة موجودة لدى ثيؤفانيس، 334 (« كلما جاء إلى فلسطين تقرب من المسيحيين واليهود، وطلب منهم أمورًا معينة من الكتاب المقدس») وديؤنيسيوس كما حفظ في Michael the Syrian/ *Chron. 1234*, 1.227 11.II, 405/403 (" بدأ بالسفر ذهابًا وإيابًا من بلدته يثرب إلى فلسطين للشراء والبيع. ولما تعلق بالبلد/ باليهود رأى/ تعلم منهم الإيمان بإله واحد".)

(5) Michael the Syrian 11.II, 405-406/404 ("حين خضع له كثير من الناس، لم يعد يخرج بنفسه على

6. تعاليم محمد.

وينتهي القسم الأخير بوصف للجنّة، وهو موجود لدى الجميع، الأمر الذي يوضح اعتمادهم على مصدر مشترك:

ثيوفيلوس: قال إن هذه الجنة جنة شهوانية للأكل والشرب ومجامعة النساء، وفيها أنهار خمر وعسل وحليب، وإن النساء فيها لا يشبهن النساء هنا في الأسفل، بل مختلفات، وإن الجماع طويل المدة، والمتعة مستمرة.

ديونيسيوس: يقولون يوجد فيها أكل وشرب شهواني، وجماع لمحظيات فاتنات، وسرر من ذهب للاضطجاع عليها مع فُرُش من ذهب وحجارة كريمة، وأنهار حليب وعسل.[1]

أغابيوس: ذكر أن في الجنة طعامًا وشرابًا وزواجًا، وأنهار خمر وحليب وعسل، ونساء سود العيون، لم يلمسهن إنسان أو روح.

باستثناء هذا الاقتباس، يتجاهل ثيوفانيس بشكل تام تقريبًا، ثيوفيلوس في ملاحظته عن محمد، ويرجع بدلًا منه وبشكل غير مباشر، إلى مصادر يهودية وإسلامية.[2] ويختصر أغابيوس

رأس أولئك الذاهبين للنهب، بل أرسل آخرين على رأس جيوشه")؛ Chron. Siirt CI, PO 13, 601 (عندما صار الإسلام قويًا، امتنع عن الخروج بنفسه إلى الحرب، وبدأ بإرسال أصحابه"). في الإرث الإسلامي أيضًا، نجد محمدًا في نهاية حياته، يرسل القادة مع حملاته ويبقى هو في المدينة، لكن هذه الحملات لم تتجاوز جنوب فلسطين والبلقاء (هكذا دوّن ابن هشام 970، 999 غزوة أسامة بن زيد)، وأغلبها ظلت في الجزيرة العربية، بينما ثيوفيلوس والمصادر غير الإسلامية الأخرى توحي بأنها امتدت أوسع من ذلك بكثير (انظر Crone and Cook, *Hagarism*, 4, 24-25, 152 n. 7).

(1) هذا ما يشترك فيه Michael the Syrian 11.II, 407/405، و Chron. 1234, 1.229، لكن كليهما يقول أكثر.

(2) تنقسم روايته إلى أربعة أجزاء: تعاملات محمد مع «اليهود الضالّين» (انظر المدخل عن الحكماء اليهود العشرة في الفصل الحادي عشر أدناه)، وملخص لنسب القبائل العربية الكبرى (انظر Conrad, "Theophanes and the Arabic Historical Tradition," 11-16)، ونسخة مشوهة لكن حسنة الاطلاع لسيرة محمد الإسلامية، وتعاليم محمد (أكثرها القطعة عن الجنة المقتبسة آنفًا فقط). انظر للمزيد Conrad, *Muhammadanea Edessensis*، الذي يقارن رواية ثيوفانيس مع تلك التي في Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, XIV, XVII، ويستنتج أن الأخير لم يعتمد على ثيوفانيس، بل على تتمة ثيوفيلوس التي استخدمها ثيوفانيس. القسم الذي يخص العرب بأكمله في *De administrando imperio* (XIV-XXV) ناقشه Bury, "The Treatise De administrando imperio," 525-33.

كلام ثيوفيلوس كما يعترف هو 405 ويضيف إليه مادة من الإرث الإسلامي.[1] وهذا يجعل ديونيسيوس يبدو لي أنه حافظ على مدخل ثيوفيلوس بشكل أفضل، لكن تأكيد ذلك يحتاج إلى المزيد من البحث.[2]

الملاحظة الأخيرة التي بإمكاننا التأكد من أن الكل أخذها من ثيوفيلوس تخص التحركات العسكرية للخليفة مروان ضد سليمان بن هشام والضحّاك الخارجي سنة 746. بعد ذلك، يبدأ ثيوفانيس بتقديم مادة جديدة، وبإمكاننا أن نستنتج أن هذه النقطة تؤشر بدء نشاط إكمال ثيوفيلوس الذي بواسطته يستخدم ثيوفانيس كتابات ثيوفيلوس.[3] ويتفق أغابيوس ومدون حوليات سنة 1234 كثيرًا في سرديهما - إلى حد أن المرء بإمكانه غالبًا، العبور من ترجمة إلى أخرى- من سنة 744 إلى سنة 750، ثم مع بعض الاختلاف حتى سنة 754. والنقطة الأخيرة التي من المحتمل أن يشترك فيها مؤلفونا الثلاثة كلهم هي التي تروي كيف أن عبد الله بن علي 406 قرر عند موت أبي العباس سنة 754، أن يطالب بالخلافة

(1) يعطي أغابيوس، 457، قائمتين مختلفتي الطبيعة جدًا، لتعاليم محمد (الأولى تعدّد العبادات، والثانية تفصّل في المعتقدات في المقام الأول) وكلتاهما تذكر متطلبات الصلاة، ولذلك ليس مرجّحًا أنهما للمؤلف نفسه. وعناصر القائمة الثانية (الإيمان بالرسل وبما أوحاه الله إليهم، والمسيح والإنجيل، والحساب والجنة، وكذلك الصوم والصلاة) موجودة كلها بالنظام نفسه تقريبًا عند ديونيسيوس -Michael the Syrian 11.II, 406407/404) 405; *Chron. 1234*, 1.228-29). لذلك، لا بد أن هذه القائمة الثانية من ثيوفيلوس. أما بخصوص القائمة الأولى، والأجزاء الأخرى من روايته عن محمد، فيبدو أن أغابيوس يستمد من مصدره الإسلامي (انظر المدخل عن "أغابيوس" في هذا الفصل)، كما يوحي به أسلوب التعبير الإسلامي الكلاسيكي لتعاليم محمد (أن يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة... ويؤدوا إليه الجزية والخراج). لا يبدو ثيوفيلوس نفسه قد استمد من إرث إسلامي (انظر الملحق ت أدناه). ويذكر Conrad, *Muhammadanea Edessensis*، العكس، مقتبسًا مادة ذات أصل إسلامي لدى ثيوفانيس كدليل (انظر المؤلف نفسه، "Theophanes and the Arabic Historical Tradition")؛ لكن لا شيء من هذه المادة لدى ديونيسيوس أو أغابيوس، ولذلك فهي ليست من ثيوفيلوس بالتأكيد تقريبًا.

(2) لدي ملاحظتان صغيرتان وثيقتا الصلة بالموضوع؛ الأولى أن ملاحظة ذهاب محمد إلى فلسطين للتجارة جاءت من يعقوب الرُّهاوي، *Chronicle*, 326 التي يحتمل أنها كانت متاحة بسهولة لثيوفيلوس الرُّهاوي، الذي وسّع هذه الملاحظة بعد ذلك إلى رواية عن اكتشاف محمد للتوحيد. الثانية، التوافق بين ديونيسيوس وحوليات إسعرد في المقالة رقم 5 عن مخطط ثيوفيلوس المعطى آنفًا، سيوفر تأكيدًا لاستخدام ديونيسيوس رواية ثيوفيلوس عن محمد إذا كان بالإمكان إظهار أن حوليات اسعِرْد كان من الممكن وصولها إلى ثيوفيلوس بشكل مستقل عن ديونيسيوس. عن مقارنة ومناقشة لنسختي رواية ديونيسيوس المأخوذتين من ميخائيل السرياني ومدون حوليات 1234، انظر Conrad, *Muhammadanea Edessensis*.

(3) أوضحت هذه النقطة في المدخل عن «ثيوفانيس» في هذا الفصل.

لنفسه وحصل على تأييد قوات خراسان. ورد المنصور بأن أعلن نفسه الخليفة في الكوفة، وأرسل أبا مسلم لقتال عبد الله. وانتصر أبو مسلم، لكن المنصور شك في ثورته عليه، فأمر بقتله. جرت رواية هذا المدخل بنظام الأحداث نفسه عند ثيؤفانيس وديؤنيسيوس وأغابيوس، والأخير أورد وصفًا كاملًا للغاية. وواضح أن ديؤنيسيوس كان لديه النسخة نفسها قبله، لكنه اختصرها نوعًا ما. لدى ثيؤفانيس وصف طويل أيضًا، إلا أن التفاصيل الإضافية الكثيرة تبين أن نسخته ليست هي نفسها التي لدى ديؤنيسيوس وأغابيوس. رغم ذلك، ثمة عدد من النقاط التي تكشف التواصل بين مدوني الحوليات الثلاثة. فكلهم يعرف أن المنصور كان في مكة عندما مات أبو العباس وأن أبا مسلم اشتبك مع عبد الله بالقرب من نصيبين، وأنه جرى إقناع عبد الله بالمجاملات والحيل للمثول أمام المنصور. وبالموازنة إذن، يمكننا القول إن هذه الملاحظة مأخوذة من ثيؤفيلوس، لكن ثيؤفانيس حصل عليها من تكملة يونانية. ومن هنا، يتغير محتوى حوليات ديؤنيسيوس بشكل ملحوظ. فقد سجّلت نشاطات السلطات الإسلامية لكن بشكل موجز فقط، أو إلى حدود اصطدامها بالسكان المسيحيين فقط. ولم تعد رواية ثيؤفانيس تحمل أي تشابه مع روايتي أغابيوس وديؤنيسيوس. إذن يبدو أن ثيؤفيلوس توقف عند هذه النقطة، مع تمام المُلك للخليفة المنصور.

ولأن مخطط ثيؤفيلوس للخمسة آلاف ومئة وسبعة وتسعين سنة، وهي المدة من آدم إلى سلوقس مقتبس من مصدر سابق، فقد اعتُقد أنه قد جعل بدء الخليقة نقطة البداية له.[1] لكن هذا ليس مقنعًا إلا بصعوبة، لأنه بصفته فلكيًّا، كان ملزمًا غالبًا، بعمل حسابات زمنية، أو يمكن أن يكون قد قدّم لسجله الزمني ببعض الحسابات المماثلة.[2] وعندما يتفحص المرء المصدر السرياني المشترك، سيُواجَه فورًا بتركيزه على أحداث دنيوية وحروب وسفارات بين الأباطرة والخلفاء على وجه الخصوص.[3] وهذا، فضلًا عن الافتقار إلى الاهتمام بالتواريخ الذي ذكرناه آنفًا، يؤدي بالمرء إلى التساؤل عما إذا كان قصد ثيؤفيلوس

---

(1) انظر المدخل عن «مدون حوليات ماروني» في الفصل الرابع أعلاه.

(2) يقدم أغابيوس، 455، حسابًا للسنين منذ آدم قبل أن يكمل سرد (أمر العرب)، لكنه يبدو متضررًا إلى حد ما.

(3) سأقدم إعادة بناء مؤقتة للمصدر السرياني المشترك في الملحق ت أدناه. أحيانًا يورد ثيؤفيلوس أخبارًا عن أمور كهذه، مثل انهيار كنيسة بعد زلزال، لكن لا يوجد مادة كنسية خاصة؛ لاحظ بشكل خاص، الاهتمام الذي أبداه بحملات العرب في آسيا الصغرى.

407 تأليف تاريخ يستلهم الماضي. وسيكون هذا بالتأكيد مرافقًا للانطباع الذي لدينا عنه، أي أنه كان محبًا للهلّينية نوعًا ما، وكتب أعماله الفلكية باليونانية، وترجم هوميروس وگالين، وسمى ابنه ديوكاليون. إلى ذلك، من دون المرحلة التي يغطيها ثيوفيلوس، يكرس أكثر اهتمامه لأحداث العقد الأخير، من مقتل الوليد الثاني سنة 744 إلى انتصار العباسيين سنة 754، ويقول بوضوح: "كنت أنا نفسي شاهدًا دائمًا على هذه الصراعات، واعتدت على كتابة الأمور حتى لا يفوتني شيء منها."[1] من هنا، لدينا أيضًا عنصر تشريح الأسباب الذي كان ملمحًا مهمًا للتاريخ الذي يستلهم الماضي.[2] أقدم ملاحظة تشارك فيها ديونيسيوس وأغابيوس تخص الثورة على كسرى وهروبه إلى بيزنطة سنة 589- 590، لذا، ربما كان ثيوفيلوس يسعى لإكمال تاريخ ميناندر الحامي (انتهى بسنة 582) أو يوحنا الحموي (572-91). لكن أي حل يبقى تخمينيًا حتى إنجاز المزيد من العمل عن مصادر ديونيسيوس وأغابيوس عن مرحلة ما قبل الإسلام.

إن كنا لا نستطيع التأكد من أهداف ثيوفيلوس الشخصية من مؤلّفه، فلدينا على الأقل خبر عما اعتقد شخص آخر أنه كان يقوم به. يلفت ديونيسيوس في مقدمة عمله هو، الانتباه إلى سابقيه "الذين كتبوا عن الأزمنة القديمة."[3] ويراجع التسجيل الزمني والتاريخ الكنسي، ثم يكمل موحيًا بأن ثمة نوعًا ثالثًا ظهر مؤخرًا وهو "روايات تشبه التاريخ الكنسي." وما وحد روايات كهذه لم يكن محتواها من أمثلة ما رواه ديونيسيوس - دانيال بن موسى من طور عبدين ويوحنا بن صموئيل من البلد الغربي وثيوفيلوس الرهاوي وثيوديسيوس مطران الرها- ونحن نعرف أن دانيال كتب عن شؤون الكنيسة،[4] وثيوفيلوس كتب

(1) اقتبسها أغابيوس، 525.

(2) ما ينقص هو أي دليل على تلك المسحة الظاهرة الأخرى للتاريخ الذي يستلهم الماضي؛ أي الاستطراد. لكن هذا غائب أيضًا في عمل نيكفوروس الذي كان بالتأكيد يكافح من أجل كتابة تاريخ يستلهم الماضي (انظر المدخل عنه في هذا الفصل).

(3) تمهيد ديونيسيوس محفوظ لدى ميخائيل السرياني ، 11. 20، 378/ 357- 358.

(4) اقتبس منه إلياس النصيبيني عن انتخاب البطريرك أثناسيوس الصندلي (الحوليات، 168 = 122 هـ)، وظهور نجم غريب (نفسه، 170 = 127 هـ)، ووقوع زلزال دمر كنيسة يعقوبية في منبج (نفسه، 171 = 131 هـ)؛ وذكره ديونيسيوس نفسه بشأن كرم الشخصية الرهاوية البارزة أثناسيوس بر گومايا تجاه الكنيسة، وخبر يتضمن رواية سردية طويلة عن كيف أن أثناسيوس أراد بناء مكان للتعميد في الرها (ميخائيل السرياني 11. 16، 447- 449/

عن أحداث دنيوية. 408 بل تميز الجميع كما يقول ديوّنيسيوس بفشلهم إما في الحفاظ على صرامة التدوين الزمني للحوليات، أو في تتبع القضايا والعلاقات البينية التي تميز التاريخ الكنسي. "هؤلاء الذين ذكرناهم هنا قدموا رواياتهم بأسلوب مجزّءٍ متقطع (مْسَكائيت و مْفَسقائيت) دون تنبه تام إلى دقة التسجيل الزمني أو لنظام تسلسل الأحداث (لْحَيتوتا د- زَبنٓ أو لْنَقيبوتا د- سوعرانٓ)،" يعني، كانت تواريخهم سردية لكنها تفتقر إلى النظام الزمني والموضوعي.

رغم القسوة اليسيرة ربما، هذا توصيف دقيق نسبيًّا لثيوّفيلوس. صحيح أنه يقدم معلوماته فعلًا في نظام زمني إلى حد كبير، لكنه يبذل جهدًا ضئيلًا في تثبيت تواريخ دقيقة لكل مدخل. فهو يستعمل بكثافة، مادة إخبارية للقرن السابع بشكل خاص: مواجهة ثيوّدور أخي هيّراكليوس مع راهب عامودي بالقرب من حمص، وتدمير معاوية لتمثال روّدس، وحلم كوّنستانس أنه سيخسر معركة بحرية مع العرب سنة 654، و [حضور] المتمرد سابور والمبعوث الإمبراطوري سيّرجيوس في بلاط معاوية، وانتخاب مروان بن الحكم سنة 684، وغيرها. كل واحدة من هذه الروايات تتألف من وحدة سردية مستقلة، وتحمل صلة ضئيلة بغيرها من الوحدات، وهو أمر كما يقول ديوّنيسيوس، له تأثيره في جعل كتابات ثيوّفيلوس تبدو مقطّعة نوعًا ما. ونحن لا نحظى بربط متصل أكثر حيث يجري توضيح الصلات السببية بين الأحداث، إلا في وصف الإطاحة بالأمويين. لكن هذا ليس خطأ ثيوّفيلوس في الواقع، كما دافع عنه معاصر له: "بحثنا في أماكن عديدة، ولم نجد أي مؤلّف دقيق، إلا متفرقات."[1] وإن كان ثيوّفيلوس فشل في أن ينتج سردًا شاملًا للأحداث من سنة 630 إلى سنة 740، فذلك بسبب افتقاره للمادة، لا للمثابرة أو الموهبة. ورغم نبرة ديوّنيسيوس المستخفة، فقد قام باستخدام مكثف لكتّاب ثيوّفيلوس في عمله هو، من أجل المعلومات بالتأكيد، ومن المرجح أيضًا أنه أدى دورًا في تبنيه هو وغيره للشكل السردي في مواضع البيانات السنوية المتقطعة التي كانت ميزة للتسجيل الزمني السرياني المبكر إلى حد كبير. 409 والمؤمل أن الدين الذي يدين به هذا النوع لثيوّفيلوس سيصبح الآن مُدرَكًا بشكل أتم.

475- 477).

(1) *Chron. Zuqnin*, 146-47.

مدوّن حوليات زُقنين

يأخذ هذا المؤلف لقبه من الدير الذي يقع شمالي بلاد النهرين حيث كان مقيمًا فيه.(1) ويشار إلى حولياته بـ "منحولة ديونيسيوس"، لأنها كانت تعزى من قبل إلى البطريرك اليعقوبي ديونيسيوس التلمحري.(2) مقدمته الافتتاحية كلها مفقودة تقريبًا، ما عدا تصريح المؤلف بأن نيته البدء من خلق العالم وترتيب المادة "بطريقة لن تزعج فكر القارئ ولا سمع السامع." وعُرضت الأحداث المقدسة والدنيوية سنويًا مع تعليق يسيرٍ من المؤلف حتى عهد جوستين الثاني (565- 578)، بعده يبدو أن لديه مشاكل مع مصادره كما يخبرنا:

هذا السجل الزمني (حُشبانا) – أو بكلمة أدق المؤلَّف (مَكتْبانوتا) – يبدأ من بداية الخليقة بالذات ويتقدم إلى ولادة أبراهام ومملكة نينوّس.... في السنة الثانية والأربعين من حكم نينوّس ولد البطريرك* أبراهام، كما يشهد يوسيبيوس، لأن محتوى هذا التاريخ أُخذ بدءًا منه صعودًا إلى زمن كوّنستانتين المؤمن. ومن هذه النقطة حتى ثيّودوّسيوس الشاب، أُخذ من سوّكراتيس...، ثم من ثيّودوّسيوس حتى الإمبراطور جوستين، أُخذ من يوحنا المقدس أسقف آسيا، وهي سنة 885 (-573 574). ومن هذه النقطة حتى هذه السنة وهي سنة 1086 للإسكندر والسنة 158 للمسلمين (775)، لم نجد أي شيء يتعلق بأفعال البشر، فألفناها بعناية كما فعل الذين ذُكروا آنفًا.(3)

410 والواقع أن هذا النقص هو ما دفعه إلى الإمساك بقلمه:

ولأننا بحثنا في أماكن عديدة فلم نجد مؤلَّفًا دقيقًا، إلا متفرقات، فقد قررنا جمعها

---

(1) نفسه، 205- 206، يتكلم عن « ديرنا دير زقنين.»

(2) لمناقشة التأليف، والحوليات بشكل عام، انظر Witakowski, *Pseudo-Dionysius*، ومراجعة بالمر.

* [لقب البطريرك هنا ليس منصبًا كنسيًا، (وإن كان معناه هو الأب الرئيس) بل هو لقب للنبي إبراهيم لأنه أبو كل الأنبياء بعده، ولهذا تنسب له الديانات الثلاث. المترجم]

(3) *Chron. Zuqnin*, 145-46. التقسيم الذي قام به المدون هنا (كونستانتين← ثيودسيوس الثاني← جوستين← اليوم) هو أساس تمييز الباحثين المحدثين هذا العمل بكونه مقسمًا إلى أربعة أجزاء. لكن المصادر المدرجة (يوسيبيوس وسوّكراتيس ويوحنا الإفسوسي) هي المصادر الأهم، واستخدم غيرها الكثير، ولا سيما حوليات جوشوا العامودي المنحولة التي يبدو أنها قد ضُمّنت بأكملها. لمناقشة مصادر الأجزاء الثلاثة الأولى انظر Witakowski, *Pseudo-Dionysius*, 124-36، والمؤلف نفسه، "Sources of Pseudo-Dionysius for the Third Part of His Chronicle".

وتدوينها في نظام ما سمعناه من كبار السن عن هذه الأمور التي رأوها وصادفوها، وكذلك الأمور التي كنا شهودًا عليها.[1]

وهو مدركٌ فشله في تأليف "كتابة دقيقة"، فيعتذر لنفسه بالقول:

تقدم تاريخ ما أو تأخره سنة أو اثنتين لن يتسبب بأي أذى للمتبصر التقيّ. وليكن كافيًا للأتقياء أن يروا تأديبات الأجيال السابقة فيبتعدوا عن الشر لئلا تقع تلك التأديبات عليهم أيضًا.[2]

يبيّن هذا التقديم الثاني أن القسم القادم من حوليات زقنين المعروف عند الباحثين المحدثين بالجزء الرابع، هو عمل شخص واحد بذل جهده في دمج مواد متفرقة معًا ليجعلها سردًا منظمًا. اقترح كونراد أن هذا الجزء ينقسم إلى أربع طبقات، كل طبقة ألفها مؤلف مختلف، لكن هذه النظرية تنهار تحت إمعان النظر.[3] ففي وسط السرد 411 عن عهد هشام (724- 743) ثمة ملاحظة موجزة عن زلزال في سوريا في ديسمبر سنة 717، وخلال رواية حكم مروان بن محمد (743- 750) هناك ملاحظة قصيرة عن سقوط نجوم

---

(1) *Chron. Zuqnin*, 146-47.

(2) نفسه، 147؛ لاحظ أن توقع اللوم على عدم الدقة في التواريخ إلى آخره، وتفنيده، شائع في التمهيدات التاريخية (انظر Riad, *Studies in the Syriac Preface*, 103-104, 107) لمثال في تمهيد لمدون الحوليات من القرن الحادي عشر إغناطيوس المليتيني (ميخائيل السرياني 13. 1، 546- 547/ 115).

(3) Conrad, "Syriac Perspectives," 24-26. يقول إنه في الحقبة 1029- 1060 س، يشير المؤلف إلى "يومنا هذا،" لكنه لا يستخدم إلا التعبير "في هذا الزمن"، مثلما في السنة نفسها كما وصف الحدث السابق. وهو يتكلم بالفعل عن "نحن" أحيانًا، كما يقول كونراد، وحينًا يقول "هذه الأمور كلها حدثت في أيامنا" (*Chron. Zuqnin*, 181)، لكن هذا يوحي ببساطة بأنه عاصرها. حتى لو وقع استثناء مثل "اليومَ" يمكن تفسيره بسهولة بحقيقة أن مدون الحوليات كثيرًا ما يكون أسير الاقتباس من مصادره دون أن يجري حتى البدهي من التعديلات (قارن Palmer, "Review," 145). يثبت كونراد أيضًا أن الخطأ في ترجمة مُسَوِدي ("لابسي الأسود" إشارة إلى العباسيين) إلى ("السود") من شخص ما، زيادة على أنه يدعي معرفة العربية، من الأفضل تفسير سببه بأن الإشارتين تعودان إلى طبقيتين مختلفتين للنص. لكن المؤلف عرف بالفعل ما تعنيه كلمة مسودي؛ فهو يقول "كانت ملابسهم سوداء كلها، ولهذا السبب كانوا يسمّون مسوّدي، التي تترجم في اللغة السريانية إلى أوكامي" (*Chron. Zuqnin*, 193-94). والسؤال هو لماذا عندما عرف المعنى الصحيح للكلمة، ظل مختارًا لتغيير كهذا؟

من السماء في يناير 743.[1] يستنتج كوّنراد من المناسبتين، تغيّر المؤلف، لكن في الحالتين، يعود السرد فورًا إلى الموضوع السابق ويبقى الأسلوب نفسه. ببساطة، الملاحظات قليلًا ما تفتقر إلى التسلسل، كما يمكن فهمه في هذا الجزء من الحوليات حيث المادة غزيرة والتواريخ متباعدة جدًّا.[2] والتفكك الذي لاحظه كوّنراد في السنوات 713- 718 تقريبًا أكثر أهمية لكن ليس للإشارة إلى تغير المؤلف بل لأنه يشير إلى النقطة التي عندها يستطيع المؤلف أن يضيف إلى السجلات الزمنية المجردة للحكام والبطاركة والمعارك والظواهر الطبيعية، مصادر شفاهية ومادة من حياته الخاصة. والواقع، أن هذه النقطة هي التي تزودنا بمعلومات أكثر غزارة عن الأحداث في شمالي بلاد النهرين وطن مدون الحوليات.

أوضح إشارة إلى أن الجزءَ الرابع من الحوليات عملُ كاتبٍ واحد يعتمد على مصادر مختلفة، وليس عمل كتّاب مختلفين يقومون بمساهمات منفصلة، هي أن هناك بضع ميزات موحدة في هذا القسم. الأولى موجودة في هدف الكتابة نفسه، أي ترك تحذير لأجيال المستقبل: 412

1. من أجل ترك سجل لهذا الزمن الشرير، وللظلم المرير الذي عانت منه الأرض في أيامنا وعبر العصور....
2. نتمنى أن أولئك الذين سيأتون إلى الدنيا بعدنا سيرتجفون ويخافون الرب، ويسيرون باستقامة أمامه لئلا يسلمهم كما فعل معنا، لِيَدَيِ الذئب المفترس.
3. ومن أجل ترك سجل لأولئك الذين سيأتون إلى الدنيا بعدنا....
4. عن هذه الأشياء سأتكلم، عن هذه الأشياء سأحكي، وسأكتبها لأولئك الذين سيأتون بعدنا.[3]

---

(1) *Chron. Zuqnin*, 169-71 (1043- 1029- 1040- 1045 س)، 192- 196 (1060- 1054- 1061- 1062 س) ذكرت الأحداث أيضًا في *Syriac CS, s.a.* 716-18, 743.

(2) مثلًا، نفسه، 206- 207 (1063- 1061- 1064 س)، 221- 222 (1075- 1072- 1076 س)، 227- 228 (1077- 1074- 1078 س). لاحظ أن استيلاء العرب على تيانا المندرج في سرد أعمال مَسلمة لسنة 716- 717 (نفسه، 159- 160)، وُضع في الموضع الخطأ (المصادر الأخرى كلها تؤرخه بين 707 و711؛ انظر *Syriac CS, s.a.* 707-708).

(3) *Chron. Zuqnin*, 146, 146, 301, 333.

ثانيًا، هناك استعمال للآية10: 5، سفر إشعيا التي تتحدث عن الآشوريين بصفتهم قضيب غضب الرب أرسله ليعاقب البشر العاصين، والتي يستشهد مدون الحوليات بها باستمرار أو يلمح إليها عندما يتكلم عن الحكم العربي.[1] يرافق هذا، رأي مدون حولياتنا الصريح دائمًا، أن رفاقه المسيحيين استحقوا تأديبًا كهذا. هذه النبرة الأخلاقية تتخلل الجزء الرابع ويمكن تتبعها حتى في الملاحظات السريعة لما قبل سنة 713. من هنا، يقول بشأن إحصاء عبد الملك للسكان سنة 692: "بعد ذلك، بدأ أبناء هاجر بإخضاع أبناء آرام لعبودية مصرية؛ لكن ذلك خطؤنا: فلأننا ارتكبنا الآثام، تسلط العبيد علينا."[2] أخيرًا، هناك التركيز على أحداث أثرت على بلاد النهرين، ومجددًا، يمكن إدراكه حتى في الأخبار القديمة، رغم أن ما يمكن إدراكه أكثر هو المواضع المستوفاة من الحوليات. مثلًا، صُوِّرت آمد التي كانت قريبة من دير المؤلف، في ستة مداخل في المدة 622- 650.[3]

413 حتى سنة 717، إذ نجد وصفًا طويلًا لحصار العرب للقسطنطينية، يتألف الجزء الرابع من الحوليات على الأغلب من ملاحظات قصيرة جدًا، ما عدا أربع كانت ذات طول نسبي، وهي التي تخص التعميد القسري لليهود،[4] والحرب الأهلية العربية الأولى،[5]

(1) نفسه، 146، 192، 232، 262، 302، 314. استخدام أشعيا 10. 5 والآشوريين للإشارة إلى أعداء المسيحيين وقع أيضًا في منحولة جوشوا ويوحنا الإفسوسي (وحينها كان يعني الفرس)، وهما اثنان من أهم مصادر مدون حوليات زقنين. الاستخدام المكثف ليوحنا الإفسوسي إلى درجة الانتحال التام، قام به أيضًا مدون الحوليات عندما أراد القيام ببناء رواية عن تفشي الطاعون اللمفي منتصف القرن الثامن (انظر Harrak, "Literary Borrowings in the Chronicle of Zuqnin").

(2) *Chron. Zuqnin*, 154. ملمح آخر شائع في الجزء الرابع كله هو الاقتباس المكثف من الكتاب المقدس، ليس مجرد عبارات منفردة كما في الأقسام السابقة، بل مقاطع بأكملها.

(3) نفسه، 150- 152: قرياقوس أسقف آمد يموت، هرقليوس يبني كنيسة في آمد؛ توما أسقف آمد يُنصَّب؛ البطريرك يوحنا سدرا يدفن في آمد؛ يوحنا العربي يدفن في آمد؛ شمعون أسقف الرُّها يموت في آمد.

(4) نفسه، 148- 149. يبدو أن المؤلف يشير إلى الحادثة نفسها التي رويت في *Doctrina Jacobi* (انظر المدخل عنه في الفصل الثالث أعلاه)، لكنه يضعها في فلسطين خلال عهد فوكاس بدلًا من شمال أفريقيا في زمن هرقليوس.

(5) *Chron. Zuqnin*, 152-53. لا ينسب الكتّاب النشطون في فلسطين وسوريا بشكل عام إلى علي بن أبي طالب أية صفة رسمية، ويقولون ببساطة إن معاوية هزمه في صفين (انظر المدخلين "سجلات زمنية قصيرة" و"نصوص لاتينية" في هذا الفصل، والمدخلين عن "مدون الحوليات الماروني" و"جوَرجِ الرشعيني" في الفصل الرابع والمدخل عن النبوءة اليهودية عن الأمويين في الفصل الثامن أعلاه)، لكن مدون حوليات زقنين يقول إن عليًا

وإحصاء عبد الملك للسكان وإصلاحات الضرائب،[1] والملاحظة التالية جدلية نوعًا ما، عن ظهور محمد والعرب:

أخضع العرب أرض فلسطين حتى نهر الفرات، بينما هرب الرّومان وعبروا إلى الجهة الشرقية من نهر الفرات وقهرهم العرب فيها (فلسطين). وكان أول ملك رجلًا منهم اسمه محمد. وهم يسمون هذا الرجل نبيًا، لأنه أبعدهم عن كل أنواع الديانات، وعلمهم أن الله واحد، خالق الخلق. وفرض عليهم أيضًا، قوانين لأنهم كانوا أتباعًا مخلصين لعبادة الشياطين وتقديس الأوثان ولا سيما الأشجار. ومنذ أن بين لهم الإله الواحد، وغلبوا الرّومان في معركة تحت قيادته، سمّوه نبيّ الله ورسوله. وهم شعب شره شهواني، وأي قانون سواء 414 فرضه محمد أو أي شخص يخاف الله، لا يتفق مع رغباتهم، يتجاهلونه ويتركونه. لكن ما يتفق مع إرادتهم ويشبع رغباتهم وإن أتى به أخسّهم، يلتزمون به قائلين: هذا فرضه نبي الله ورسوله، وأكثر من ذلك، الله هو من كلفه به." وحكَمَهم سبع سنين.[2]

وعلى حين أن هذه المرحلة من سنة 587 إلى سنة 717 تستغرق سبع صفحات فقط من النص المطبوع، تحتل العقود الستة التالية مئتين وأربعين صفحة رائعة، تؤلف مستودعًا غنيًا للمعلومات عن تاريخ بلاد النهرين في القرن الثامن، والكثير منها ليس موجودًا في أية حوليات أخرى، وهي تستند إلى حد بعيد على خبرة مباشرة. ولا بد للمرء طبعًا، أن يتوقع من رجل ختم مقدمته بالتحذير: "تنبهوا وخافوا من الرب إلهكم لئلا ينزل عليكم ويلات مماثلة،" أنه سيركز بشكل خاص على تعداد الشرور التي ارتكبها المسيحيون والعقوبات الإلهية المخصصة لهم. والواقع أن صفحاته مليئة بوصف الأوبئة والكوارث الطبيعية (الفيضانات

(رغم أنه يسميه عباسًا بشكل غريب) كان يُعدّ "ملكًا" في بلاد النهرين والشرق (كذا أيضًا *Chron. 819*, 12) وإن القتال بينه وبين معاوية دام خمس سنين كاملة.

(1) نفسه، 154. انتبه إلى ملاحظته: «من هذا الوقت بدأت الجزية تُجبى على رؤوس الذكور البالغين.... حتى هذا الوقت كان الملوك يجبون الخراج على الأرض، لا على الرجال.»

(2) *Chron. Zuqnin*, 149-50 (932 س). إضافة في (نفسه، 299) يصف مدون الحوليات محمدًا بأنه "هاديهم ومشرعهم". لاحظ أن صورة محمد هذه بصفته مشرعًا شائعة جدًا؛ قارن: Sebeos, XXX (tr. Macler, 95); John bar Penkaye, 146-47/175 (tr. Brock, 61); Monk of Beth Hale, *Disputation*, fol. 6a; *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 494; *Chron. Siirt* CI, *PO* 13, 600.

والزلازل والمجاعات. إلى آخره)، وقطع الطرق، وطغيان الحكام، والظلم المالي. لكن وسط ذلك هناك روايات كاشفة عن الخوارج، والمتظاهرين بالتدين، والبنية الاجتماعية لشمالي بلاد النهرين، والحياة الثقافية للأديرة، وسياسات العباسيين في فرض الضرائب، وقرارات خلفاء معيّنين.[1]

نقش إهنيش

يغطي هذا النقش ثلاث قطع من الحجر الكلسي من الجدار الجنوبي لكنيسة القديس سِرجيوس في بلدة إهنيش* شمالي سوريا،[2] ويؤرخ سلسلة من الكوارث التي حلت بالسكان المحليين المسيحيين:

في سنة 309 جاء المسيح إلى العالم،

وفي سنة 930[3] جاء العرب إلى البلاد،

وفي سنة 968 وقعت معركة في صيفي (صفّين)،

وفي سنة 995 وقعت مجاعة عظيمة،

وفي سنة 1005 كان هناك ظلام،

وفي سنة 1088 تم الاستيلاء على وادي مرعش في أرض الرّومان بسبب خطايانا،

وفي سنة 342، 24 مارس، اليوم السادس، تألم المسيح،

---

(1) مثلًا، هذه الحوليات هي أقدم مصدر مسيحي يشير إلى مرسوم يزيد الثاني ضد الصور (نفسه، 163). من أجل أمثلة عن الموضوعات التي ذكرت في هذه الفقرة انظر إسحاق، «التأريخ الزقنيني؛» والمؤلف نفسه، "The Significance of the Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius". لاحظ أيضًا أن هذا النص يحتوي على أول مرجع أدبي غير إسلامي إلى مصطلح «مسلم» وكُتِب مَشلْمانا (*Chron. Zuqnin*, 195)؛ قبل هذا، يظهر المصطلح فقط في نقش يرجع إلى سنة 123 هـ/ 741 (Ory, "Les graffiti umayyades de 'Ayn al-Garr,") 100) واسما لحاكم (مسلم) في أواخر القرن السابع (*Nessana Papyri*, no. 58, and cf. no. 94).

* [هي بلدة تركية حاليًا واسمها كُمُشگُن، وتقع بالقرب من الحدود السورية الشمالية. المترجم]

(2) على الجدار الشرقي للمبنى نفسه نقش آخر يتضمن اقتباسات من المزامير 44. 5، 34. 6، 82. 15.

(3) قامت يد لاحقة بتصحيح هذا إلى 933. عن دلالة هذا التاريخ، انظر المدخل عن «سجل زمني قصير لسنة 775» في هذا الفصل.

وفي سنة 1091 جاء أميرا دا مْهايمْني (أمير المؤمنين)[1] ودخل حتى وصل إلى جيحون* وعاد وأمر بهدم الكنائس، وتنوخ صاروا مْهَّكْرون (مسلمين).

الملاحظتان عن المسيح في كلتا الحالتين، قصد منهما أن تكونا نقطة تضاد مع الملاحظة التي تليهما، فمجيء المسيح والفرح الذي أتى به، يتضادّ مع مجيء العرب والبؤس الذي رافقهم؛ وآلام المسيح تبعها الخلاص، وظهور المهدي أتى بالعبودية. يشك المرء أيضًا في أن ثمة سخرية متعمدة في تجاور المسيح والمهدي (الذي يعني "المخلّص" بالعربية)؛ وسبب استعمال مصطلح "أمير المؤمنين" ذي المعنى الإيجابي ليس واضحًا. ورغم أنه شائع في النقوش والكتابات العربية، فقد كان 416 الكتّاب المسيحيون يتجنبون لقبًا دينيًا كهذا عادة، لصالح مصطلح أكثر دنيوية، مثل مصطلح "ملك."[2]

ديونيسيوس التلمحْري

يتحدر ديونيسيوس من عائلة رُهاوية غنية عريقة. درس في دير قنّسرين ودير مار يعقوب في كيشوم قبل ترقيته لقيادة اليعاقبة سنة 818، وهو المنصب الذي بقي فيه حتى سنة 845.[3] بناء على طلب يوحنا مطران دارا، وافق على تنفيذ ما رفض الآخرون القيام به رغم تحذيرات المطران، وهو "الشروع في كتابة الأحداث التي وقعت في الماضي للأجيال القادمة، والتي تحدث في زمننا هذا."[4] وقد قام بوصف المنتج النهائي مدون حوليات لاحق كما يلي:

---

(1) كلمة «المهدي» كتبت على الحافة المجاورة للحجر، إما أنها أضيفت للتوضيح أو أنها سقطت صدفة من الأصل.

* [أظن أن المقصود نهر جَيْهان (Ceyhan بالتركية) في جنوب تركيا لصلته بالمنطقة التي زارها الخليفة المهدي. ولا يبدو أن الاسم يشير إلى جيحون/ گيهُون وهو جدول صغير يتحدر باتجاه وادي السلوان جنوبي قبة الصخرة في القدس، وله مكانة مقدسة في المعتقدات اليهودية والمسيحية لأنه ارتبط بعدد من أنبياء بني إسرائيل وبالمسيح. المترجم].

(2) رغم أن «أمير المؤمنين» استعملت في *Chron. Zuqnin*, 174, 258, 282، وفي سيرة حياة ڤيليبالد (انظر المدخل عنها في الفصل السادس أعلاه) وفي الحوليات الهسپانية 754، الفقرة 49، التي تعتمد على مصدر سرياني. درس النقوش بتوسع "Palmer, "Messiah and Mahdi; وانظر أيضًا للمؤلف نفسه، *West-Syrian Chronicles*, 71-74.

(3) Abramowski, *Dionysius von Tellmahre*، يناقش الكنيسة وعلاقتها بالدولة في عصر ديونيسيوس، وكذلك مساهمة ديونيسيوس بصفته بطريركًا.

(4) Michael the Syrian 10.XX, 378/358 (Dionysius' preface).

جعله في قسمين وستة عشر كتابًا، يتألف كل قسم من ثمانية كتب تنقسم إلى فصول. وكتبه بناء على طلب يوحنا مطران دارا. اشتملت الحوليات على حقبة من 260 سنة، من بداية عهد مؤريس - أي من سنة 894 للإغريق (582) - حتى سنة 1154 (842) التي مات فيها ثيوفيلوس إمبراطور الروّمان وأبو إسحاق (المعتصم) ملك العرب.[1]

يشير تقسيمه إلى جزئين - واحد مكرس لتاريخ الكنيسة، والثاني للتاريخ الدنيوي- وكتب وفصول، إلى منهج معقد يختلف عن المنهج الموجود في التدوين التاريخي السرياني الأقدم. ففي مقدمته، يصف ديونيسيوس عمله بأنه پراگماتيا، وهو مصطلح 417 استعمله الكتّاب القدامى ليعني رسالة مصاغة بشكل صارم ونظامي، وهو يبعد نفسه عن أولئك الذين "ألفوا رواياتهم بأسلوب موجز ومقطّع دون حفاظ على الدقة التأريخية أو نظام تسلسل الأحداث." وفي مقابل كتابات كهذه يقول: "هدفنا أن نجمع في هذا الكتاب كل شيء تمكن نفسنا الضعيفة بمعونة الله من جمعه، والتثبت من كل خبر كما صادق عليه العديد من الأشخاص الجديرين بالثقة، واختيار أفضل نسخة ثم تدوينها بنظام صحيح."[2]

لم ينج عمل ديونيسيوس للأسف، ما عدا قطع منه.[3] لكن الكثير يمكن استعادته من خلال مقارنة كتابات أولئك الذين اعتمدوا عليه لاحقًا، وأبرزهم البطريرك ميخائيل السرياني (1166- 1199) ومدون حوليات رهاوي مجهول من القرن الثالث عشر.[4] كان

(1) نفسه، XXI, 544/111.12.

(2) نفسه، XVIII, 454/487-88.11. هذه صياغة حرفية؛ ترجمة Palmer, *West-Syrian Chronicles*, 94-95 تجعلها أكثر وضوحًا: " ضعيف مثلي، هدفي هو التالي: أن أجمع بعون الرب، أية معلومات أستطيع إيجادها وأضعها في هذا الكتاب بنظام متقن، منتقيًا النسخة الأجدر بالثقة للأحداث التي وثقها أغلب الشهود الموثوق بهم وتدوينها هنا بالتسلسل الصحيح." لمناقشة مفصلة لصياغة حوليات ديونيسيوس انظر Conrad, "Syriac Perspectives," 28-39; Palmer, *West-Syrian Chronicles*, 85-104.

(3) حقق هذه القطع وترجمها Conrad, "Syriac Perspectives," 28-39; Palmer, *West-Syrian Chronicles*, 85-104.

(4) يذكر التصريح في نهاية المخطوطة أن المؤلف أكمل التاريخ المدني سنة 1514 س/ 1203 والتاريخ الكنسي في 1 فبراير 1515س/ 1204 (*Chron. 1234*, 2.213-14, 340). والعمل كما هو لدينا، ينقطع فجأة في منتصف الكلام حوالي سنة 1234، ومن ثم، فإن العمل صار يشار إليه بحولية 1234. المرجح أن كاتبًا آخر أكمله، ويحتمل إلى سنة 1240. ثمة اقتباسات موجزة من ديونيسيوس أوردها Elias of Nisibis, *Chronicle*, 1.174-80 (138)،

هذان المؤلّفان يكتبان عمليهما وعقد من الزمن بينهما، ويبدو أنهما كانا يعملان بشكل مستقل.[1] إلى ذلك، اقتبس كلاهما من ديونيسيوس صراحةً، عدداً من المرات،[2] ويلمح ميخائيل إلى أنه كان 418 مصدرهما الأساسي المشترك الوحيد للمدة 582- 842. لذلك بإمكاننا التأكد إلى حد معقول، من أن كل ملاحظة مشتركة بين الكاتبين مستمدة من ديونيسيوس. لكن لم ينقل أيٌّ منهما من ديونيسيوس بشكل دقيق، بل أضافا وحذفا واختصرا[3] وأعادا الصياغة والتشكيل.[4] فميخائيل يقطّع نص ديونيسيوس ويوزعه على ثلاثة أعمدة، مكرسة للشؤون الكنسية والظواهر الطبيعية والتاريخ المدني. ولدى مدون حوليات سنة 1234 سرد مستمر واحد إلى زمن كونستانتين، ثم يقسم ملاحظاته إلى تاريخ دنيوي وكنسي، مقلِّلاً من شأن الأخير حتى النهاية. وعمود ميخائيل الكنسي موسع، لكن الكثير منه تعامل معه مدون حوليات 1234 على أنه تاريخ مدني، بينما تاريخه الكنسي صغير نسبياً.[5] يبدو مرجحًا أن ديونيسيوس بحكم منصبه كبطريرك، رأى أن تاريخه الكنسي أكثر أهمية، ولذلك أعطاه مساحة أعظم، لكن يصعب التأكد من ذلك.

في مقدمة عمله، يقول ديونيسيوس إنه سيأخذ من ثيوفيلوس الرُّهاوي "تلك الأجزاء

140، 142، 152- 153 هـ). انظر Abramowski, *Dionysius von Tellmahre,* 14-29.

(1) وإلا، يصعب تفسير لِمَ كل واحد منهما لديه روايات أكثر تفصيلًا من الآخر في مناسبات مختلفة. عن هذين المؤلفين وحولياتهما انظر فضلًا عن الأعمال المسحية التي ذكرت في بداية هذا القسم، Chabot, *Chronique de Michel le Syrien. Introduction*، ومقدمة Fiey لترجمة المجلد الثاني من حوليات سنة 1234.

(2) عن إحالات ميخائيل العديدة إلى ديونيسيوس انظر *Chron. 1234,* 2.17-20, 257, 267. Conrad, "Syriac Perspectives," 30 والرقم 87 أيضًا.

(3) في مواضع مختلفة، سيكون لدى كلٍ منهما رواية أطول من الآخر، وإذ أن المعلومات التاريخية عن القرنين السابع والثامن شحيحة، فليس مرجحًا أن أيًا منهما كان قادرًا على إضافة تفاصيل جديدة، لذلك كان عليهما الاختصار أحيانًا.

(4) يورد مثالًا على ذلك Brock, "Syriac Life of Maximus," 337-40، الذي يقارن روايتيهما عن سيرة ماكسيموس.

(5) مثل دور كايروس في فتح مصر (انظر المدخل عن «فتح مصر» في الفصل 13 أدناه)، وشياطين قنّسرين (انظر المدخل عن «دانيال الرّهاوي» في الفصل الرابع أعلاه) وتيبيريوس المزيف (انظر *Syriac CS, s.a.* 737). مع أن هناك مناسبات يكون فيها العكس صحيحًا، مثل الملاحظة عن هجوم العرب على دير شمعون العامودي الموجودة في الجزء الكنسي من *Chron. 1234,* 2.260 لكنها موجودة في الجزء المدني من Michael 11.VI, 417/422.

الموثوقة فحسب، ولن يحيد عن الحقيقة." وسبب هذا الشرط هو المنافسة بين مذهبيهما، فديونيسيوس يعقوبي وثيوفيلوس ماروني. لكن ديونيسيوس في الواقع، ينقل لنا من ثيوفيلوس أكثر مما فعل كل من ثيوفانيس وأغابيوس، ولو أن ذلك جاء من خلال مصفاة ميخائيل وحوليات سنة 1234 فحسب. وأغلب ملاحظات عمود تاريخ ميخائيل المدني للحقبة 630-750 له نظير لدى ثيوفانيس وأغابيوس، ولذلك فهو يمثل ثيوفيلوس بوضوح؛ لكن الكثير من الملاحظات عن الكوارث الطبيعية وكل الأخبار الكنسية تقريبًا، مستمد من مكان آخر.[1] وقد اعتُقد أن حوليات سنة 1234 حافظت 419 على ديونيسيوس، وكذلك على ثيوفيلوس بشكل أفضل. وهذا صحيح إلى حد أنها تقتبس من ديونيسيوس بشكل تام، ولا تقطّع البنية السردية إلى فئات موضوعية مثل ميخائيل. فمثلًا، هي تعاف الملاحظات القصيرة، وتعطي الأولوية لما يستحق فقرة، قبل قبول الخبر، ولذلك تحذف أغلب المداخل عن الكوارث الطبيعية. وأما بشأن الفتوح العربية، والحرب الأهلية العربية الأولى، فهي ترجع إلى المصادر الإسلامية لا مجرد إلحاق، بل استعارة الكل برمته.[2]

واضح أن ديونيسيوس أنتج عملًا شاملًا مبنيًا بعناية، يحتل التاريخ الكنسي موضعًا مركزيًا فيه، ويأتي أولًا مشتملًا على نظام ضخم من الوثائق؛ ويليه التاريخ الدنيوي وإن كان أصغر حجمًا، لكن جهودًا عظيمة بذلت من أجل جمع أكثر ما يمكن من المادة. كان الجزءان إذن وقد خصص لكل منهما ثمانية كتب، ذوي مراجع مختلفة، وهما متصلان من ناحية أخرى بلمحات مستقبلية واسترجاعات، وكله كان مفصلًا بأسلوب سرياني سلس منمق.[3] والعمل قيّم لدارسي الإسلاميات، لأنه أفضل شاهد للمصدر السرياني المشترك الممكن نسبته لثيوفيلوس الرهاوي، وأفضل كاشف لنا عن حياة المسيحيين وظروفهم، إذ كانوا ما

---

(1) يذكر ميخائيل أيضًا عددًا من إحصاءات السكان ليست مستمدة من ثيوفيلوس على ما يبدو، مثلًا حوالي سنة 668، قام أبو الأعور بإحصاء العمال/ الجنود المسيحيين للمرة الأولى (Michael 11.XII, 435/450)؛ وفي سنة 1009 س/ 698، قام عطية بإحصاء الأجانب (نفسه، 11.XVI, 447/473; *Chron. 819*, 13).

(2) هذه ملاحظة مهمة؛ أنا نفسي افترضت متبنيًا المعلومة المسلّم بصحتها أن حوليات سنة 1234 مثلت ديونيسيوس بدقة، وأنه هو الذي أدخل المادة العربية (انظر Hoyland, "Arabic, Syriac and Greek Historiography"). ولكن، إذ لا يوجد ولو موضوع واحد منها لدى ميخائيل، فهي لا يمكن أن تكون كذلك، ولا بد أنها أدخلت في حوليات 1234 في تاريخ لاحق.

(3) انظر Palmer, *West-Syrian Chronicles*, 85-89 من أجل إحالات ومناقشة إضافية.

يزالون يؤلفون أكثرية سكان الشرق الأدنى أيام ديونيسيوس.

حوليات سنة 819 وسنة 846

يمتد الأول من هذين النصين من ميلاد المسيح حتى رسامة البطريرك ديونيسيوس التّلمَحْري سنة 818- 819. ويوحي العدد الأكبر من الملاحظات بشأن دير قرتمين أن من كتبه راهب في هذه المؤسسة على ما يبدو سنة 819 أو بعدها بقليل. وبخصوص الجزء الأقدم من الحوليات، كان المصدر الأساسي المستعمل هو 420 حوليات الرُّها التي تنتهي عند سنة 540. بعد ذلك تبدأ الملاحظات تصبح أكثر اتساعًا، وأكثر من نصف العمل مكرس للقرنين السابع والثامن، والمرجح أكثر أن المصدر هو أرشيفات دير قرتمين.[1] تعود حوليات سنة 846 إلى بدء الخلق، ولذا فهي ذات مدى أوسع، لكنها تعتمد بشكل حصري تقريبًا على حوليات سنة 819 بشان العصور الإسلامية، إلا إضافة ملاحظة أن يوحنا الذي من دير مار زكّاي صار البطريرك سنة 846.[2]

تركيز حوليات 819 متوازن بشكل متساوٍ إلى حد ما بين الشؤون الكنسية والدنيوية. وفيما يخص القرنين السابع والثامن، تهتم الأخيرة بأعمال الحكّام المسلمين، ولم تجرِ أية محاولة لتوثيق سلسلة الأباطرة البيزنطيين، ولم يُذكر حتى هيْراكليوس. وبعد سنة 1039 س/ 728، صارت الملاحظات أقل تساويًا في التوزيع من قبل:

السنون 1045 - 1054أ س (733 - 743): شؤون كنسية فقط (خمس ملاحظات).

السنون 1054 ب- 1065 س (743 - 754): شؤون إسلامية فقط (ثلاث ملاحظات).

السنون 1066 - 1070 س (755 - 759): شؤون كنسية فقط (ثلاث ملاحظات).

سنة 1073 س (762): يموت البطريرك يوحنا، ويجمع الخليفة المنصور الأساقفة في بغداد ليقرروا من سيخلفه.[3]

---

(1) Palmer, *Monk and Mason*, 9-13.

(2) Palmer, *West-Syrian Chronicles*, 76-82.

(3) يحدد ميخائيل السرياني وفاة يوحنا سنة 1074 (II.XXV, 476/525) واجتماع المنصور بالأساقفة سنة 1076 (II.XXVI, 476-77 /527-28)).

سنة 1074 س[1] (763): خبر عن محتال بالدين في بلاد النهرين، اسمه ماروتا.

سنة 1080 س[2] (769): يموت داود الداراني؛ ويُعيّن موسى بن مصعب حاكمًا لبلاد النهرين، وقسوة حكمه.

421 مدخل غير مؤرخ عن موت المنصور (775) وعقد البطريرك جوّرج [البعلتاني] المجمع الكنسي لستة وثلاثين أسقفًا، في مدينة سِرّوگ.

قائمة بالخلفاء العباسيين من وفاة المهدي (785) إلى الحرب الأهلية العربية الرابعة «حين كان العالم كله بلا قائد لخمس عشرة سنة» (813- 827).

110- 1130 س (788- 819): قائمة بالبطاركة اليعاقبة.[3]

اقترح بعض الباحثين بشكل معقول أن تغيّر المؤلف يمكن كشفه في السنوات 728- 733 وفي السنوات 775- 785.[4] وهناك أيضًا ملاحظات قليلة عن شؤون إسلامية، غالبًا بالعبارات نفسها التي في المصدر السرياني لمشترك، وتنتمي لكتابة ثيّوفيلوس في خمسينات القرن الثامن، وهي لذلك، لا بد أنها تستمد من مؤلف السنوات 728- 733. ورغم أن هذه المواد قليلة العدد، إلا أنها ثمينة لكونها من كتابة كاتب يعود إلى أوائل القرن الثامن.[5]

(1) في *Chron. Zuqnin*, 282-89 يظهر ماروتا سنة 1081.

(2) تواصل حوليات زقنين ذكر داود الداراني حتى سنة 1084 (نفسه، 319- 320)، وفي هذه السنة تضع تعيين موسى بن مصعب (نفسه، 298). وفقًا لـ Forand, "Governors of Mosul," 94-96، كان موسى حاكمًا للمدة 156- 159/ 772- 775 و166- 167/ 784- 785؛ وملاحظتها التالية بشأن تسنم المنصب سنة 775. من هنا، هذا التاريخ يجب أن يكون 1083 س (كذا Michael the Syrian 11.XXVI, 476/526) أو 1084.

(3) معنونة بملاحظة يحتمل أنها ضُمّنت للربط مع قائمة الخلفاء السابقة، تؤرخ خطأً، تسنم المأمون للخلافة بسنة 1100 س/ 788- 789.

(4) Brooks, "Syriac Chronicle of 846," 570; Conrad, "Syriac Perspectives," 23-24. Brooks, "Theophanes and the Syriac Chroniclers," 581، لاحظ أن حوليات 846 تتوقف عن مشاركة الملاحظات مع ثيّوفانيس وميخائيل السرياني بعد سنة 728.

(5) انظر *Syriac CS, s.a.* 636 (معركة اليرموك)، 639- 640 (إخضاع بلاد النهرين)، 644 (مقتل عمر على يد عبد هندي)، 656 (موت عثمان والحرب الأهلية)، 660- 661 (موت علي وتسنم معاوية للخلافة) 679 (زلزال وتهدم جزء من كنيسة الرُها)، 683- 685 (سلام عبد الملك مع جوستنيان)، 696- 697 (سك عبد الملك العملة التي لا أيقونات عليها، وانسحاب المتمرد شبيب)، 693 (أمر عبد الملك بذبح الخنازير)، 703 (حملة عبد الله بن عبد الملك ضد بيزنطة وبناء مَوّبسويستيا [المصيصة توجد آثارها قرب أدنة التركية حاليًا. المترجم])، 716-

إلياس النصيبيني (ت. 1049)

كان إلياس بر شينايا مطرانًا لنصيبين لما يقارب نصف قرن (1008- 1049) وأنتج ما يعدّ الآن أكبر سجل زمني نسطوري نجا من الضياع. وهو يتألف من جزأين، يحتوي الأول على قوائم زمنية لشخصيات من الكتاب المقدس، وحكّام وبطاركة، متبوعة بسجل للأحداث البارزة لكل سنة من سنة 25 حتى سنة 1018 (البداية 422 مفقودة)، بينما الجزء الثاني مكرس لجداول تقويمية مفصلة وقضايا التدوين الزمني. العمل ثنائي اللغة، بالسريانية والعربية، ومحفوظ في مخطوطة كتبت سنة 1019. والقسم العربي يظهر بما يقارب خمسة خطوط، لكن القسم السرياني يظهر بخط واحد ربما هو خط إلياس نفسه، الأمر الذي يوحي بأنه النص الأساسي، فيما قام بجمع المداخل العربية عدد من النسّاخ، يُحتمل أنهم مساعدون لإلياس. وذُكرت مصادر المداخل السنوية، وأما الملاحظات بخصوص الإسلام المبكر، فهي مخطط زمني لتاريخ إسلامي، وعملٍ تاريخي لمحمد بن موسى الخوارزمي (ت. 847).[1] لكن هذه الملاحظات لا تضيف شيئًا جديدًا لصورة الإسلام التقليدية.

نصوص لاتينية[2]

قام پرۆسپر وهيداتيوس بتكملة حوليات يوسيبيوس بترجمة جيرۆم ومحاكاتها في الغرب في القرن الخامس، وڤيكتۆر وتّونا ويۆهانيس البكلاري في القرن السادس. والأخير كان من أوائل من ردّوا الاعتبار للملوك البرابرة* ليكونوا أبطالًا لا خصومًا، وصوّرهم مدافعين مصلحين لا مغتصبين مفسدين. من هنا كان تاريخ العالم المسيحي يمضي قدمًا نحو عصر جديد لممالك "الأغيار"، فظهر أمثالُ غربيون لكۆنستانتين، وجرى خلق أمثال لبيزنطة.

---

718 (حصار القسطنطينية، زلزال)، 720 (تحطيم يزيد للصور)، 724 (بناء هشام)، 726 (استيلاء مسلمة على قيسارية كاپادوكيا)، 730 (مسلمة يهاجم الخزر).

(1) «تعاقب الأزمنة»، إن كان هو العمل نفسه، استخدم التاريخ الهجري من 1- 90، ثم مرة واحدة لسنة 317، عن أبي جعفر محمد بن موسى الخوارزمي انظر *EI2, s.v.*.

(2) قام بمسح النصوص التاريخية اللاتينية Eggert, "Lateinische Historiographie vom 7. bis 9. Jahr- hundert"، وتواريخ المقاطعة الإسپانية Diaz y Diaz, "La historiografia hispana desde la invasion arabe hasta el año 1000" (عند 314- 319 ذكر تعليقات عامة عن الحوليتين اللتين ستدرسان هنا).

* [المقصود بالبرابرة هنا الأقوام الأوربية غير الرومانية البيزنطية مثل الجرمان والفرنگ والگوث وغيرهم. المترجم]

يصح هذا على تاريخ الگوْث لإيسيدوْر الإشبيلي، ورواية فريْديگار عن الفرنگ، وتاريخ اللانگوْبارد لپوْلس الشماس. وبذلك، صار المسلمون هم الغزاة الكفرة. الكُتّاب الذين لا يعيشون تحت الاحتلال الإسلامي عدائيون بشكل عام،[1] إلا أنهم لا يتجاوزون أبدًا تقريبًا، التعليق على المسلمين بأكثر من ملاحظات موجزة عن الغزوات 423 والهدنات. ولكن من جهة أولئك الذين عاشوا في الأندلس، وهي إسپانيا المحكومة من المسلمين، كان من الضروري أن يتوصلوا بشكل ما، إلى تقبل الوضع ويقدموا بعض التفسيرات للأحداث.

الحوليات البيزنطية العربية لسنة 741 والحوليات الهسپانية لسنة 754

الأول من هذين النصين تأليف غريب نوعًا ما، فمحتوياته كالتالي:

1. شؤون إسپانية (9%): ست إشارات سريعة إلى ملوك ڤيسگوْثيين* (الفقرات 1 - 3، 5، 9، 14)، مؤرخة وفقًا للحقبة الإسپانية، من وفاة رِيْكّاريْد سنة 602 حتى تنصيب سوينثيلا سنة 621. يتوقف التأريخ بالحقبة الإسپانية بعد سنة 640. ولا يذكر فتح إسپانيا إلا ضمن انتصارات عهد الوليد (الفقرة 36)، لكن هناك مدخل مكرس لمعركة تولوز سنة 721 (الفقرة 42).
2. شؤون بيزنطية (29%): ملاحظات موجزة عن الأباطرة من موت فوْكاس سنة 610 إلى تنصيب ليوْن الثالث سنة 717؛ إلا أن هيْراكليوس تلقّى معالجة جوهرية (62% من الملاحظات البيزنطية؛ 18% من الملاحظات كلها).
3. شؤون عربية (62%): هذا هو المكون الأكبر للحوليات ويشتمل على مداخل عن كل حاكم من محمد حتى يزيد الثاني (720 - 724)، تُذكر فيها مدة الحكم وأحداثها، وبعض الوصف الشخصي.

---

(1) يمكن استنتاج هذا من التعليقات المرتجلة الغربية مثل «جنون الساراكين» و«هم يجدفون بأفواههم القذرة ضد الله وضد ربنا يسوع المسيح وضد رسله» (Nelson, *The Annals of St-Bertin*, 64، يذكر العمل الذي بهذا العنوان، s.a. 847)؛ "العرب الذين كانوا يضطهدون كنيسة الرب،" "كارثية الكلدانيين الباعثة على السخرية،" "خُدعوا بالمذهب المحمدي" (Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, 168, 175, citing the *Chronicle of Alfonso III*, §§10-11, 25).

- [هم من يسمون في الكتابات التاريخية العربية الحديثة تجاوزًا بالقوط الغربيين. المترجم]

الإحالات الاستهلالية إلى الملوك القيسگوثيين مأخوذة من تاريخ الگوث لإيسيدوّر الإشبيلي، لكن بالكاد يمكن اعتبارها إكمالًا لإيسيدوّر لأنها لا تشغل نفسها بعد ذلك إلا بحكام شرقيين لا غربيين. بل يمكن للمرء أن يرى العمل إكمالًا لحوليات يوّهانيس البكلاري التي تركز على الشرق بوصفها مساهمة في إرث الحوليات الكوني، أكثر من تاريخ إيسيدوّر، و424 انتهت بعد ريكّاريّد الذي تبدأ بوفاته الحوليات البيزنطية العربية. إلى ذلك، يضع كلا العملين الأباطرة البيزنطيين في مخطط عددي يرجع إلى أوّگوستس.[1] لكن الغياب التام تقريبًا للمادة الإسپانية التي ضمّنها بالفعل يوّهانيس البكلاري إلى حد ما، يجعل أي إدراج لها في إرث التدوين التاريخي الإسپاني مستحيلًا.

الصفة المميزة الأخرى للحوليات البيزنطية العربية هي موقفها الإيجابي تجاه الخلفاء العرب، وليس تجاه الأكثر شهرة مثل معاوية وعبد الملك فحسب. من هنا، ورغم أنها تلاحظ أن يزيد الأول حقق نجاحًا يسيرًا في الحرب، فهي تصفه كما يلي:

> هو رجل طيب للغاية، وعدّه كل الناس الخاضعين لحكمه مناسبًا. ولم يسع إلى تمجيد نفسه كما يفعل الرجال عادة، لكونه ذا رتبة ملكية، بل عاش مواطنًا بمعية الناس العاديين كلهم (الفقرة 28).[2]

واضح أن الحوليات تعتمد على مصدر شرقي، لا بد أنه أُلِّف في سوريا، إذ وصف كل واحد من الخلفاء الأمويين بمسحة إيجابية نسبيًّا، وحذفت أية إشارة إلى علي وتقديم

(1) كون النص يقدم نفسه على أنه تكملة ليوّهانيس البكلاري، لاحظه أول محقق له، Florez، الذي سمّاه *Incerti auctoris additio ad Joannem Biclarensem*، وأشار إليه مؤخرًا Diaz y Diaz, "La transmisión textual del Biclarense," 66-67. لمقدمة عن يوّهانيس البكلاري (كتب في تسعينات القرن السادس) وإسيدوّر (كتب في عشرينات القرن السابع) انظر Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, 1-27.

(2) قد يقارن المرء هذا مع سير الخلفاء القصيرة التي تذكرها التواريخ الإسلامية عند نهاية عهد كل واحد منهم مع خبر وفاته. مثال جيد على هذا هو الذي ذكر عن الوليد الأول الموجود في الطبري، 2. 1271، وابن عبد ربه، العقد الفريد، 4. 424 (كلاهما يقتبس من علي بن محمد المدائني، ت. 843): «كان الوليد بن عبد الملك عند أهل الشام أفضل خلائفهم، بنى المساجد مسجد دمشق ومسجد المدينة، ووضع المنائر، وأعطى الناس، وأعطى المجذّمين، وقال: لا تسألوا الناس. وأعطى كل مُقعَد خادمًا، وكل ضرير قائدًا، وفُتح في ولايته فتوحٌ عظام؛ فتح موسى بن نصير الأندلس، وفتح قتيبة كاشغر، وفتح محمد بن القاسم الهند.»

معاوية الثاني بأنه الحاكم الشرعي والمرشح الوحيد (الفقرة 29)،[1] ووسم المتمرد يزيد بن المهلب بأنه "منبع الخبث" 425 (الفقرة 41). وتستخدم الحوليات الهسبانية أيضًا، مصدرًا شرقيًا، وتوضح المقارنة بين النصين اللاتينيين أنها لا بد قد تعاملت مع حكام عرب وبيزنطيين - ولو أنها تعاملت مع الأخيرين بإيجاز أكثر بكثير- وكانت أكثر استفاضة من ناقلَيها اللذين اختصراها، في مواضع معينة بشكل جوهري.[2] قد يتوقع المرء منها أن تكون عملًا يونانيًا بما أن اليونانية كانت اللغة المعتادة للتواصل بين الشرق والغرب، وثمة القليل من التناظرات بين هذا المصدر الشرقي والحوليات البيزنطية.[3] لكن فيما يخص الحكام العرب، لا يعطي أي مصدر يوناني موقفًا إيجابيًا كهذا تجاههم كما تفعل الحوليات البيزنطية العربية. فاقترح دبلر أن الذي كتبها إسباني تحول إلى الإسلام، لكن لا يمكن لمسلم أن يصور ظهور الإسلام بأنه تمرد، وبالتأكيد لن يمتنع متحول عن تمرير بعض التعليقات عن دينه الجديد الذي اعتنقه حديثًا.[4] ويقدم المصدر الشرقي للنصين اللاتينيين أخبارًا عن الحوادث نفسها ويتوقف عند النقطة نفسها (حوالي سنة 750) التي توقف عندها المصدر السرياني المشترك لثيوفانيس وأغابيوس وديونيسيوس التلمحري، ومن المغري الافتراض أن مدوني الحوليات الإسبان يعتمدون على الترجمة اليونانية نفسها لهذا العمل السرياني كما استخدمه ثيوفانيس. لكن هناك القليل من التناظرات بين الاثنين، وكل منهما فيه مادة

---

(1) لم يكن معاوية الثاني (683- 684) معروفًا في بلاد النهرين؛ من بين المصادر غير الإسلامية، لم يذكره سوى (نبوءة يهودية عن الأمويين)، 178، الذي أُلف أيضًا في غرب المملكة العربية. انظر Nöldeke, "Zur Geschichte der Omaijaden," 684-85, 689-90. يثبت Buk, "Zur ältesten christlichen Chronographie" أن المؤلف مؤيد للمروانيين لأن مقتل معاوية الثاني سنة 685 لم يُذكر، لكنه يعتمد على مصدر مؤيد للسفيانيين عن أحداث سبقت ثمانينات القرن السابع، ومن هنا، كان إدراج معاوية الثاني.

(2) محاولة القيام بمقارنة كهذه تمت في الملحق ب أدناه، حيث ترجمت الحوليات البيزنطية العربية بأكملها.

(3) أشر التناظرات وناقش المصادر Dubler, "La crónica arábigo-bizantina de 741," 298-333، لكنه بالغ في التشابهات مع الحوليات الأخرى وفي عدد المصادر التي كانت منتشرة في بيزنطة وإسبانيا في القرن السابع. برأي Nöldeke, "Epimetrum"، كان المصدر الشرقي قد ألفه يعقوبي سرياني باليونانية. والحجة الإضافية إلى جانب التوسط اليوناني هي التشابه بين النصين اللاتينيين والحوليات القصيرة لسنة 818 اليونانية في صياغة الأسماء العربية، مع أن الصياغة اليونانية قد تكون مشتقة تمامًا من السريانية. لكن تبادلًا كهذا كان في حدوده الدنيا في هذا الوقت (انظر Mango, "La culture grecque et l'Occident au VIIIe siècle").

(4) Dubler, "La crónica arábigo-bizantina de 741," 331؛ أورد اعتراضات إضافية Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, 55 n. 2.

ليست في الآخر.

بقي تعليق موجز بشأن تاريخ الحوليات البيزنطية العربية. فالملاحظة الختامية [فيها] هي كالتالي:

> 426 ثم تخلى يزيد ملك الساراكين ولما تنته سنته الرابعة، عن هذه الحياة وترك الحكم لأخيه واسمه هشام، وقرر أن الذي يجب أن يحكم بعد أخيه، مَن وُلد من نسله هو واسمه الوليد. (الفقرة 43).

يأخذنا هذا إلى سنة 724 فقط، ولم يُذكر حادث لاحق، ولا مدة حكم هشام.[1] ولأن المدخل عن تنصيب ليوْن الثالث يتضمن الملاحظة "أنه حمل الصولجان أربعة وعشرين سنة"، فقد رُبط النص بسنة 741. لكن هذا يوحي بأن مدون الحوليات قصد أن يكمل أكثر. والملاحظات عن الشؤون العربية في الحوليات الهسپانية تستمر بالمسحة نفسها كثيراً، حتى حوالي سنة 750، منتهية بتولي العباسيين السلطة. والأبسط أن نفترض أن المؤلف ما يزال يعتمد على المصدر الشرقي، بدلاً من وضع مصدر شرقي آخر للحقبة 724- 750. وعندها يتساءل المرء عما إذا كان لدينا حوليات بيزنطية عربية بصيغة مختصرة، وأنها أيضًا، تستمر حتى سنة 750 في الأصل.[2]

الحوليات الهسپانية ذات اهتمام محلي نسبيًّا، فهي تتبع أثر يوْهانيس البكلاري لأن منظور الاثنين هو منطقة البحر المتوسط مع مركز اهتمام إيبيري، وكلاهما يعالج قضايا كنسية ودنيوية. والمؤلف وهو رجل دين أندلسي، يحط من شأن أمراء إسپانيا عموماً، ويوضح كراهيته تجاه الغزاة: "حتى لو تحول كل عضو إلى لسان، فلن يكون باستطاعة الطبيعة البشرية أن تعبر عن خراب إسپانيا وشروره الكثيرة العظيمة" (الفقرة 45). ولأنها تستخدم المصدر الشرقي نفسه، مثل الحوليات البيزنطية العربية، فمداخلها عن الخلفاء العرب

(1) Collins, *Arab Conquest of Spain*, 55، يخمن أن تاريخ النص هو 744 أو أن الملاحظة الأخيرة أضيفت لاحقًا، غير مدرك أن خلافة الوليد الثاني بعد هشام (ت. 743) قد رتب لها يزيد الثاني مسبقًا. ومع هذا، مناقشة كولينز (نفسه، 53- 57) مفيدة جدًا.

(2) مع أن قوله إن «ذرية ابن الأخير (مروان بن الحكم) هي من تولت قيادتهم حتى الآن في زمننا» (الفقرة 31)، يوحي بأن مدون الحوليات يكتب عندما كان المروانيون ما يزالون في السلطة، ما لم تكن الإشارة إلى حقيقة أن إسپانيا كانت محكومة من ذرية مروان (كان أول ملك أموي لإسپانيا هو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، وحكم من سنة 755 حتى سنة 788).

إيجابية بشكل عام. ولكن بينما تعيد الحوليات البيزنطية العربية ببساطة، 427 تركيب المصدر الشرقي، وتختصره لكن لا تناظره، عادة ما تضيف الحوليات الهسپانية ملاحظة إسقاطية أو تحذف الملاحظة كليًا إن كانت إيجابية جدًا، كما فعلت مع الملاحظة عن محمد.[1]

نصوص يونانية[2]

ليس لدينا نص تاريخي يوناني موسع أُلِّف بين سنتي 630 و780. ولا بد أن تسجيلًا ما للأحداث قد استمر - مثلًا، هناك مصدر أو مصادر مشتركة لنيكفوّروس وثيؤفانيس للسنين 668- 769- لكن يصح القول بالتأكيد أن التسجيل الزمني كان في أدنى تراجعه في هذه الحقبة. وأول علامة على انبعاث النشاط في هذا الحقل يمكننا تمييزها، تأتي من شخص ما اسمه جوّرج الذي وصف عمله من قام بإكماله وهو ثيؤفانيس:

> الأب المبارك جدًا جوّرج الذي كان أيضًا المساعد الشخصي لتاراسيوس (784 - 806) - وهو البطريرك الأقدس للقسطنطينية - هذا الرجل ذو البصيرة والمعرفة العظيمة ألف بعد درس وتفحص تامّين للكثير من مدوني السجلات والمؤرخين، وبكل دقة، حوليات محكمة من آدم نزولًا إلى ديوّكليتيان الإمبراطور الرّوماني الذي اضطهد المسيحيين. وقام بدراسة منضبطة للتواريخ وسوّى اختلافاتها وصححها وسجلها معًا بأسلوب فاق كل سابقيه. وسجل حيوات الملوك القدامى لكل أمة وتواريخهم، وأدخل بأقصى ما يمكنه من الدقة، أساقفة المناصب المسكونية مع تواريخهم، أعني أساقفة روّما والقسطنطينية والإسكندرية وأنطاكية والقدس، 428 أولئك الذين قصدوا الكنيسة منهم بالإيمان الصحيح، وأولئك الذين مثل اللصوص، حكموا

(1) لأن هذا النص يمثل أقدم رؤية إسپانية لفتح العرب شبه الجزيرة وحكمها، فهو ما يزال يحظي باهتمام كبير. انظر خصوصًا Pereira, *Crónica mozarabe de 754*; Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, 19-27; Collins, *Arab Conquest of Spain*, 57-65; Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, 28-45.

(2) قام بمسح النصوص التاريخية اليونانية Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 219-408; Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 1.243-504; Scott, "Byzantine Chronicle Writing: 2. After Malalas;" Rochow, "Chronographie".

بالهرطقة.[1]

يقول جوّرج نفسه إنه كان يعمل على سجله الزمني سنة 810،[2] ويمكننا أن نستنتج من إشارات طوبوغرافية معينة أنه كان يسكن في القدس حينها، في أحد الأديرة في صحراء يهودا.[3] وقد منعه المرض من الاستمرار وصولًا إلى زمنه هو، كما كان ينوي في الأصل أن يفعل،[4] لكن عددًا من معاصريه الأصغر سنًّا بقليل، تقبلوا هذا التحدي، ليتأكدوا من حصولنا على نظرة على التاريخ البيزنطي في القرنين السابع والثامن، ولو أنه مجزأ نوعًا ما.

ثيّوفانيس المعترف (ت. 818)

ولد ثيّوفانيس سنة 760 لأبوين وجيهين ثريين. ومات والده الذي كان حاكمًا لمنطقة على البحر الإيجي عندما كان الابن ما يزال صغيرًا. ولكونه وريثًا لممتلكات واسعة في بيثينيا وثروة كبيرة، فقد قضى ثيّوفانيس شبابه في "الصيد والفروسية"، وتزوج امرأة ذات ثروة مماثلة. ودخل سلك الخدمة الإمبراطورية برتبة سائس،* وكُلف بمهمة الإشراف على إعادة بناء تحصينات مدينة كيزيكوس. وكان بإمكانه دون شك الترقي إلى منصب أعلى، لكنه قرر أن يترك أملاكه ويصبح راهبًا. فوضع زوجته في دير، بينما وجد هو 429 ديرًا في جزيرة كالوّنيموّس وقضى هناك ست سنين يمارس الخط. ثم أشرف لاحقًا على بناء دير آخر

(1) .Theophanes, 3 (tr. Mango, "preface") ترفّع الدارسون القدامى عن جوّرج سينكيلوس ثم تجاهلوه لمدة طويلة، لكنه صار مؤخرًا موضوعًا لعدد من الدراسات التي أعادت الاعتبار له: Huxley, "On the Erudition of George the Synkellos;" Mango, "Who Wrote the Chronicle of Theophanes?;" Adler, *Time Immemorial*, esp. 132-231; Ševčenko, "The Search for the Past in Byzantium," 280-.83

(2) (George Syncellus, *Chronographia*, 389 (= Mosshammer, 244: "سنتنا الحالية 6302."

(3) لذلك يقول بشأن قبر راحيل/ رَيحِل الذي يقع بين القدس وبيت لحم (نفسه، 200- 201 [Mosshammer, 122]): "كثيرًا ما أرى تابوتها الحجري الذي يرتفع عن الأرض، كما أرى على طريقي باتجاه بيت لحم وما يسمى بكنيسة القديس شاريتّون القديمة." أورد أمثلة أخرى Mango, "Who Wrote the Chronicle of Theophanes?," 13 n. 16.

(4) (George Syncellus, *Chronographia*, 10 (= Mosshammer, 6؛ وتم اقتباس هذا بالكامل في المدخل التالي عن ثيّوفانيس.

* [*strator*: ترجمتها المباشرة هي سائس، منصب ذو رتبة رفيعة في الدولة البيزنطية لا يقتصر على العناية بالخيول بل يتجاوزه إلى مسؤوليات عسكرية وإدارية. المترجم]

في آكرّوس في بيثينيا، حيث ظل لبقية حياته. وعندما رفض الموافقة على سياسات ليوّن الخامس (813- 820) في تحطيم الأيقونات، وُضع تحت الحراسة ثم نفي، لكنه مات بعد ثلاثة وعشرين يومًا، يوم 12 مارس سنة 818.[1]

سقط ثيوّفانيس في سن الخمسين مصابًا بمرض في كليتيه وظل طريح فراشه لبقية حياته.[2] بعد ذلك بوقت قصير، أودعه صديقه جوّرج سينكِلوس مواد ضرورية لاستكمال السجل الزمني الذي بدأه جوّرج. وقد أوضح هذا في مقدمة عمله هو، مقدمًا وصفًا لإنجاز جوّرج أولًا (المقتبس آنفًا):

> لكن، لأنه (جوّرج) مات ولم يستطع إكمال خطته، بل كما قلت، وصل بمؤلَّفه نزولًا حتى ديوّكليتيان عندما ترك حياته الأرضية ورحل إلى الرب، فقد عهد إليّ من كان صديقه المقرّب، بالكتاب الذي كتبه وزودني بالمواد مع رأي بأن أكمل ما كان ناقصًا. أما أنا، فقد رفضت القيام بهذا مدركًا نقص معرفتي وثقافتي المحدودة، إذ أن التنفيذ كان أكبر من قدرتي. لكنه توسل إليّ كثيرًا ألا أتراجع عنه وأترك العمل ناقصًا، وهكذا أجبرني على تولّيه بيدي. وعليه، ولكوني مقيدًا بطاعتي له في تنفيذ مهمة فوق قدراتي، فقد بذلت قدرًا غير معتاد من الجهد. لأني أنا أيضًا، بعد البحث بأقصى ما يمكنني وتفحص العديد من الكتب، دونت بأفضل ما استطعت من الدقة هذه الحوليات من ديوّكليتيان نزولًا إلى عهد ميكائيل (811 - 813) وابنه ثيوّفيلاكت، أي عهود الأباطرة 430 والبطاركة وأعمالهم مع تواريخهم. ولم أقم بتدوين أي شيء من تأليفي الخاص، بل قمت بالاختيار من المؤرخين وكتّاب النثر القدامى، وأودعت أحداث كل سنة في مواضعها الصحيحة، مرتبة دون خلط. بهذه الطريقة، بإمكان القارئ أن يعرف في أية سنة من عهد كل إمبراطور وقع أي حدث؛ سواء أكان عسكريًا أو كنسيًا أو دنيويًا أو شعبيًا أو من أي نوع آخر؛

(1) هذه الفقرة مأخوذة من مصدرين رئيسين عن حياة ثيوّفانيس: مديح من تأليف القديس ثيوّدوّر الستوديتي [نسبة إلى دير ستوديوس/ ستوديون أهم دير في القسطنطينية. المترجم] ربما تم تقديمه عند دفن ثيوّفانيس في ديره، وسيرة ألفها ميثوّديوس بطريرك القسطنطينية المستقبلي (843- 847)، مكتوبة قبل سنة 832 (انظر Efthymiadis, "Le panégyrique de S. Théophane," 259-60).

(2) عندما استدعي إلى القسطنطينية، كان عليه أن يُحمل في حمالة الجرحى.

لأني أعتقد أن من يقرأ أعمال القدامى لا يستمد فائدة يسيرة من فعل شيء كهذا.[1]

ماهية المواد التي ألحّ بها جوّرج على ثيوّفانيس ليست واضحة، لكن مانگوّ أثبت بشكل مقنع أنها تألفت تقريباً، من كل ما يندرج تحت اسم سجل ثيوّفانيس الزمني، وأن ثيوّفانيس نفسه لم يقم إلا بالقليل غير التنقيح والتأكد من بعض الوقائع والحسابات.[2] وأكثر حجتين إقناعاً في هذا، أن ثيوّفانيس يُقدّم في سيرته "مفتقراً للتعليم الرسمي" و"طريح الفراش بلا حراك" طيلة مدة تأليفه للسجل الزمني (810- 814)، ولذلك فهو غير قادر لهذين الاعتبارين على القيام بالبحث الشامل الضروري لمشروع كبير كهذا. إلى ذلك، كان جوّرج الذي قضى وقتاً طويلاً في فلسطين، في أفضل وضع لجمع المعلومات عن الشؤون الشرقية، التي يميز بروزها السجل الزمني كثيراً، وقد ذكر في مقدمة عمله أنه كان ينوي الكتابة عن هذا:

> مقتبساً الجزء الأعظم منها (الكتاب المقدس والأپوّكريفا* و"المؤرخين الأكثر شهرة")، ما عدا أحداث قليلة وقعت في زماننا نحن، سأحاول إنتاج نوع من المختصر [بشأنها]...، أعني عن ملوك شتى، وعدد من الكهنة والأنبياء والرسل والشهداء والمعلمين...، جامعاً كل هذا 431 بأفضل ما يمكنني من المؤرخين المذكورين آنفاً. وفوق الكل، سأصف بأقصى استطاعتي العهد المكروه من الرب الذي فرضه الإيدوّميون ذوو الخيَم على المسيح وعلى أمتنا، والإسماعيليون الذين يضطهدون شعب الروح ويبتدعون تلك الردة التي تنبأ بها پوّلس المبارك عن الأيام الأخيرة (رسالة تسالونيكي الثانية، 2: 3)، نزولاً حتى السنة الحالية 6300 من خلق العالم، الإعلان

---

(1) Theophanes, 3-4 (tr. Mango, "preface").

(2) لأجل مصادر ثيوّفانيس انظر Mango, "Who Wrote the Chronicle of Theophanes?;" Mango and Scott, *Theophanes*, lv. Pigulevskaja, "Theophanes' Chronographia and the Syriac Chronicles;" Proudfoot, "The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty;" Mango and Scott, *Theophanes*, lxxiv-xcv.

*[هي مجموعة من النصوص الدينية اليهودية والمسيحية التي تعد مزيفة أو منحولة أو غير شرعية، وجدير بالذكر أن لكل مذهب يهودي أو مسيحي مجموعته من الأسفار أو/ و الأناجيل التي حكمت عليها سلطته الدينية العليا بأنها أپوّكريفا، وما يعترف هذا المذهب بشرعيته قد يرفضه الآخر أحياناً. المترجم]

1 (808).[1]

توضح نظرية مانگو دون شك، حقيقتين أكثر غرابة عن سجل ثيوفانيس الزمني: صيغته السنوية التي يمكن النظر إليها على أنها استعارة من الإرث السرياني الذي تبناه جورج عندما كان في فلسطين، وحالة النص الذي جرى تحريره على نحو أكثر رداءة، حيث سمحت للاختلافات في الأسلوب وتهجئة الأسماء من صفحة إلى الصفحة التي تليها، بالظهور.[2]

ولأن ثيوفانيس كان يحاول كتابة حوليات كونية، فقد أورد معلومات عن الشؤون البيزنطية والعربية. وبشأن الأخيرة، فهو يعتمد بشكل كلي تقريبًا على ثيوفيلوس الرهاوي للمدة 630- 750. ولكن حتى بعد هذا التاريخ، يواصل ثيوفانيس سرد أحداث وقعت في الأراضي التي يحكمها المسلمون حتى سنة 780 تقريبًا. وعليه، إما أنه استخدم حوليات أخرى لهذه العقود الثلاثة، أو أنه وهذا مرجح أكثر، أتاح لنفسه إكمال حوليات ثيوفيلوس. وتوحي أرجحية المواد التي تتعلق بشمالي سوريا أن الذي قام بالإكمال كان من تلك المنطقة، ويحتمل أنه من حمص التي تظهر في أربع ملاحظات إضافية.[3] وأغلب المداخل القليلة جدًا لدى ثيوفانيس للمدة 630- 750 والتي هي ليست من ثيوفيلوس، تتعلق 432 بسوريا أيضًا، لذلك، الأرجح أن هذا الذي أكمل الحوليات كان منقحًا أيضًا، وأدخل ملاحظات عرَضية ضمن نص ثيوفيلوس.[4] لم يكن ثيوفانيس مثقفًا، وقضى حياته كلها تحت الحكم البيزنطي، ولذلك، لا بد أنه تلقى حوليات ثيوفيلوس المنقحة باللغة اليونانية. وتنطوي إضافة

(1) George Syncellus, *Chronographia*, 10 (= Mosshammer, 6)..

(2) أورد أمثلة Mango and Scott, *Theophanes*, lxii-lxiii، التي تتألف من الخلاف بين النص والعنوان، وتكرارات الأحداث نفسها، وظهور الأشخاص والأماكن أنفسها تحت أسماء مختلفة، والتخليطات والتعارضات المتعددة.

(3) ثيوفانيس، 427 (التمرد ضد العباسيين قرب حمص)، 429 (استيلاء عبد الله بن علي على حمص)، 431 (نقل رأس يوحنا المعمدان إلى حمص)، 452- 453 (أعمال ضد المسيحيين في حمص). اقترح Brooks, "Theophanes and the Syriac Chroniclers," 587 مؤلفًا فلسطينيًا على أساس تكرار أخبار عن تلك المقاطعة، لكن المتوقع من أي راهب التعليق على أحداث في الأرض المقدسة، والكثير منهم كانوا قد قضوا وقتًا هناك. عن هذه النقطة والمقاطعة السورية الشمالية لمن قام بإكمال ثيوفيلوس انظر Conrad, "Capture of Arwad," 336-38.

(4) مثلًا ثيوفانيس، 348 (موت توما أسقف أفاميا، وإحراق أسقف حمص)، 412 (العراقيون يحرقون أسواق دمشق).

الملاحظات عن سلسلة بطاركة أنطاكيا المَلْكيين في السنين 742-756 على أن المكمِّل/ المنقّح كان نفسه رجل دين مَلْكيًّا، ولذلك فمن المحتمل جدًّا أنه ملم باللغة اليونانية إضافة إلى السريانية. يرجّح هذا أنه كان مسؤولًا عن كل من ترجمة حوليات ثيؤفيلوس إلى اليونانية وعن تحديثها.[1] وعند المقارنة مع أغابيوس وديونيسيوس، يتضح على الفور أن حوليات ثيؤفيلوس كما تظهر عند ثيؤفانيس، كانت مختصرة بشكل جوهري، وأن ملاحظاته قد دمجت في بعض الأحيان، لخلق رابط عرَضيّ بين الأحداث التي تبدو بالأصل غير مترابطة.[2] هذا الضغط ربما كان نتيجة لتحيّز ثيؤفانيس للشؤون البيزنطية ولا ينبغي عزوه إلى من أكمل الحوليات.[3]

البطريرك نيكفوروس (ت. 828)

ألف نيكفوروس الذي أصله من القسطنطينية وكانت بطريركيته خلال السنوات 806-815، أعمالًا لاهوتية بشكل رئيس، لكنه معروف أيضًا بمؤلَّفين تاريخيَين.[4] الأول الذي عنوانه (سجل تاريخي قصير) ليس أكثر من مجموعة من 433 الجداول الزمنية، تتضمن قوائم بشخصيات من الكتاب المقدس وملوك وبطاركة. وهو موجود في عدد من المخطوطات، لكنها مختلفة في عدد الجداول التي تحتويها، وليس كلها تنسب المؤلَّف إلى نيكفوروس بل إلى مجهول. العمل الثاني (التاريخ المختصر) - المعروف عادة بعنوانه اللاتيني هيستوريا سينتومسيوم، يسرد بإيجاز مسار الإمبراطورية البيزنطية من تنصيب فوكاس سنة 602 إلى زواج ليون الرابع من آيرين سنة 769. وهو موجود بنسختين منقحتين، كلتاهما من نيكفوروس نفسه. الأولى تتوقف عند سنة 713 والمرجح جدًّا

(1) أي بدلًا من ذلك، جرى إكمال ثيؤفيلوس بالسريانية وترجمه شخص آخر إلى اليونانية.

(2) مثلًا ثيؤفانيس، 365 (سك عبد الملك العملة ونقض جوستنيان الصلح)، 399 (زلزال في سوريا، ومنع عمر الثاني الخمر).

(3) يحتمل أن ثيؤفانيس أيضًا اختار أن يختصر رواية الصدام العربي- الفارسي إلى ملاحظة قصيرة. استخدام ثيؤفانيس للمصدر السرياني المشترك نوقش بتوسع في المدخل عن «ثيؤفيلوس الرهاوي» في هذا الفصل؛ عن قيمة ثيؤفانيس للتاريخ الأموي انظر أيضًا عبد الوهاب، «حوليات ثيوفانيس.»

(4) قام بمسح نتاج نيكفوروس الأدبي Alexander, *The Patriarch Nicephorus*, 156-88 عن العملين التاريخيين خصوصا انظر Mango, "The Breviarium of the Patriarch Nicephorus," and *Nikephoros*, 2-19 الذي استمد منه أغلب المعلومات في هذه الفقرة.

أنها تأتي من مسودة أولى، لأن الثانية تنقيح وإكمال للنسخة الأولى هذه، والاختلاف بينهما في الأسلوب وليس في الجوهر، لأن هدف نيكفوّروس كان على ما يبدو ترجمة حوليات قصيرة مكتوبة بلغات محلية إلى اللغة اليونانية القديمة. وقد فعل هذا بهمة خاصة في الجزء الأول من كتاب الأدعية الذي تسبب بمنع كل إشارات التدوين الزمني تقريبًا.

كتب نيكفوّروس في وقت كان الاهتمام بالأشكال الأدبية القديمة منتعشًا، وكانت الثقافة البيزنطية عمومًا، تتمتع بدرجة معينة من النهضة.[1] وواضح أنه كان يريد فعل الشيء نفسه لكتابة التاريخ وأن يوفر تكملة لتاريخ ثيوّفيلاكت الذي توقف عند سنة 602 وكان الممثل الأخير للتاريخ المعدل الأصولي في بيزنطة. ولم يكن نيكفوّروس جديرًا تمامًا بهذا الهدف، لندرة مصادر القرن السابع من ناحية، ولأنه بالكاد تمكن من إيصال العمل إلى وقت حياته هو من جهة أخرى، ولذلك، لحذفه عناصر الشهادة الشخصية حاسم جدًا في التدوين الزمني الكلاسيكي. والمفروض أنه نوى إكماله، لكنه بصيغته هذه، يتوقف عند وقت كان هو في الحادية عشرة من عمره فقط. ومن الصعب تحديد متى كتبه بالضبط، والآراء تتراوح بين ثمانينات القرن الثامن وعشرينات القرن التاسع.[2]

يعتمد جزء كتاب الأدعية الذي يتعامل مع تسنم هيّراكليوس للسلطة وعهده (610-641)، على حوليات قسطنطينية كما قد نخمن من الإبراز المعطى للأحداث التي وقعت في العاصمة، ونقص المعلومات عن شؤون خارج هذا المجال. وترجح الطبيعة التفصيلية للسرد أن الذي كتبه بعد وقت قصير من 434 سنة 641 شخص مؤنوّثيليتي، لأنه متعاطف مع البطريرك بيرهوس (636- 641). وتم تجاهل عهد كوّنستانس الثاني (641- 668) تمامًا، ربما بسبب الافتقار للمصادر. بعد هذه الثغرة، هناك القليل في كتاب الأدعية مما لم يدونه ثيوّفانيس الذي بإمكانه توفير معلومات إضافية ولا سيما عن أحداث في الشرق، تقوم بشكل موسع على المصدر السرياني المشترك، أو لا بد أن المصادر المشتركة للنصين لا تزيد عن اثنين، والأرجح أنهما حوليات قسطنطينية مؤيدة لليوّن الثالث وتعود لأوائل القرن

(1) قارن Treadgold, *Byzantine Revival,* 1-59; Wilson, *Scholars of Byzantium,* 61-88.

(2) قام بتفحص الدليل Mango, *Nikephoros,* 8-12، الذي يستنتج مبدئيًا أن *Breviarium* / كتاب الطقوس عمل شباب يمكن تأريخه بثمانينات القرن الثامن، "Ševčenko, "The Search for the Past in Byzantium 280 يشعر أن نيكفوّروس "كان يكتب ويحسّن كتاب الطقوس أسلوبيًا في مرحلة لاحقة من حياته."

الثامن،[1] وحوليات مُحبة للأيقونات كارهة لكوّنستانتين الخامس (741- 775) مؤلفة حوالي/ عند نهاية عهد الأخير.[2]

ولما كانت مواد المدة 610- 641 جمعها معاصر لها على الأرجح، فهي تستحق اهتمامًا خاصًا. وللأسف، الملاحظة عن ظهور الإسلام موجزة جدًا: "عند هذا الزمن تقريبًا، بدأ الساراكين بالظهور خارج يثرب كما تسمى - وهي بلد من جزيرة العرب المباركة- وحاولوا تدمير القرى المجاورة."[3] والملاحظات عن الفتوحات العربية موجزة جدًا رغم أهميتها بسبب تاريخها المبكر. وتكمن فائدة كتاب الأدعية الرئيسة للمختصين بالإسلاميات، في النظرات التي قدمها عن أفكار البيزنطيين الأولى حول العرب،[4] وتظهر ضآلة معرفتها بالأحداث في مملكة المسلمين محدودية نظرة القسطنطينيين للعالم في هذا الوقت.

حوليات سنة 818 القصيرة

من أوائل القرن التاسع فصاعدًا، ثمة ازدهار للحوليات الموجزة، أي قوائم بالسلطات الدنيوية والدينية تتضمن أحيانًا، ملاحظات تاريخية موجزة. وأكثر هذه الحوليات شهرة هي 435 المنسوبة للبطريرك نيكفوّروس وتعود إلى عشرينات القرن التاسع في أقدم شكل لها تم تأريخه. وقد وصف شيڤچيّنكوّ هذه الحوليات بأنها "وسيلة مبسّطة" للحوليات الأكثر ثقلًا مثل حوليات جوّرج سينكيلوس.[5] وكما قلت آنفًا، قد يعدّها المرء أيضًا، قوائم رسمية محدّثة استمرت في توفير الأساس لأعمال تدوين تاريخي موسعة، أو كتيّبات تدوين تاريخي. لكن حتى يتم تحرير المزيد منها والبدء بدراسته، فإن محاولة القيام بأي تحليل لها ستعد تسرعًا. المثال التالي يبدأ بحساب السنين التي انقضت بين آدم والسنة الثالثة عشرة من حكم ميكائيل

(1) في وصف حصار العرب للقسطنطينية سنة 716- 718 عند نيكفوّروس، الفقرة 54، إشارات إلى معاصرة الحدث (مثلًا معرفة حالة الطقس)، وهناك نقص في المعلومات القسطنطينية لدى نيكفوّروس وثيوّفانيس للمدة 720- 740. انظر Mango, *Nikephoros*, 15-16.

(2) ناقشها Alexander, *The Patriarch Nicephorus*, 158-62.

(3) Nicephorus, §18 (tr. Mango, 65-67).

(4) انظر المدخل عن «مارتن الأول» في الفصل السادس أعلاه والمدخل عن «فتح مصر» في الفصل الثالث عشر أدناه.

(5) Ševčenko, "The Search for the Past in Byzantium," 284، يناقش الحوليات القصيرة 818 في 284-287. انظر أيضًا Mango, "The Tradition of Byzantine Chronography," 365-67.

الثالث، موضحًا النقاط الحاسمة على طول الطريق، ثم يقدم عددًا كبيرًا من القوائم، أولها قائمة بمتفرقات تاريخية، ثم قائمة بقادة كنسيين وحكام دنيويين:

حساب السنين من آدم ← الطوفان ← إبراهيم ← الخروج ← سليمان وبناء الهيكل ← تدمير البابليين للهيكل ← الإسكندر الأكبر وفيليب أرهيدايوس ← المسيح ← ديوكليتيان ← "السنة السابعة من حكم كونستانتين الحفيد العظيم لهيراكليوس" (676)[1] ← "السنة الثالثة عشرة من حكم ميكائيل الشاب، وأمه ثيودورا وأخته ثيكلا" (854).

كم مرة تم إخضاع اليهود ومتى؟...

بطريقة أخرى: عن فتوح القدس...[2]

عن المراكز السبعة التي تهيمن على العالم...

عن تاريخ تأليف الأناجيل الأربعة...

436 بطاركة روما من القديس بطرس إلى پاسكال الأول (ت. 824).

بطاركة الإسكندرية من القديس مرقس إلى بطرس الملكي (ت. 651).

بطاركة أنطاكيا من القديس بطرس إلى أنستاسيوس الثاني الملكي (ت. 609).

بطاركة القدس من جيمس إلى مودِيستوس (ت. 631).

بطاركة القسطنطينية من ميتروفانيس إلى ميثوديوس (ت. 847).

السلطات القضائية لبطريركيات مختلفة.

قوائم بسبعة وعشرين ملكًا لشعوب مختلفة...

القائمة رقم 26 = الحكام الساسانيون إلى "بوران بنت كسرى. انتقل حكم الفرس

(1) أي كونستانتين الرابع، والنص يكمل: «تحت إشرافه فسر ستيفانوس الإسكندري القانون» (*Short Chron.* *818*, 63). وكان ستيفانوس الإسكندري قد مات بحلول هذا الوقت (انظر المدخل عنه في الفصل الثامن أعلاه). لذلك يحتمل أن الحساب منسوب له.

(2) سجل اثنا عشر فتحًا للقدس، آخرها قام به كسرى؛ وما إن حرر هيراكليوس المدينة حتى استولى عليها «الهاجريون» الذين «ما زالوا يحكمونها حتى الآن» (نفسه، 67).

إلى الساراكين. السنة 6131 للعالم، والثالثة عشرة لحكم هيْراكليوس بدأ حكم الساراكين: مؤآميث، تسع سنين؛ أبوباكاروس، ثلاث سنين، أوْمار، اثنتا عشرة سنة؛ أوْثمان، عشر سنين، فوضى وحرب، أربع سنين، مابياس، تسع عشرة سنة؛ إيْزيت، ثلاث سنين؛ مارؤوا، سنة واحدة؛ أبديْميْليْخ، تسع عشرة سنة؛ يؤليت، عشر سنين؛ سؤليْمان، ثلاث سنين؛ أوْمار، سنتان؛ إيزيث، ثلاث سنين؛ إيسان، تسع عشرة سنة؛ أوّليت، سنة واحدة؛ إيزيت الناقص، سنة واحدة؛ مارؤوا، ست سنين؛ أبوْلاباس، أربع سنين؛ أبوْگافار، إحدى وعشرون سنة؛ مادي ابن الأخير، عشر سنين؛ مؤسيّ ابن الأخير، سنة واحدة؛ آروْن أخو الأخير، عشرون سنة؛ فوضى وحرب بين ابني الأخير لسبع سنين حتى الإعلان الحادي عشر الحالي.

وعما قريب، سيقطع الرب سني حكمهم، ويرفع قرن الإمبراطورية المسيحية ضدهم."[1]

437 هذا النص تركيبة، فطبقة منه لا بد، ترجع إلى سنة 818، كما يتضح من النبوءة عن التقليص الوشيك لحكم العرب، لكن المؤلف يستمر بعد ذلك، وهو الآن ينسخ حوليات إيْفيثانيوس أسقف كوْنستانتيا على قبرص. وهذا الحساب من آدم ينتهي بقائمتين من الحكام: "الأباطرة الوثنيين الذين حكموا في روْما" بداية من أوْگوستوس، و"الأباطرة المسيحيين الذين حكموا في بيزنطة" انتهاءً بباسيل الأول. ولأن سني حكم الأخير لم تُعط، فبإمكاننا الاستنتاج أن الإكمال النهائي تم في وقت ما في عهد باسيل (867- 886).

(1) نفسه، 96- 97. مات هارون الرشيد سنة 809، ولذلك تأخذنا سبع سنين من الحرب الأهلية إلى سنة 816؛ وأقرب إعلان رقمه أحد عشر هو سنة 818.

نصوص أرمينية(1)

يبدأ تدوين التاريخ الأرميني في القرن الخامس بانفجار في التاريخ القومي سعى إلى منح الشعب الأرميني وميثولوجياه موضعًا في مخطط تاريخ الكتاب المقدس. وتطلبت أحداث القرن السابع الصادمة طريقة عالمية أكثر، ومن هنا، رغم أن أرمينيا ظلت في مركز الاهتمام، فقد حظيت الأمم التي اصطدمت بها ببعض الاهتمام. يصح هذا بالفعل على تاريخ سِبِيُوس ويظهر بشكل أفضل من عنوان تاريخ گيفُونْد*: "عن موضوع ظهور محمد وخلفائه وكيف حكموا العالم ولا سيما أمتنا الأرمينية." منذ القرن التاسع، ولو أنه ظاهريًا كتب في القرن الخامس، يبدأ تاريخ الأرمينيين لموسى خورِيناتسي بجعل تأثيره مدركًا. خصوصًا، تقسيمه الثلاثي لعمله إلى تاريخ قديم ومتوسط وحديث العهد، الذي اتبعه الكثير من المؤرخين اللاحقين مثل توما الأرتسروني (إلى سنة 904) وأوختانيس (إلى ثمانينات القرن العاشر) وستيفان آسوليك التاروني (إلى سنة 1004) ومْخيتار الآنيّ** (إلى أوائل القرن الثالث عشر).

438 حتى لو كان المخطط لم يجرِ تبنّيه بشكل واسع، فقد شعر أغلب المؤرخين الأرمينيين على الأقل بأنهم مضطرون لاستهلال رواياتهم من العصور القديمة، كما فعل هوفانيس

(1) قام بمسح النصوص التاريخية الأرمينية Inglisian, "Die armenische Literatur," esp. 177-201; Etmekjian, *History of Armenian Literature*, 225-63; Hairapetian, *History of Armenian Literature*, 160-71, 223-35؛ Ter-Mkrtichyan, *Armyanskie istochniki*, 17-65 (مركزًا على الذين كتبوا عن فلسطين). تلك التي تقول شيئًا عن محمد أدرجها في فهرس Caspar *et al*., "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien" (1980), 279-86، ودرسها Thomson, "Muhammad and the Origin of Islam in Armenian Literary Tradition". وأورد خلاصة لها مع بعض التحليل Muyldermans, "L'historiographie arménienne;" Dowsett, "Armenian Historiography;" Mahé, "Entre Moïse et Mahomet: réflexions sur l'historiographie armenienne". لأجل ما كتب عن المؤلفين الذين ذكروا في القطعة التالية راجع Thomson, *Bibliography of Classical Armenian Literature*.

* [اسم هذا المؤرخ في الأصل Lewond وهي الصيغة الإنكليزية، وهو باللاتينية ليونتيوس، وأوردت أنا الاسم بصيغته الأرمينية. المترجم]

** [نسبة إلى مدينة آني التي ازدهرت في العصور الوسطى، وهي الآن مدينة أثرية تقع في تركيا قرب حدودها مع أرمينيا. المترجم]

الجاثليق (إلى سنة 923) وصموئيل الآني (إلى سنة 1180) وڤاردان أريويلتسي (إلى سنة 1267)[1] وكيراكوّس گانجاكيتسي (القرن الثالث عشر) لكن الميزة الرئيسة للتدوين التاريخي الأرميني هي تنوعه. لذلك، لدينا تاريخ مناطق معينة (زينوب گلاك وهوڤانيس ماميكوّنيان عن تاروّن،[2] وستيفان أوّربيليان عن سيوّنيا)، وتاريخ حقب بعينها (أريستاكيس لاستيڤيرتسي عن السنين 1002- 1072، وماثيوّ الرّهاوي عن السنين 951- 1136) وتاريخ شعوب وعوائل معينة (موسى داسخورانتسي عن الألبانيين؛ ويُظهر العديد من المؤرخين تحزباً لواحدة من عوائل أرمينيا النبيلة مثل عائلة ماميكوّنيان وباگراتوني وأرتسروني).

المؤرخان الوحيدان اللذان كانا نشطين في القرنين السابع والثامن، ووصل عملاهما إلينا هما سيّبيوّس وگيڤوّند، وأخذ المؤرخون اللاحقون المعلومات منهما بشكل واسع عن هذه الحقبة.[3] ونحن لا نعرف شيئاً تقريباً عن أي من المؤلفين ما عدا أنهما رجلي دين.[4] ويظهر عملاهما عدداً من الصفات المشتركة، فكلاهما يميل إلى أسلوب التاريخ أكثر من الحوليات، إذ هما يتعاملان مع مدة زمنية قصيرة إلى حد ما، مكرّسين اهتمامهما لزمني

---

(1) يقدم Muyldermans, *La domination arabe en Arménie*, 73-141، ترجمة مشروحة للمرحلة من ظهور الإسلام إلى سنة 888؛ ويقدم دراسة وترجمة للعمل كله Thomson, "The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i," 125-40 (study), 141-224 (translation).

(2) ظاهرياً للقرن الرابع والقرن السابع على التوالي، لكن انظر: Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs Mamikonean: the History of Tarōn* الذي يثبت أن هذا النص تجميعة تعود إلى القرن العاشر.

(3) مع أن توما الأرتسروني وهوڤانيس الجاثليق أوردا معلومات إضافية، الأمر الذي يوحي بأن ما كان يُنجز من الكتابة التاريخية في هذه الحقبة أكثر مما نعرف. فمثلاً، كان هوڤانيس الجاثليق قادراً على إعداد قائمة بالبطاركة الأرمينيين مليئة بالأسماء والأصول الجغرافية ومدد المناصب والملاحظات التاريخية المناسبة (انظر Boisson-Chenorhokian, "La liste des patriarches arméniens par Yovhannēs Drasxanakertc'i").

(4) Stephen Asolik of Taron, *Universal History*, 1.I (tr. Dulaurier, 4)، يضمن في جرده للمؤرخين الأرمينيين: "گيڤوّند الكاهن الذي أخبرنا عن غزوات العرب والمواجع التي أنزلها طاغيتهم على أرمينيا."

حياتيهما،[1] مركّزَين على السياسة و 439 الحرب،[2] ونادرًا ما يعطيان تواريخ (وبشكل سني حكم ملكية لا حقبة) ويذكران خطبًا لشخصياتهم ويعرضان تعليقات شخصية.[3] لكن لا يمكن القول إنهما تاريخان يستلهمان الماضي لأنهما مفعمان بالاقتباسات من الكتاب المقدس وملاحظاتهما الشخصية تميل إلى أن تكون من النوع الأخلاقي، أو تندب المحنة الحزينة للشعب الأرميني وكنيسته. وكلاهما عدائي تجاه الحكم العربي، لكنهما مع ذلك قادران على تقديم عدد من الملاحظات الهادئة المتزنة. لذلك يسجل گيفۆند أن محمد بن مروان "ظل ملتزمًا بتعهده المكتوب الذي أعطاه" للجاثليق ساهاك، وأن الحاكم عبد العزيز بن حاتم بن نعمان الباهلي "كان رجلًا راجح العقل مليئًا بالحكمة الدنيوية ومحدّثًا وراويًا للحكم... وأخضع بالتأنيب الصارم عجرفة أبناء إسماعيل المتغطرسة،" وأنه عندما اشتكى النبيل آشوّت باگراتوني "من احتباس الإعانة التي أعطيت للنبلاء الأرمينيين وفرسانهم" لثلاث سنين، بالغ الخليفة هشام "بتكريمه ونفذ طلبه، مصدرًا أوامره بدفع المستحقات المتأخرة له عن السنين الثلاث على أساس مئة ألف درهم لكل سنة."[4] أخيرًا، يطالبنا كلاهما بأن تجعلنا مصادره عن بعض معلوماته بشأن المسلمين، نأخذ أخبارهما بجدية. فينص سێبيۆس على أن أسرى الحرب هم من نقل له روايات شهود عيان، ويقول گيفۆند إننا "سمعنا من أناس صادقين" و"علمنا من العدو نفسه."[5] وكلاهما يقدم المادة التي تدعم توكيداته.[6]

---

(1) ما عدا الفصل الأول ونصف فصل يركز سێبيۆس على السنين 590- 660. ويبدأ گيفۆند بمحمد والخلافة الأولى التي يختصرها من سێبيۆس موردًا سطورًا قليلة جدًا عن الحقبة 660- 700، ثم يغطي بالتفصيل السنين 701- 788. وإذا اقتنعنا بأنه «سمع من أناس صادقين» عن حادث سنة 703 (Lewond, IX)، فبإمكاننا الافتراض أنه كان يكتب بعد آخر ملاحظة في عمله بوقت ليس طويلًا (تسنّم ستيفانوس الدبيلي منصب بطريركية أرمينيا سنة 788).

(2) يعالج سێبيۆس شؤونًا كنسية أكثر من گيفۆند، لكن الأخير يورد تبادل رسائل حول قضايا لاهوتية بين عمر الثاني وليۆن الثالث تحتل ثلث تاريخه.

(3) مثلًا Sebeos, IV (tr. Macler, 28): ورع زوجة كسرى شيرين؛ نفسه، XVI (tr. Macler, 44-45): اكتشاف قطعة من الصليب [الذي صلب عليه المسيح]؛ Lewond, X (tr. Arzoumanian, 67): دور عبد العزيز بن حاتم في تدمير دبيل عندما كان طفلًا.

(4) Lewond, IX, X, XXI (tr. Arzoumanian, 63, 66-67, 114).

(5) نفسه، IX, XXXIV (tr. Arzoumanian, 63, 137).

(6) الأمثلة من سێبيۆس ذكرت في المدخل عنه في الفصل الرابع أعلاه. انظر Lewond, VIII (لا أهمية لموتا

440

نصوص مسيحية عربية[1]

انحسرت كتابة التاريخ بالسريانية منذ منتصف القرن التاسع، ما عدا نهضة قصيرة أواخر القرنين الثاني عشر والثالث عشر. كان هذا قبل كل شيء لأن العربية حلت بالتدريج محل اللغات الأخرى لمنطقة الشرق الأوسط، بوصفها الوسيط الرئيس للمعرفة. والواقع، أننا نسمع عن عدد من المؤرخين المسيحيين يكتبون بالعربية في نهايات القرن التاسع وبدايات القرن العاشر، كان أقدمهم حُنين بن إسحاق (ت. 877)،[2] وقيس الماروني الذي كتب "التدوين الزمني وبداية الخلق والأنبياء والكتب المقدسة والمدن والأمم وتواريخ ملوك الرومان والشعوب الأخرى" وختم مسحه بخلافة المكتفي (902- 908).[3] وهذان النصان الرائدان المسيحيان التاريخيان العربيان لم يصلا إلينا، وأول ما نجا منها هي الحوليات التالية:

أغابيوس [محبوب] أسقف منبج (كتب في أربعينات القرن العاشر)

أقدم مخطوطة لحوليات هذا المؤلف، وهي مخطوطة سيناء عرب 580 التي تعود إلى أواخر القرن العاشر،[4] تفرد لها العنوان التالي: "كتاب التاريخ، تأليف محبوب بن قسطنطين البيزنطي المنبجي، عنوان ما هو مُهدى إلى الرجل المكلّل بفضائل الحكمة، والضليع بطرق الفلاسفة، والمحمود 441 بحقائق المعرفة، والصالح الكريم أبو موسى عيسى بن حسين."[5]

"لأن مشرعنا محمد وعدنا بالجنة")، XXII (مروان بن محمد "أخرج خمس الأسرى والغنائم وأرسله إلى خليفتهم هشام")، XXIII ("سألوا رجال دينهم الثقات الذين يسمونهم كورا [قرّاء]")، XXVII (عن الثورة العباسية: "بعضهم الذين يتحدرون من نسل مشرعهم، فصلوا أنفسهم عن البقية وذهبوا لاجئين إلى أرض خراسان حيث عاشوا متخفين لبعض الوقت. ثم قاموا بتوحيد قوات خراسان وعينوا قحطبة وشخصًا يدعى أبا مسلم قائدين لها، وكان الأخير رجلًا بارعًا في السحر التنجيمي") [tr. Arzoumanian, 61, 114, 115, 121].

(1) قام بمسح نصوص المسيحيين العرب التاريخية لويس شيخو، «التواريخ النصرانية في العربية»، 482-487 (أعمال مفقودة) 487- 499 (أعمال موجودة)؛ Samir, "Christian Arabic Literature," 455-59.

(2) النتيجة يصفها ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 1. 200.

(3) أثنى عليه المسعودي، التنبيه، 154، بأنه «كتابٌ حسَنٌ.»

(4) انظر Gibson, "Catalogue of Arabic Manuscripts," 123-24; Atiya, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, 23.

(5) بدلًا من (كتاب التاريخ تأليف محبوب... عنوان للمكلل...) كما في مخطوطة سيناء عرب 580، تبدأ مخطوطة

للأسف، نحن لا نعرف شيئًا عن الشخصية الأخيرة. ونعرف القليل جدًّا، عن محبوب نفسه إضافة إلى ما يوجد في عنوان كتابه.[1] يبدأ عمله بالخلق ويتوقف فجأة نهاية عهد ليون الرابع (775- 780)، لكن يبدو أنه كان سيكمل حتى سنة 942 تقريبًا، إذ ذكر عند نقطة ما أن "مملكة العرب صار لها 330 سنة."[2] كان العمل معروفًا بالفعل لدى المسعودي (ت. 956) الذي عدّه واحدًا من أفضل الكتب التي رآها من تأليف الملْكيين عن التاريخ.[3]

ليس لدى أغابيوس أية معلومة تقريبًا عن السنين 630- 754 لم يستمدها من ثيؤفيلوس الرُّهاوي. والمصدر الآخر الوحيد الذي يمكننا كشفه هو سجل تاريخي إسلامي، يظهر أحيانًا من استعمال تاريخ هجري أو ذكر الاسم الكامل لحاكم إسلامي، وأيضًا، من ملاحظات من قبيل من كان على رأس الحج في سنين معينة، ومن كانوا ولاة خليفة بعينه.[4] ويبدو أن هذا المصدر كان سيغطي الحرب الأهلية العربية الأولى أيضًا،[5] لكن إما أنه توقف بعد ذلك بوقت قصير، أو أن أغابيوس لم يعد يستخدمه، لأنه لم يورد مادة أكثر 442 من مصدر

بوْدليان (Hunt 478 dated 1320) بما يلي (كتاب العنوان المكلل...)، وهذا ما صار يعرف به العمل (أي كتاب العنوان).

(1) يشار إليه عادة بالنظير اليوناني لاسمه، أي أغابيوس. معلومات كهذه التي لدينا عنه جمعها Vasiliev, "Agapij Manbidžskij"؛ انظر أيضًا Graf, *GCAL*, 2.39-41, and Nasrallah, *Mouvement littéraire dans l'église melchite* 2.2, 50-52.

(2) أغابيوس، 456. سنة 330 هـ توافق 941- 942؛ وقد ساواها أغابيوس بسنة 1273 س، لكن الملاحظة في الهامش تقول "هذا خطأ" والواقع أنها يجب أن تُقرأ 1253 س.

(3) المسعودي، التنبيه، 154.

(4) مثل أغابيوس، 474 (ثم إن عمر بن الخطاب عزل خالدًا عن الشامات، وقلد مكانه أبا عبيدة بن الجراح)، 476، (وقلّد [عمر] أبا عبيدة مصر مضافًا إلى الشام)، 477 (ثم عزل عمر أبا عبيدة عن الشام وقلد مكانه معاوية بن أبي سفيان)، 483 (وفيها [السنة الثامنة من حكمه] حج عثمان بالناس)، 485 (وفيها [سنة مقتل عثمان] حج بالناس عبد الله بن العباس)، 487 (جلس معاوية ... واستولى على الدنيا كلها)، 488 (كتب معاوية إلى مروان بن الحكم يستعد للحج بالناس لحضر الموسم وقام به، مات عمرو بن العاص [في نشرة شيخو 1907، «سعد بن أبي وقاص» وهو وهم. وكل هذه النصوص اقتبسته من هذه النشرة، ص. 343- 51. المترجم]. أيضًا، الملاحظة عن استيلاء معاوية على رودس التي تضيف تفاصيل إلى رواية ثيؤفيلوس، قد تكون مستمدة من هذا السجل الزمني الإسلامي (انظر Conrad, "Arabs and the Colossus," 173).

(5) لكن يصعب تحديد محتوى رواية ثيؤفيلوس عن الحرب الأهلية الأولى، لأن كلًّا من ثيؤفانيس وديونيسيوس وأغابيوس لديه رواية مختلفة.

إسلامي. لكن ربما استمر باستخدامه لأغراض التدوين الزمني لأن أغلب ملاحظاته مؤرخة وفقًا لسني حكم خليفة ما. إلا أن أغابيوس متذبذب في استخدام تاريخ ثيوفيلوس، فأحيانًا يستنسخه بالكامل وأحيانًا يختصره إلى حد كبير.

أفتيشيوس الإسكندري

يُعرف الطبيب المبتدئ سعيد بن البطريق الذي تبنّى الاسم أفتيشيوس [= يوتيخيوس] عندما انتُخب بطريركًا للإسكندرية (935- 940) بعدد من المؤلفات. والوحيد الذي ينسب له بأمان تاريخ كوني لدينا منه نسخة مفردة للتنقيح الأصلي (الإسكندري)، والعديد من النماذج للإكمال (الأنطاكي) الشهير جدًّا، الذي ألفه يحيى بن سعيد الأنطاكي (كتب في ثلاثينات القرن الحادي عشر).[1] سعى أفتيشيوس إلى تأليف عمل مرجعي يتكون من "روايات موجزة مختصرة" مبتدئًا بالخلق ومنتهيًا بزمنه هو.[2] يتحرك السرد على مسار سريع، فقد تعامل مع مدة حكم المسلمين التي تقارب الثلاثمئة سنة، في أقل من تسعين صفحة من النص المطبوع. وفائدتها لنا هنا قليلة لأنها تعتمد على مصادر إسلامية عن تاريخ العصور الإسلامية وتهمل حياة محمد وتعاليمه ما عدا تسجيل تاريخ هجرته إلى المدينة ووفاته.[3] لكن لدى أفتيشيوس مادة معينة ليست موجودة في مكان آخر، ولا سيما بشأن أحداث أوائل القرن السابع. فمثلًا، هو يورد معلومات جديدة عن نشاطات اليهود في هذا الزمن،[4]

---

(1) النسخة الإسكندرية المنقحة محفوظة ولو مع بعض الثغرات، في مخطوطة سيناء عرب 580 التي ترجع إلى أوائل القرن العاشر. وبسبب الطبيعة المفككة لمداخلها، يثبت Breydy, *Das Annalenwerk des Eutychios* أن أفتيشيوس لم يكن مؤرخًا حقيقيًا، بل كان ببساطة، يجمع "قصصًا وأساطير مختارة" مع القليل جدًّا من التحليل والتعليق. ويبين Griffith, "Historiography in the *Annals* of Eutychius"، أن ثمة تماسكًا وحضورًا تأليفيًا أكبر مما اعترف به بريدي. من أجل مناقشة حياة أفتيشيوس وأعماله ومراجعها، انظر Breydy, *Etudes sur Sa'īd b. Baṭrīq*. [عاش أفتيشيوس 263- 328 هـ، في الإسكندرية، وعنوان كتابه (التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق)، حققه لويس شيخو، بيروت 1905. المترجم]

(2) Eutychius, *Annales*, 1.5.

(3) انظر Breydy, "Un fragment du traditionniste 'Uthmān ibn Ṣāliḥ identifié dans les Annales d'Eutychios," and "Les Annales originales d'Eutychès". لبعض التعليقات عن مصادر التاريخ كله انظر للمؤلف نفسه، "Aspects méconnus des Annales d'Eutychès".

(4) Eutychius, *Annales*, 1.216 (شارك اليهودُ الفرسَ في تدمير الكنائس في القدس)، 19 -1. 218 (تمرد اليهود في صُور)، 2.5-7 (سكان القدس يحثون هرَقليوس على معاقبة اليهود).

ويروي كيف أن منصورًا حاكم دمشق المالي حاول أن يثني الجيش البيزنطي عن المدينة بخدعة؛[1] ويورد رواية مختلفة عن مواجهة سوفرونيوس مع عمر الأول في القدس؛[2] ويدون حادثة لطمس صورة لهيراكليوس كانت تستخدم كعلامة حدودية.[3] لكن هذه الأخبار وغيرها تتطلب تقويمًا دقيقًا قبل قبولها.

حوليات إِسْعَرْد*

هذا النص الذي سمي بهذا الاسم لأن مخطوطته وجدت في بلدة جنوب [شرقي] تركيا تحمل ذلك الاسم، يسرد تاريخ قديسي الكنيسة النسطورية وبطاركتها، وتاريخ الأحداث الرئيسة لإمبراطوريات الرّومان والفرس والعرب التي اصطدمت بهذه الكنيسة. وأهميتها لنا محدودة نوعًا ما لأن المجلدين اللذين يحتويان العمل كليهما ناقصان من البداية ومن النهاية: فهو يبدأ فجأة بسنة 251، وفيه ثغرة في الوسط تخص المدة 423- 483) ويتوقف في منتصف جملة سنة 650.[4] والمفترض أنه يبدأ بيسوع مبيّنًا اتصال الكنيسة الشرقية المستمر بمنبع المسيحية. وليس من السهل القول إلى أي مدى يصل. وذكر أسماء أماكن مثل بغداد (أسست سنة 762) وسامراء وجزيرة ابن عمر (أسست وسميت تيمنًا بالحسن بن عمر بن الخطاب التغلبي، ت. 865 تقريبًا) والإشارة إلى الموصل بوصفها مقر المطران (منذ عشرينات القرن التاسع) يأخذنا إلى أواخر القرن التاسع.[5]

---

(1) Eutychius, *Annales*, 2.14؛ انظر Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 124-25.

(2) Eutychius, *Annales*, 2.17-18؛ انظر Busse, "'Omar in Jerusalem," 107-109; Wilken, *The Land Made Holy*, 235-37. بشكل عام، يقدم أفتيشيوس معلومات كثيرة عن القدس في أوائل القرن السابع.

(3) Eutychius, *Annales*, 19؛ انظر Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 166.

* [Siirt = هناك تنويعات عربية عديدة للاسم: سْعِرْتْ، سْعِرْدْ، إِسْعِرْد، إسْعَرْد، أَسعَرْد، ازْعِرت. ولدينا شخصيات تراثية تنسب إليها منهم الشاعر العباسي النور الإِسْعَردي (619- 656 هـ)، والمحدّث أبو القاسم عبيد بن محمد الأَسْعَردي (622- 692 هـ). (لاحظ اختلاف ضبط الكلمة في نسبتهما.) واخترت ما بدا لي أسهل واحدة منها في النطق هنا. المترجم]

(4) عن مخطوطة هذا العمل انظر Degen, "Zwei Miszellen zur Chronik von Se'ert," 84-91.

(5) Fiey, "Īšō'dnāḥ et la Chronique de Seert," 455؛ لاحظ أن نص معاهدة محمد مع مسيحيي نجران، قيل إنه اكتُشف سنة 265 هـ/ 879 (*Chron. Siirt* CII, *PO* 13, 601).

444 بالإمكان التقاط إشارات إضافية من المصادر التي يذكرها مدون الحوليات من حين إلى آخر. فقد ذكر التاريخ الكنسي لدانيال ابن مريم وهو معاصر لإيشوْعَيهب الثالث (ت. 659) خمس مرات، وذكر تاريخي اثنين معاصرين تقريبًا، هما إلياس المروزي وبَر سِهْدا الكركوكي، مرتين وثلاث مرات على التوالي. واقتبس من عمل لاهوتي القرن الثامن شاهدوست أسقف طِيرهان* والتراجم (السِيَر) التي ألفها الجاثليق إيشوْع بن نون (824-828) مرتين لكل منهما. وذكر الفيلسوف والطبيب الملْكي قُسطا بن لوقا الذي مات في وقت ما من عهد الخليفة المقتدر (907- 932) مرتين، الأمر الذي يأتي بنا إلى القرن العاشر.[1] وورد ذكر سابق لزمنه من خلال ملاحظة أن إيشوْعَيهب الثالث كان الجاثليق الأخير الذي يحمل هذا الاسم،[2] الأمر الذي يعني أن العمل يسبق تنصيب إيشوْعَيهب الرابع سنة 1020. وعليه، فقد تم تأليف حوليات إسْعَرد بين 912 و1020.

الاعتراض الوحيد على هذا التاريخ يأتي من ملاحظة عرَضية بشأن الإمبراطور الفارسي شيروْي:

> ثم ذهب شيروْي إلى حلوان لقضاء الصيف وفقًا لعادة ملوك الفرس، ومرض هناك ومات، وكانت مدة حكمة ستة أشهر وقيل ثمانية. وحزن عليه الناس لطيبته تجاههم {12مم فراغ} كما حدث في أيامنا مع ظاهر قدس الرب روحه.[3]

رأى المحقق شيْر هذا إشارة إلى الخليفة العباسي الظاهر (1225- 1226) كتبها المؤلف أو ناسخ لاحق. ورفض سيبوْلد هذا وأكد أن الخليفة الفاطمي الظاهر (1021- 1036) لا بد أن يكون المقصود، لأنه مثل شيروْي مات بالطاعون.[4] وقُبل رأيه، ومنذ ذلك الحين

* [طيرهان أبرشية سريانية قديمة مركزها بلدة جبلْثا، وتقع في منطقة جبال حمرين جنوب غرب كركوك. كانت مركزًا مهمًا للمذهب النسطوري بين القرنين الخامس والرابع عشر. لم أستطع معرفة البلدة في العراق الحديث. مع أن المنطقة حسب الوصف، تقابل مدينة تكريت بينهما دجلة. المترجم]

(1) أورد عنهما مراجع وكتابات Sako, "Les sources de la Chronique de Séert"، حيث ذكرت مصادر أصغر أيضًا. لكنه لم يذكر ثيوْفيلوس الرُّهاوي الذي يبدو أن مؤلف حوليات إسْعَرْد قد استخدمه بشكل غير مباشر على الأرجح (انظر رقم 52 أعلاه).

(2) *Chron. Siirt* LIV, *PO* 13, 460.

(3) نفسه، XCII, *PO* 13, 553-54.

(4) Scher in *Chron. Siirt* "intro.," *PO* 4, 227-28; Seybold, "Review," 743.

صارت حوليات إسْعَرْد تنسب إلى القرن الحادي عشر.[1] لكن النص لا يذكر شيئًا عن الطاعون، ولا مسألة 445 أن "الناس في أيامنا" حزنوا على الظاهر كما فعلوا مع شيرِوْي. الخليفة العباسي الظاهر مرشح واضح، فهو أيضًا مات بعد مدة حكم قصيرة، وأشاد الكتّاب المسلمون بعفته ولطفه وورعه.[2] هذه الثغرة اليسيرة بين النص الرئيسي والملاحظة، وغياب أية إشارة إلى مصدر بعد قسطا بن لوقا، وتجاهل إيشوْعيَهب الرابع، كل هذا يؤشر أن الملاحظة لا تعود للمؤلف، بل لناسخ من القرن الثالث عشر، ولذلك، فلن تؤثر على تأريخنا للأصل بالقرن التاسع.

الإقحام الآخر الوحيد في نص الحوليات يأتي نهاية المدخل عن باباي النصيبيني (ت. 626): وقد شرحنا أخباره في تشعيت عُملتْ له.* ويمكن للمرء صياغة هذا الكلام كالتالي: "قد فصّلنا (أي بتفصيل كبير) تاريخه في سيرة عملتُها له."[3] تغير اللفظ غريب نوعًا ما، واقترح شيّر أن بإمكان المرء أن يقرأ: قد فصّلنا قصته وفقًا لسيرة (عُمِلت) له،" التي فهمها على أنها "ما قلناه للتو عن باباي قد أُخذ من سيرة حياته."[4] لكن هذا شرح أقرب للحشو، والشرح الأسبق يبدو أكثر معقولية. في هذه الحالة، يجب أن يقرر المرء ما إذا كانت ملاحظة لكاتب أقدم مرت دون تحرير، أو أن مؤلف حوليات إسْعَرْد نفسه هو من كتبها.

إذا قبل المرء النتيجة الأخيرة، فهل يساعدنا هذا في تحديد هُوية المؤلف؟ يظهر باباي في كتاب العفة، وهو مجموع لسير حياة مؤسسي أديرة وكتّاب عن حياة الرهبنة ألفه إيشوْعدناح مطران البصرة. ومع أن نوّتين لم يستثمر هذه النقطة، فقد اقترح بالفعل أن إيشوْعدناح كان مؤلف حوليات إسْعِرْد. وهذا ما يثبته على أساس أن ستة اقتباسات من إيشوْعدناح قام

---

(1) مثل Baumstark, *GSL*, 5; Graf, *GCAL*, 2.195-96.

(2) انظر "al-Ẓāhir "*EI1, s.v.*، الذي يعطي مراجع.

* [العبارة في الأصل بالعربية ولكنها تحتوي على كلمة سريانية هي "تشعيت" التي تعني سيرة. ومعروف أن السريانية والعربية تتقاربان جدًا في بعض الأحيان وكثيرًا ما أخذت إحداهما من الأخرى. المترجم]

(3) حذف الضمير العائد (تقرأ بشكل صحيح هنا: «عملتُها») ليس غريبًا في العربية المسيحية.

(4) Scher in *Chron. Siirt* L, *PO* 13, 456 n. 1؛ كلمة تشعيت كلمة مستعارة من السريانية وهي مؤنثة، لذا فإن كلمة "عملت" ليست مفاجئة هنا. تعليق (Fiey, "Īšōʿdnāḥ et la Chronique de Seert," 458 n.) أن صيغة المبني للمجهول أعلى من قدرة كاتب عربي مسيحي، مبالغة.

بها إلياس النصيبيني موجودة أيضًا في حوليات إسْعَرْد وبتعبيرات مشابهة.[1] لكن ثمة أيضًا اختلافات مهمة، والتشابهات ليست ملفتة للنظر بحيث تؤدي إلى اتخاذ قرار 446 بشأن القضية. قارن فيّي كتاب العفة بحوليات إسْعَرْد، الأمر الذي كشف مجددًا عن تناظرات واختلافات، لكنه لم يتوصل إلى نتيجة.[2] إلى ذلك، رغم أن زمن عيش إيشوّعْدناح مشكوك فيه، فالمرء يتردد في تمديده حتى القرن العاشر، فأغلب شخصيات كتاب العفة عاشوا في القرنين السادس والسابع، ولا أحد منهم بعد القرن الثامن. وهناك ذكر للجاثليق طيموثاوس الأول (780- 823) ولنقل جثمان إيشوّعْزَكّا سنة 850، لكنهما قد يكونان إضافتين لاحقتين، لأن التأليف يُظهر علامات على إعادة التنقيح.[3] وحتى هذا يجعلنا أبعد بستة عقود عن أبكر زمن ممكن لحوليات إسْعَرْد. لذلك، يبدو أن الأفضل ترك قضية التأليف مفتوحة بانتظار المزيد من البحث.

تاريخ البطاركة

يشتمل هذا النص على سيَر زعماء كنيسة مصر القبطية، مبتدئًا بالقديس مرقس حواري المسيح والمبشر الذي كرز واستشهد في الإسكندرية. والنص موجود كسيَرٍ مفردة وتواريخ قصيرة،[4] أغلبه بالقبطية، حتى القرن العاشر على الأقل، حين جُمعت هذه السير والتواريخ وترجمها إلى العربية حيثما كان ذلك ضرويًا، شخص يسمى موهوب بن منصور بن مفرج (ت. حوالي 1100). هذا التنقيح الأول لم ينج، لكنه دُمج في تمات عديدة استمرت حتى سنة 1942 على الأقل. وأقدم نسختين منقحتين توجدان في مخطوطة هامبورگ عرب 304 المؤرخة بسنة 1260، وفي الـ "ڤوْلگاتا"* المنقحة في مخطوطة پاريس عرب 301- 302 التي تعود للقرن الخامس عشر. النسخة الأولى إكمالٌ لعمل موهوب حتى سنة 1166، ثم نُسخت

(1) Nautin, "L'auteur de la 'Chronique de Seert': Išō'denaḥ de Basra".

(2) Fiey, " Īšō'dnāḥ et la Chronique de Seert," 447-53، حيث يثير الحذر.

(3) انظر المدخل عن «إيشوّعْدْناح البصري» في الفصل الخامس أعلاه.

(4) هذه التواريخ القصيرة كان تقوم بالدرجة الأولى على سير حياة أفراد، لكنها تلحق بعض المواد الإضافية. قارن حياة إسحاق الراكوتي مع المدخل عنه في تاريخ البطاركة، الذي يأتي من تاريخ جورج رئيس الشمامسة (انظر المزيد في هذا المدخل عنه).

* [الـ«ڤوْلگاتا» نسخة منقحة من الكتاب المقدس (العهد القديم) باللغة اللاتينية تعود إلى بداية القرن الخامس، وأصبحت النسخة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية. المترجم]

بعد ذلك ومددت حتى سنة 1260. وهي أقرب ما لدينا إلى أصل موهوب، والڤولگاتا ببساطة تنقيح لها. والنسخة الأخيرة لها مقدمة تنسب التجميعة إلى اللاهوتي القبطي المشهور ساويرس بن المقفّع، لكن هذا ليس موجودًا في نص هامبورگ. 447 وقد وقع العزو في حقبة بين تنقيحين، لكسب شرعية أكبر للعمل على ما يبدو، ومساهمة ساويرس الحقيقية كانت مجرد تأليف القليل من سير الحياة لبطاركة من القرن العاشر.[1]

هناك قسمان يهمّاننا بشكل خاص، الأول يشتمل على سير الحياة 27- 42، ويغطي حقبة من خلقيدونيا حتى أوائل القرن الثامن وكتبه شخص يدعى جوّرج، كما وصف في القطعة التالية:

> ثم بدأ بكتابة الأحداث بعد ذلك، من الأب كيريلس (ت. 444)... إلى الأب والمعترف إسكندر (704 -729)، ... الطبيب وكاتب زمنه (إسكندر) الذي كان رئيس الشمامسة ومرافق الأب والبطريرك الأنبا شمعون بطريرك الإسكندرية (692 - 700) وكاتبه أي الراهب الأنبا جوّرج. وقد كتب ذلك في الجبل المقدس للأنبا مكاريوس في وادي حبيب وأعلمنا بما حدث في زمن كبير الكفرة ماركان، والمشاكل التي وقعت لآبائنا وما وقع لهم حتى زمن سليمان بن عبد الملك (715- 717) ملك المسلمين.[2]

القسم الثاني ألفه كاتب هذا التعليق عن رئيس الشمامسة جوّرج، ويسمى يوحنا أسقف بلدة واسيم [بالقرب من الجيزة]، الذي أكمل رواية جوّرج حتى زمن البطريرك ميخائيل الأول (743- 767).[3] روايتا هذين الرجلين مصدر غني جدًا بالمعلومات عن العلاقات بين السلطات الإسلامية والمسيحية في مصر، والقرارات المالية والإدارية لحكام البلد، وعن عدد من الأحداث الكبرى للتاريخ الإسلامي.[4] فمثلًا، يخصص الأسقف يوحنا أربعين

(1) لمناقشة كاملة ومؤلفات إضافية انظر den Heijer, *Mawhūb ibn Manṣūr*. عن موهوب بن منصور انظر نفسه، "Mawhūb ibn Manṣūr".

(2) *Hist. Patriarchs* XVIII, *PO* 5, 90-91؛ ويسميه *Hist. Patriarchs* (Hamburg), 152، مارك. انظر Johnson, "Further Remarks on the Arabic History of the Patriarchs," 113-14; den Heijer, *Mawhūb ibn Manṣūr*, 7-8, 121-24, 142-43.

(3) نفسه، 8, 118- 19, 145- 46.

(4) لبعض الأمثلة، انظر المداخل عن «بنيامين الأول» و«إسحاق الراكوتي» في الفصل الرابع أعلاه، وعن «منحولة

صفحة للثورة العباسية و448 التفصيل الذي يورده يمنح الموثوقية لتصريحه "أني رأيت ما كتبته بعيني."[1] المحاذير الوحيدة التي يجب أن يأخذها المرء في حسبانه هي احتمال قيام موهوب بإجراء بعض التنقيح، وأن التحريف واضح في أجزاء من الملاحظة عن محمد، وهي تظهر أن الترجمة من القبطية والنّسخ اللاحق تسببا في مشاكل.[2]

نصوص يهودية[3]

من وجهة نظر الحاخامات، كان الكتاب المقدس أكثر بكثير من مجرد تاريخ للماضي؛ فهو أيضًا نموذج مكشوف للتاريخ كله. لذلك، لا تحتاج الأحداث الجديدة إلى تفسير، لأنها يمكن بسهولة أن تُضمّن في نموذج رئيسي مألوف. فالصراعات بين اليهود والرّومان/البيزنطيين كانت ببساطة محاكاة للعداء بين إسرائيل وإيدوّم أو يعقوب وعيسو. واستيلاء الفرس على القدس سنة 614 يردد صدى نبوخذنصر والبابليين، وحددت هوية المسلمين بأنهم أبناء إسماعيل. من هنا، فطبيعة علاقات اليهود مع الأغيار المختلفين ومسارها قد تم تحديدهما سلفًا، ولا يحتاجان إلى أي تعليق إضافي. لهذا السبب وغيره، وجه الحاخامات جهودهم إلى الإسهاب في شرح الشريعة والنصوص المقدسة، ولم تقلقهم كتابة التاريخ إلا قليلًا. وكل ما لدينا هو قوائم متنوعة للأجيال وسلاسل للسلطات تخدم أغراضًا مختلفة، لكنها كلها تؤكد أساسًا على استمرارية الشعب اليهودي وتقاليده. ويقدم كتاب الترتيب التنازلي للعالم، تسجيلًا زمنيًا للأجيال من آدم إلى مار زُطرا الثالث، رأس الجالوت الحادي

أثناسيوس» في الفصل الثامن أعلاه، وعن «الجهة المقدسة في الإسلام» وعن «فتح مصر» في الفصل الثالث عشر أدناه.

(1) Hist. Patriarchs XVIII, PO 5, 91، وعندما يصف موت مروان، يذكر: "كنا شهودًا على ذلك" (نفسه، 187). انظر "Amélineau, "Les derniers jours et la mort du khalife Merouan II.

(2) مثلًا نفسه، XIV, PO 1, 492: " استولى (محمد) على دمشق وسوريا، وعبر نهر الأردن وحجزه بسدّ (صادمه؟)." قارن Hist. *Patriarchs* (Hamburg), 99: "محمد هذا وأصحابه استولوا على دمشق وسوريا وعبروا الأردن و... (وبين النهرين سيادامية؟)" [الكلمة الأخيرة ليست مقروءة في النص الأصلي، والأرجح أنها ميسوباتوميا، وهي مثال على ما يذكره المؤلف أعلاه من مشاكل في النص. المترجم]

(3) توجد تعليقات على ما لدينا هنا من نصوص تاريخية يهودية قليلة في Neubauer's *Medieval Jewish Chronicles*; *JE*, *s.v.* "Historiography;" Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, 31-52. وأنا أقول (نصوص يهودية) للتبسيط، إذ أنها بالآرامية والعبرية والعربية اليهودية.

والثلاثين، الذي صار سنة 4280 للخليقة (520) رئيس الهيأة القضائية العليا لليهود في فلسطين. وأضافت أيدٍ لاحقة ثمانية رؤساء جالوت آخرين آخذة العمل حتى سنة 4564 للخليقة (804)، كما ذكر بيان نهاية واحدة من المخطوطات.[1] هدف هذا العمل كان بوضوح إظهار أن رؤساء جالوت بابل كانوا يتحدرون مباشرة من داود، لكن خلفاءهم ليسوا كذلك، وبالتالي فهم ليسوا شرعيين. ويحتمل أن كتاب ترتيب المحدثين والمفسرين، أُلف سنة 885، وتورد رسالة شيريرا گاؤون [رئيس مدرسة] پُمبيديتا [الفلّوجة العراقية] (968- 998) وكتاب العُرف لأبراهام بن داود (ت 1180) تعدادًا مفصلًا بالمعلمين اليهود من أقدم العصور مع خلفية تاريخية، مبيّنين أن هناك سجلًا كاملًا ودقيقًا لتاريخ إرث الحاخامات غير الكتابي، مما يدحض جدال القرّائين في أن هذا الإرث كان تزييفًا لاحقًا.[2]

ورغم عدم وصول تاريخ خاص لليهود البيزنطيين إلينا، ثمة تلميحات إلى أن بعض السجلات التاريخية كانت قد حُفظت. والعديد من نتف المعلومات التاريخية مبعثرة في عملي شيْريرا وابن داود المذكورين آنفًا. فكلاهما يروي مثلًا، كيف أن علي بن أبي طالب "ملك العرب" جاء إلى بلاد بابل بعدما سيطر العرب على البلاد لعدد من السنين؛ "وذهب الحاخام إسحاق رئيس المدرسة للقائه، وكرّمه هذا الملك سنة 4420 (659-660)."[3] والمثال الآخر هو هذه القطعة اليهودية- العربية التي عثر عليها في مجموعة الگنيزا:

> كان المسلمون كلهم حاضرين، من المدينة والمقاطعة، وأحضروا معهم مجموعة من اليهود، وعندها أمرهم (عمر) بكنس المكان المقدس وتنظيفه، وكان عمر يشرف عليهم كل الوقت. وكلما تم اكتشاف أثر ما،[4] كان يسأل شيوخ اليهود عن الصخرة وهي حجر الأساس، وقد حدد له واحد من الحكماء الموضع حتى تم كشفها. فأمر 450 ببناء سور للمكان المقدس، وبناء قبة فوق الصخرة، وبأن تصفّح القبة بالذهب.

---

(1) انظر "JE, s.v. "Seder ʻOlam Zuṭa. يشار إليه بأنه "أقل" لتمييزه عن عمل أقدم يسمى في الأصل "سدِر عولام" (نظام العالم).

(2) قدم مناقشة ومراجع إضافية Cohen, *Book of Tradition*, xliii-lxii.

(3) Abraham ibn Daud, *Sefer ha-qabbālā*, 34-35/44-45؛ قارن Sherira Gaon, *Letter*, 50.

(4) في النص كلمة شدوة، مضيفًا تاء مربوطة؛ ويذكر المعجميون العرب كلمة «شدو» (مثلًا ابن منظور، لسان العرب، مادة «شدا:» الشدْو كل شيء قليل من كثير).

بعد ذلك، أرسل اليهود [رسالة] لسائر يهود سوريا بما اتفق عمر عليه معهم. فردوا عليهم برسالة ... قائلين: "ما عدد اليهود الذين يمكنهم الانتقال إلى القدس؟" فدخل يهود القدس على عمر وقالوا له: "كم أمرت يا أمير المؤمنين بأن ينتقل إلى هذه المدينة من طائفة اليهود؟" فأجاب عمر: "[سأسمع] ما يقوله خصومكم، ثم تكلموا أنتم، وبعد ذلك سأتكلم لأزيل أي خلاف بينكم." ثم أحضر البطريرك ومرافقيه وقال لهم: "اتفقت مع هؤلاء اليهود الذين يعيشون في الجزء المدمر من المدينة. وسيتم نقل أي عدد منهم تقبلونه إلى هنا." فقال البطريرك: "أولئك الذين سينتقلون مع أهليهم وأطفالهم سيكونون خمسين عائلة." فأجاب اليهود: "لن نكون أقل من مئة عائلة." وهكذا جرى التفاوض بينهم إلى أن اقترح عمر سبعين عائلة، فوافقوه على ذلك. ثم قالوا: "في الجزء الجنوبي من المدينة،" أي سوق اليهود لأن هدفهم كان أن ينزلوا بالقرب من المكان المقدس وبواباته، وبالتالي قريباً من نبع سلوان لاغتسالهم. فضمن لهم أمير المؤمنين ذلك، ثم جرى نقل سبعين عائلة بنسائها وأطفالها من طبريا وضواحيها، وأعادوا بناء منطقتهم بمبانيها التي ظلت مدمرة لأجيال حتى صارت خرائب.[1]

ولأن هذا النص متأخر يحتمل أنه يعود للقرن الحادي عشر، فقد يفترض المرء أولاً أنه يعتمد على مصادر إسلامية ذكرت أيضًا مشاركة اليهود وأبرزهم كعب الأحبار في تنظيف جبل الهيكل ودورهم في تحديد موضع الصخرة.[2] لكن من الممكن على حد سواء أن الإرث الإسلامي كان قد تأثر بالأخبار التي كانت تدور بين اليهود. ولا شك في أن النص أعلاه يقدم تفاصيل مثل عدد العوائل التي أعيد توطينها في القدس، مما يمكن استمداده من سجلات يحفظها مجتمع المدينة اليهودي.

(1) *Judaeo-Arabic Chronicle*, fol. a-b.

(2) جمع هذه الأخبار Busse, "'Omar in Jerusalem," 84-85, 91-92؛ قارن الواسطي، الفضائل، 43- 44 (باب كانت اليهود تسرج مصابيح بيت المقدس).

نصوص سامرية[1]

النصوص السامرية السبعة التي عادة ما تُجمع معًا تحت مصطلح "حوليات" حزمة متنوعة نوعًا ما، وتتضمن علم أنساب ومدراش إضافة إلى أعمال تاريخية صريحة. وأقدم مثال كامل هو كتاب التاريخ لأبي الفتح بن أبي الحسن [السامري] الذي اشتكى إلى الكاهن الأكبر بِنحاش سنة 1352/ 753 هـ من "افتقار الناس للاطلاع على المعرفة بشؤون الأجيال الماضية" و"اختلاط" كتبهم التاريخية. فكلفه بعد ذلك بِنحاش نفسه "بجمع تاريخ يشتمل على أعمال الآباء منذ بداية العالم... حتى الأزمنة الأخيرة."[2] وقد قضى ثلاث سنين في هذه المهمة واستطاع توثيق المدة من آدم حتى محمد، وكان هذا العمل يُحدَّث باستمرار حتى سنة 1853. والمادة المضافة مفيدة في إظهار العلاقات السامرية مع اليهود والمسيحيين والمسلمين في العصور الإسلامية لكنها ما زلت تحتاج إلى الدراسة.[3]

روايات ثانوية

هناك العديد من الحوليات التي تسرد أحداث التاريخ الإسلامي المبكر، لكنها - رغم أنها تورد مادة جديدة في بعض الأحيان، 452 ولذلك يجب الرجوع إليها- تعتمد غالبًا على روايات المؤلفين الذين درسناهم آنفًا، أو على مؤرخين مسلمين من أجل ملاحظاتها عن الإسلام، ومن هنا، لم يجر تضمينها في هذا الفصل.[4] من أكثر مدوّني التاريخ الزمني شهرة جورج

(1) قام بمسح الحوليات السامرية، MacDonald, *Theology of the Samaritans*, 40-49; Stenhouse, "Samaritan Chronicles;" Crown *et al.*, *Companion to Samaritan Studies*, 50-53 (*s.v.* "Chronicles"). أنا أقول "نصوص سامرية" للتبسيط، لأنها بالآرامية والعبرية والعربية.

(2) أبو الفتح، كتاب التاريخ، 4. عن كل القضايا التي لها شأن بهذا النص ومؤلفه انظر الآن التعليق في طبعة Stenhouse الجديدة المذكورة في الفهرس أ أدناه.

(3) أعطى بعض التعليقات على هذه الحقبة Crown, "Samaritan History: the Byzantine and Moslem Period," 77-81. تعمل الدكتورة ميلكا ليفي روبن من الجامعة العبرية حاليًا على واحدة من تكملات أبي الفتح.

(4) والمرجح جدًا أن ما أوردوه من معلومات جديدة هي توسعة/ تحريف لأخبار أقدم، فمثلًا Michael Psellus, *Historia syntomos*, §76 (tr. Aerts, 65): "في طريقه الظافر إلى الوطن، قابل الإمبراطور (هيَراكليوس) محمدًا، رئيس قبيلة الساراكين الذي كان قد جاء من يثرب. وطلب هذا الرجل أن يُمنح مستوطنة له فضمن له ذلك، وهو الذي قام بتضليل قومه بعد أن صار ثريًا عن طريق زوجته. وجمع لنفسه جيوشًا، ونهب سوريا وبدأ بعد ذلك بتدمير الأراضي الرومانية."

الراهب (إلى سنة842) وشمعون اللوّگوثيتي (إلى سنة 948) ومنحولة شمعون (إلى سنة 963) وليوّن النحوي (إلى سنة 1013) وجوّرج كيدرينوس (إلى سنة 1057) ويوحنا زوّراناس (إلى سنة 1118) وثيوّدوّر سكوّتاريوّتيس (إلى سنة 1261) وكلهم اعتمدوا سواء بشكل مباشر أو غير مباشر على نيكفوّروس وثيوّفانيس.[1] واعتمد ابن العبري (ت. 1268) ومنحولة يعقوب الرُّهاوي وماريباس الكلداني كلهم على ميخائيل السرياني.[2] ويعتمد القسم التاريخي من الموسوعة الدينية التي عنوانها (كتاب المجدل للاستبصار والجدل) على حوليات إسْعَرْد بشكل واسع.[3] والمصدران الرئيسان لتاريخ العالم لابن العديم 453 (إلى سنة 1260) "المجموع المبارك" هما الطبري وأفتيشيوس.[4]

---

(1) Stratos, *Byzantium in the Seventh Century,* 2.5; Scott, "Byzantine Chronicle Writing: 2. After Malalas," 45-50. قدم قوائم بالمؤلفين اللاحقين الذين كتبوا عن القرنين السابع والثامن Karagiannopoulos, *Pēgai tēs byzantinēs historias,* 198-99, 214. القسم الخاص بالعرب في De *administrando imperio* of Constantine Porphyrogenitus (913-59) ناقشه Bury, "The Treatise De administrando imperio," 525-33 (انظر الرقم 60 أعلاه).

(2) عن ابن العبري انظر »Todt, "Die syrische und die arabische Weltgeschichte des Bar Hebraeus; إسحاق، "مصادر أبي الفرج"؛ Conrad, "On the Arabic Chronicle of Bar Hebraeus". تحتوي مخطوطة Bibliothèque Nationale syr. 306, (بالعربية) و مخطوطة Leeds University syr. 7, fols. 8a-12b fols. 77r-82r (بالكَرشوني [= العربية المكتوبة بالحروف السريانية]) على حوليات منسوبة إلى يعقوب الرُّهاوي مؤلفة من مقتطفات مختصرة من ميخائيل السرياني (Ebied and Young, "A Chronicle Erroneously Attributed to Jacob of Edessa"). تحتوي كلتا المخطوطتين أيضًا على حوليات منسوبة إلى ماريباس الكلداني ملفقة من مقتطفات من ميخائيل (Chabot, "La prétendue chronique de Maribas le Chaldéen").

(3) انظر Degen, "Daniel bar Maryam, ein nestorianischer Kirchenhistoriker," 67-73. عند إعطاء مراجع في هذا الكتاب، اتبعت العزو التقليدي لنسخة الفصل السابع من هذا العمل إلى ماري بن سليمان (القرن الثاني عشر)، وعزو الفصول الخمسة الأولى منه إلى عمرو بن متّى (القرن الرابع عشر)، والمفترض أن الأخير انتحله معاصره صليبا بن يوحنا (قارن Graf, *GCAL,* 2.200-202, 216-17, 217-18). لكن هذه الصورة تحداها Holmberg, "A Reconsideration of the Kitāb al-Magdal", الذي يثبت بشكل مقنع أن عمرًا هو الذي كان قد ألف نسخة الفصل السابع أوائل القرن الحادي عشر، ونقحه (ولم ينتحله) صليبا في خمسة فصول سنة 1332. ويبدو ماري مكملًا للقسم التاريخي فحسب.

(4) Graf, *GCAL,* 2.348-51 (كان اسم ابن العديم المكين جرجس؛ ونشر الجزء الأول من عمله تاريخ المسلمين فقط. واعتمادًا على ابن العديم، نُسب كتاب *Chronicon orientale* إلى بطرس الراهب (Chaine, "Le Chronicon orientale de Butros Ibn ar-Rahib et l'histoire de Girgis el-Makim") الذي كان اسمه الكامل النشوء بن شاكر بن بطرس الراهب، والذي يبدو أنه كان قد كتب تاريخًا، لا هذه الحوليات (انظر Graf, *GCAL,* 2.432-35).

الفصل الحادي عشر
الدفاعات والمناظرات

في رسالة تهدف إلى إظهار أن المسيحية هي الدين الحق، يقدم اللاهوتي المَلْكي ثاوذروس أبو قُرّة (ت. حوالي عشرينات القرن التاسع) تجربة فكرية صغيرة:

أقول: إني نشأت في جبل لم أعلم ما الناس فيه. فنزلت يومًا لحاجة عرضت لي، إلى المداين وجماعة الناس، فرأيتهم في أديان مختلفة...[يستعرض ثيّودوّر أقوال أو معتقدات الأديان التسعة الرئيسية في زمنه].

فلما لقيني هؤلاء كلهم بحيث تفكّرت في قول كل واحد منهم رأيت جملتهم متفقين في ثلاثة أشياء، ومختلفين أيضًا فيها. فأما اتفاقهم، فكل واحد يدّعي أن له إلهًا، وأن له حلالًا وحرامًا، وأيضًا ثوابًا وعقابًا، إلا ما كان من واحد أو اثنين،

وأما خلافهم فإنهم يختلفون في صفات آلهتهم وفي حلالهم وحرامهم، وفي ثوابهم وعقابهم.

فأعدت النظر أيضًا وقلت: إنه يجدر بالله، في طيبه وفضله، حيث رأى خلقه قد زاغ عن عبادة الحق، أن يبعث إليهم رسلًا وكتّابًا يبصّرهم ذلك، ويردهم إليه عن خطاياهم. وقد جاء من جاء من كثرة الرسل والكتب واختلافها. وأمرهم على أحد وجهين: إما ألا يكون فيهم ولا واحد جاء من عند الله، وإما إن كان فيهم أحد فهو واحد. ويجدر أن يكون فيهم واحد [فقط هو الصحيح]، 455 مما يعرف من فضل الله وعنايته بأمر خلقه.

ولكن كيف الحيلة إلى معرفة هذا الواحد؟[1]

(1) ثاوذروس أبو قُرّة، في وجود الخالق والدين القويم، 200... 211- 212. هذا المؤلف العربي ناقشه،Klinge

طرح معاصران لثاوذروس أصغر منه سنًّا، هما الكاتب المسلم الجاحظ واللاهوتي اليهودي داود بن مروان المقمّص، هذا السؤال أيضًا على نفسيهما.[1] يفترض الأول في رسالته (في حجج النبوة) فئتين من الأدلة: تلك التي تتعلق بـ (العيان الظاهر) وتلك التي تقوم على (خبر قاهر)، وتتطلب كلتا الحالتين تدخل العقل لأغراض الإثبات. والتجربة الحسية الأهم في إثبات النبوة كانت معجزة تؤدى أمام منافس:

> أعلام الرسل وآياتهم أحق بالظهور والشهرة، والقهر للقلوب والأسماع، من مخارجهم وشرائعهم. بل قد نعلم أن موسى عليه السلام لم يُذكر ولم يشهر إلا لأعاجيبه ولآياته. وكذلك عيسى عليه السلام، ولولا ذلك لما كانا إلا كغيرهما ممن لا يُشعر بموته ولا مولده.[2]

من وجهة نظر المقمص أيضًا، كان القيام بمعجزات مطلبًا أساسيًّا للإيمان بنبي، ونص زيادةً على وجوب تطابق مضمون الرسالة مع المنطق والحس، وأن "الخبر عنه لا يجب أن يأتي من جهة واحدة بل من عدة جهات... ولا من أمة واحدة، ولا بلغة واحدة فقط."[3]

456 تُظهر هذه الأعمال الثلاثة بشكل جيد جدًّا ميزتين بارزتين للجدل الذي جرى بين المسيحيين واليهود والمسلمين في القرن الثامن وحتى القرن العاشر. فأولًا، دخل محارب كل حزب حلبة التداخل بين الطوائف بالأسلحة العقلية نفسها: كتب مقدسة وأحاديث موثقة واستدلال جدلي يقوم على تعريفات مقولية. وكان الأخير هو الأكثر أهمية، لأنه مكّن الجدل من عبور الحواجز الطائفية، وواضح أن كل واحد من المسارات الثلاثة المذكورة آنفًا، ينفتح على استطراد عن طبيعة المعرفة والحقيقة وعلى طريقة استمدادهما.[4] ثانيًا، واضح أن

"Die Bedeutung der syrischen Theologen," 377-82, and Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalām".

(1) وحفز هذا السؤال المؤلف الزرادشتي الذي يرجع إلى منتصف القرن الثامن مردانفرّوخ إي أوْهرمزدّادن الذي «اجتاز الأراضي والبحار» بحثًا عن الحقيقة وألف «التفسير المبدد للشك» (شكاند- گومانيگ ڤيزار)، الذي سنناقشه أكثر في هذا الفصل.

(2) الجاحظ، [رسائل الجاحظ، ج3، تحقيق عبد السلام هارون،] في حجج النبوة، 259.

(3) داود بن مروان المقمِّص، عشرون مقالة، 14.

(4) كان هذا قد بدأ في زمن أبكر مع التناحر المسيحي؛ قارن كتاب *Dialectica* ليوحنا الدمشقي والفصلين التمهيديين لكتاب أنستاسيوس السيناوي *Hodēgos*. انظر Roueché, "Byzantine Philosophical Texts of the Sev-

الجدل كان جدلًا حقيقيًا، وكان السؤال عن كيفية تمييز النبي الحقيقي الذي منح تفكيرًا دقيقًا في النصوص أعلاه، نادرًا ما فكرت فيه السلطات المسيحية واليهودية قبل الإسلام، وواضح أن مزاعم المسلمين حول مؤهلات محمد النبوية هي التي أثارته.(1) إلى ذلك، كثيرًا ما نجد في نصوص المناظرات أن الحجج التي يتقدم بها طرف ما، تُناقَش وتُدحض من الطرف الآخر.(2) وهذا ما تؤكده شكوى الجاحظ من المسيحيين:

> ذلك أنهم يتبعون المتناقض من أحاديثنا والضعيف بالإسناد من رواياتنا، والمتشابه من آي كتابنا، ثم يخلون بضعفائنا ويسألون عنها عوامّنا، مع ما قد يعلمون من مسائل الملحدين والزنادقة الملاعين، وحتى مع ذلك ربما [تجرؤوا على]* علمائنا وأهل الأقدار منا، ويَشغبون على القوي، ويُلبسون على 457 الضعيف. ومن البلاء أن كل مسلم يرى أنه متكلم، وأنه ليس أحدٌ أحقّ بمحاجّة الملحدين من أحد.(3)

لكن هذا لا يعني أن لدينا سجلات لنقاشات واقعية، فالمؤلفون لم يزودونا إلا بنتاجات أدبية خيالية اختبروا بها أسلحتهم في الميدان.

تعود جذور هذه الخلافات بين المسلمين والشعوب التي خضعت لهم إلى أواخر القرن السابع وبدايات القرن الثامن، عندما بدأ الإسلام لأول مرة، بتقديم نفسه بصفته «الدين الحق،» متحديًا بذلك الأديان الأخرى.(4) لكن الجدال استجمع زخمه عندما تم قبول اللغة

enth Century" and "A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology," esp. 71-72; .Cook, "The Origins of *Kalām*"

(1) للمناقشة انظر .Stroumsa, "The Signs of Prophecy"

(2) عن الجانب المسلم انظر Becker, "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung;" Sahas, "The Formulation of Later Islamic Doctrines as a Response to Byzantine Polemics;" .Sadan, "Les bébés qui parlent dans leur berceaux" عن الجانب المسيحي، قارن كيف أخذ المسيحيون علامات نبوة محمد الإيجابية التي قدمها المسلمون، ولوَوها لتصبح علامات دين سلبية (انظر المدخل عن "دين دنيوي" في الفصل الثاني عشر أدناه).

* [قرأها محقق رسائل الجاحظ، عبد السلام هارون "تبرّؤوا إلى"، لكن معناها مبهم ولا صلة له بالسياق. ويترجمها المؤلف بـ "address themselves to" = «يلتفتون إلى»، ولكني أعتقد أن العبارة في الأصل هي (تجرّؤوا على) لأنها تناسب السياق تمامًا، ولهذا قمت بتعديلها. المترجم]

(3) الجاحظ، [رسائل الجاحظ، ج3] الرد على النصارى، 320.

(4) التعبير (دين الحق) يظهر لأول مرة على عملات عبد الملك الذهبية المؤرخة بسنة 77 هـ/ 696 (انظر الملحق

العربية التي ترسخت بوصفها لغة إدارية للإمبراطورية مع أواخر العصر الأموي، وسيطًا عالميًا للمعرفة.[1] وحيث أن ثمانية مؤلفين فقط، معروفون بأنهم جادلوا ضد الإسلام باللغة السريانية من القرن السابع حتى القرن الثالث عشر في الأراضي التي يحكمها المسلمون، وأقل منهم حتى باللغة اليونانية، فإن العدد نفسه فعل ذلك بالعربية في القرن العباسي الأول (750- 850) وحده. فقد دعم بروز العربية لغةً مشتركةً للتواصل، ورعاية الحكام العباسيين الأوائل للمعرفة، نوعًا من «عصر تنوير» إسلامي، يغذيه نقل المعارف اليونانية إلى العربية، جعل عراق القرنين التاسع والعاشر مركز مشادات حية بين الفلاسفة اليهود والمسيحيين والمسلمين والزرادشتيين والمانويين والوثنيين حول الحقيقة والمعرفة. وكانت المنافسة تجري بأسلوب نبيل تقريبًا:

> 458إن ما دعانا إلى محاورتكم، وهيّج ما هيّج في مناظرتكم، فيما بيننا وبينكم، رجاءُ أن تنصفونا في الكلام، وتفاصلونا منه مفاصلة الإخوة المشتركين في بضاعة توارثوها عن أبيهم، وكلهم فيها مشتركون، ليس لبعضهم فيها شيء دون بعض. فنحن وأنتم في الكلام سواء.[2]

لكن، لم يجر تجاوز الاعتراضات الرئيسة، مع أن أسلوب المتناظرين الجدلي أصبح أكثر حدة من ذي قبل، وأن حججهم أصبحت أكثر دقة من السابق. فاليهود والمسلمون لم يتمكنوا

ح، الرقم 2، أدناه). يبين أبو رائطة، الرسائل، رقم 1 (في الثالوث المقدس) 1، أن تباهيات كهذه حثت غير المسلمين على الكتابة: «فإنك سألت أن أكتب إليك كتابًا أوضح لك فيه ما أشكل عليك من أقاويل الأمم وادعائهم الصواب لما في أيديهم، ولا سيما قول أهل التيَمّن ووصفهم فضل دينهم وشرفه واعتلائه على سائر الأديان....» [أهل التيَمّن يعني أهل الجنوب كما يوضح محقق الرسالة (الأب سليم دكّاش اليسوعي، أبو رائطة التكريتي ورسالته في الثالوث المقدس، 1996، دار المشرق، بيروت، ص 19)، وهو وصف لم أهتد لأصله، ويبدو أن أبا رائطة يطلقه في رسالته هذه على المسلمين عمومًا أو على محاوريه من المعتزلة، وهو لا يذكر المسلمين صراحة أبدًا مع أن رسالته مخصصة لجدالهم. ولعل الأصل الصحيح للكلمة «التيّمن» لأن المسلمين/ المؤمنين وصفوا في القرآن بأنهم أصحاب اليمين. وفي الحديث أن الرسول كان يحب التيَمُّن في جميع أمره. المترجم]

(1) Griffith, “Greek into Arabic” and “The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic”.

(2) أبو رائطة، رسائل رقم 1، (في الثالوث المقدس)، 3- 4. [أجريت تعديلًا طفيفًا على النص المقتبس أعلاه، لاعتقادي أن المحقق لم يوفق في تدقيقه. المترجم]. هذه هي على الأقل الطريقة في كتابة المجادلين بالسريانية والعربية؛ تميل الكتابات باليونانية سواء أكانت داخل الإمبراطورية الإسلامية أو خارجها، إلى تبني نبرة عدائية.

من أن يغتفروا للمسيحية تمييعها لوحدانية الله ونسبة ابن له؛[1] وظل المسلمون والمسيحيون معارضين لليهودية بشأن إبطال الشريعة وتزييف الكتب المقدسة؛ وثابر اليهود والمسيحيون على رفضهم نبوة محمد وزعمه بأنه تلقى الوحي من الله.[2] ومع ذلك، وخلال هذه العملية، كان كل طرف يتحول بشكل خفيّ، ويخطو بضع خطى باتجاه موقف خصمه.[3]

نصوص سريانية[4]

البطريرك يوحنّا الأول وقائد عربي

459المفروض أن أقدم حوار بين مسيحي ومسلم هو ما زُعم أنه حدث بين بطريرك أنطاكيا اليعقوبي يوحنا سدرا (631- 648) وقائد عربي لم يسمَّ.[5] والنص الذي تحتويه مخطوطة نسخت سنة 874، موجود على شكل رسالة تحمل العنوان التالي: "رسالة البطريرك مار

---

(1) قام بمسح النصوص الإسلامية المضادة للمسيحية للقرن السابع حتى العاشر Caspar *et al.*, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien" (1975), 142-52; (1976}, 190-94. للجدل اليهودي ضد المسيحية في هذه الحقبة انظر Stroumsa, "Jewish Polemics against Islam and Christianity," Section III.

(2) قام إنكار نبوة محمد على أساس أنه لم يُذكر في الكتب المقدسة ولم يقم بأية معجزة. أقدم شاهد هو يوحنا الدمشقي، *De haeresibus* C/CI, 61-62 (= *PG* 94, 765C): "من ذا الذي يشهد بأن الله أعطاه كتابًا مقدسًا، ومن من الأنبياء تنبأ بأن نبيًا كهذا سيظهر؟" (قارن Timothy I, *Syriac Apology*, 106-13/32-39 = *Arabic Apology*, §§92-157; Theodore Abu Qurra, *Greek Opuscula*, no. 19). وقد دُحض الأصل الإلهي لوحي محمد أيضًا بإسناد معلمين مسيحيين/ يهود إليه (انظر المدخلين عن "بحيرا" وعن "الحكماء اليهود العشرة" في هذا الفصل).

(3) مثلًا، صارت المسيحية تؤكد بشكل أكبر على التوحيد؛ من هنا تبدأ الموسوعة الدينية كتاب المجدل (انظر تحت عمرو بن متى في الفهرس أ أدناه) عرضها للمسيحية (الباب 2، الفصل 1) بهذه الكلمات: «ذروة الإيمان توحيد الله»، وصار المسلمون لاحقًا يقدمون «صورة شخصية لنبوة محمد شبيهة بيسوع» تؤكد تواضعه وكونية رسالته (Stroumsa, "The Signs of Prophecy," 114).

(4) عاين نصوص الجدل السريانية ضد الإسلام Caspar *et al.*, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien" (1984), 277-90; Griffith, "Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts".

(5) قام بدراسة حياة يوحنا وأعماله Martikainen, *Johannes I. Sedra*, 132. وورد وصف ومناقشة موجزة للحوار لدى الأخير، 4- 10، Mingana, "Transmission of the Kur'ān," 35-37; Suermann, "Orientalische Christen und der Islam," 125-28; Griffith, "Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts," 257-59.

يوحنا عن المحادثة التي أجراها مع أمير من المسلمين."[1] مرسل الرسالة مجهول، لكنه يقدم نفسه جزءًا من الوفد الذي أُحضر للمثول مع البطريرك أمام "الأمير الشهير."[2] وما يورده في الرسالة "القليل من أشياء كثيرة نوقشت في هذا الوقت." مخاطَبه مجهول كذلك، فهو مجرد شخص "قلق خائف" على مصير مرسل الرسالة وما تمخضت عنه هذه المقابلة. طرح الأمير سبعة أسئلة:

1. " أهناك إنجيل واحد لا يختلف بأي شكل، ويتمسك به كل أولئك الذين هم مسيحيون ويسمون أنفسهم بذلك؟"
2. "لماذا يختلف الإيمان إن كان الإنجيل واحدًا؟"
3. "ماذا تقول في المسيح: أكان إلهًا أم لا؟" 460
4. "عندما كان المسيح في رحم مريم وكان إلهًا كما تقول، من كان يحمل السماء والأرض ويدبرهما؟"[3]
5. ما العقيدة والإيمان اللذان كانا لدى إبراهيم وموسى؟"[4] وإذا كان الجواب المسيحية، " لمَ لمْ يقوموا (شخصيات الكتاب المقدس) منذ ذلك الوقت بالكتابة بوضوح والإعلام بشأن المسيح؟"
6. طلب الأمير "أن يُبيِّن له بتفسير واحد ومن الشريعة إن كان المسيح هو الله وولدته مريم وأن الله له ابن."
7. سأل الأمير "عن شرائع المسيحيين: ما هي وعلى أي نمط هي، وإن كانت قد كتبت في الإنجيل أم لا،" وسأل عن قضية بعينها في قانون الميراث.

(1) Patriarch John-Arab Emir, *Colloquy*, 248/257؛ وصف المخطوطة ومحتوياتها,Wright, *Catalogue* 2.989-1002 (no. 861).

(2) تصريح برصوم، اللؤلؤ المنثور، 279 (متبوعًا بـ388 ,"Samir, "Qui est l'interlocuteur musulman)، أن سويريوس [إسميه برصوم ساويرا. المترجم] المذكور ضمن أعضاء الوفد كان موظف البطريرك ومدون المقابلة، هو تخمين.

(3) السؤال نفسه طُرح في رسالة عمر- ليون (بالعربية)، 27/ 13 (ومن كان يدبر أمر السماوات والأرض ويمسكها... إذا كان المسيح في بطن أمه؟) = *Letter* (Aljamiado), fol. 99a.

(4) لاحظ القرآن، آل عمران. 67: «ما كان إبراهيمُ يهوديًّا ولا نصرانيًّا، بل كان حنيفًا.»

أعطت خصائص معينة هذا العمل مظهر القطعة النموذجية لأدب الجدل. فهناك الزخرفات السردية المعتادة التي صُممت لإضفاء الواقعية على العمل. وبالتالي، يخبرنا خلال جزء من سير المناظرة، بأن "حشدًا كان قد تجمّع هناك، ليس من وجهاء المسلمين فحسب، بل الرؤساء وحكام المدن ومن الناس المؤمنين ومحبي المسيح: تنوخ وطُؤيّة وعاقولاية."[1] وعندما طلب الأمير دليلًا على اقتباس أورده يوحنا من الكتاب المقدس، أحضرت نسختان من الكتاب المقدس، يونانية وسريانية حتى يتمكن المسلمون (ناشين مهْكِّري) من القراءة «بعيونهم هم» أن المسيح هو الله. إلى ذلك، هناك اللمسات الجدلية المألوفة. فمثلًا، أحضر الأمير يهوديًا للتحقق من النص، وقد أجاب اليهودي بشكل ملتوٍ، غير راغب بالاعتراف بأن ألوهية المسيح مثبتة فيه: «أنا لست متأكدًا من ذلك.»[2] وجرى تصوير البطريرك الملكي بأنه 461 من يجب على الخلقيدونيين أن يفوضوه، بوصفه الناطق باسم المسيحيين جميعًا.[3] أخيرًا، يمكن إدراك أن الكثير من المحتوى موجود في المناظرات المسيحية المضادة لليهود، فمسألة لِمَ لم يُذكر المسيح صراحة في العهد القديم، كانت قد طُرحت في كتاب تذكارات دمشق، والإجابة بأن الناس في ذلك الوقت كانوا أكثر فظاظة من أن يعرفوا قيمة الثالوث، موجودة أيضًا في موعظة لسويريوس الأنطاكي (ت. 538) ضد اليهود.[4] ومسألة اللاهوت المسيحي الشائعة في الحوار المسيحي- الإسلامي، هي بالطبع، ثمة مهيمنة في الجدل المسيحي- اليهودي أيضًا، وآية العهد القديم التي استخدمها البطريرك يوحنا لإثبات ألوهية المسيح (التكوين 19: 24)* أوردها سويريوس الأنطاكي للنهاية نفسها.[5]

(1) Patriarch John-Arab Emir, *Colloquy*, 251/261. تذكر رسالة كتبت أوائل ثمانينات القرن السابع أن هذه القبائل الثلاث ترجع إلى مناطق غرب الفرات (Michael the Syrian 11.XIV, 443/ 466-67). [لعل المقصود بطؤية وعاقولاية طيء وبنو عقيل. المترجم]

(2) Patriarch John-Arab Emir, *Colloquy*, 251/260-61. عن موضوع توكيد نصوص الكتاب المقدس من أحد اليهود انظر Griffith, "Jews and Muslims," 67-68.

(3) Patriarch John-Arab Emir, *Colloquy*, 252-53/262-63.

(4) نفسه، 249-259/50; *Trophies of Damascus* 1.3.2, 197-98; III.8.2, 254-56; Brière, "Homilae cathédrales de Sévère d'Antioche," 21 (noted by Nau, "Un colloque," 259 n. 1).

(5) Patriarch John-Arab Emir, *Colloquy*, 251/260; Brière, "Homilae cathédrales de Sévère d'Antioche," 26 (noted by Nau, "Un colloque," 260 n. 2).

* [تتحدث هذه الآية عن إنزال الرب مطر الكبريت والنار على سدوم وعمورة وتذكر الرب مرتين. فيستنتج البطريرك

مع ذلك، ليس الحوار تقليديًا من وجوه عدة، فأولًا، ليس ثمة نصر للمسيحيين في النهاية. فبعد أن اقتنع الأمير بأن المسيحيين ملتزمون بما وُصف في الإنجيل، «انحلّ مجلس اليوم الأول، ولم نمثل أمامه ثانية إلى الآن.» وللتعويض عن الافتقار إلى أي نصر، أكدت [الرسالة] كيف أن الخلقيدونيين «صلوا من أجل حياة السيد البطريرك المبارك، وحمايته، ومجدوا الرب العظيم الذي منح خطاب البطريرك البليغ كلمة الحق وافرةً.»[1] ثانيًا، السؤال عن المسألة الشرعية المعينة ليس ملمحًا عاديًا، فقانون الميراث موجود في أسفار التوراة الخمسة الأولى [التاناخ] وفي الكتيبات القانونية المسيحية السريانية، لكن قضية الميراث الشرعية المعينة التي اختيرت، تحظى بتفصيل أكثر دقة في القرآن.[2] وأخيرًا، جرى إظهار معرفة ما ببعض أوجه الدين الإسلامي. ففي أثناء جواب معين، يكشف البطريرك عن معرفته بأن المسلمين – مثل المسيحيين واليهود والسامريين- يقبلون بالأسفار الخمسة. وعندما بدأ يوحنا بتلاوة النبوءات لإثبات أن المسيح هو الله، قيل إن 462 الأمير لم يقبل بها مطالبًا بتوكيد من موسى بدلًا عنها.[3]

لكن أكثر ما يمكن ملاحظته بشأن الحوار هو إظهار الأمير بأن لديه خطة مبيّتة. فهو يريد أن يعرف إن كان لدى المسيحيين شريعة محددة يستطيعون حكم أنفسهم بها، كما يظهر من بلاغه: «أروني أن قوانينكم مكتوبة في الإنجيل، وأنكم تلزمون أنفسكم بها، أو اخضعوا لشريعة المسلمين (ناموسا د-مهگّري).»[4] فيجيب البطريرك عن هذا بأننا «نحن

يوحنا أن هذا إشارة إلى الله الأب والله الابن. المترجم]

(1) Patriarch John-Arab Emir, *Colloquy*, 252/262.

(2) نفسه، 261 /251؛ قارن القرآن النساء 11- 12؛ انظر Nau, "Un colloque," 271, and Crone and Cook, *Hagarism*, 168 n. 20. [المقصود هو آيات الميراث من سورة النساء، 11- 12، 176. المترجم]

(3) Patriarch John-Arab Emir, *Colloquy*, 248/257 (acceptance of Pentateuch), 250-51/260 (rejection of prophets). Cf. Sergius the Stylite, *Disputation against a Jew* XVII.11, 56 ... XXII.18, 80: "سألتني عن المسيا، وأنا ناشدت الأنبياء فجاؤوا وشهدوا، لكنك لم تقبل به.... ولأنك تتفاخر بموسى، فلنرجع إلى موسى" (نص سرياني من منتصف القرن الثامن)؛ Theodore Abu Qurra, *Greek Opuscula*, no. 24: "أقنعني، ليس من إشعياء ومتّى اللذين يعنيان لي القليل، بل على أساس الأفكار التي تفرض نفسها والمقبولة عمومًا. (مسلم لمسيحي).

(4) نفسه، 262 /252؛ في النص (مهگرا) مما جعل Crone and Cook (*Hagarism*, 168 n. 20) يشكّان في وجود تحريف ما، لكن يبدو أن الأسهل افتراض إغفال نقطة. رغم التقليل من شأن العنصر اللاهوتي، يؤشر

المسيحيون لدينا قوانين صحيحة عادلة تتفق مع تعاليم الإنجيل وقواعده، وهي قوانين الرسل وقوانين الكنيسة،» وعندها انفضّ المجلس. يقول القرآن: «وليحكمْ أهلُ الإنجيلِ بما أنزلَ اللهُ فيه...» (المائدة: 47) ويبدو أن الأمير كان يحاول ضمان تنفيذ هذا المبدأ. على الجانب المسيحي أيضًا، يشعر المرء بغرض ضمني، وهو تمثيل جبهة موحدة ضد الغزاة: الإنجيل واحد، والقوانين المسيحية متماسكة، والبطريرك «تكلم نيابة عن جمهور المسيحيين.» لذلك، فمن الممكن جدًّا، أن المؤلف أخذ سجلًا أصليًّا للقاء بين القائد العربي وبطريرك أنطاكيا الذي سيكون شخصية جديرة بتمثيل المسيحيين في سوريا، وأعاد كتابته في شكل دفاعٍ عن المسيحية.[1]

خُمّنت شخصية الأمير العربي على أساس خبر لديونيسيوس التلمحري، الذي يخبرنا أولًا بأن «عمرو بن 463 سعد» منع إظهار الصلبان علنًا في دمشق وحمص، ثم يكمل:

> هذا الأمير ابن سعد {إما لكرهه المسيحيين أو لكي يمنعهم من أن يسموا المسيح الله}، أرسل يستدعي بطريركا يوحنا. وعندما مثل (يوحنا) أمامه، بدأ (عمرو) بقول أمور وحجة تخالف الكتب المقدسة، وبطرح أسئلة صعبة، لكن البطريرك أجاب عن كل الأسئلة بأمثلة من العهدين القديم والجديد وبحجج بسيطة. وعندما رأى (عمرو) شجاعته وسعة معرفته، دهش، ثم أمره قائلًا: «ترجم لي إنجيلك إلى لسان الساراكين، أي العربية، مستثنيًا ذكر ألوهية المسيح والتعميد والصليب»... (فرفض البطريرك هذا الشرط، واعترف عمرو بخطئه).... ثم جمع (يوحنا) الأساقفة وأرسل إلى أولئك الذين من تنوخ وعاقولاية وطؤية الذين كانوا يتحدثون العربية والسريانية وأمرهم بترجمة الإنجيل إلى العربية.[2]

Fritsch (*Islam und Christentum*, 1) أيضًا دافعًا خفيًا: "بشأن الأمير العربي، لم تكن سوى مسألة تحول أو مسألة معرفة دينية، لا مسألة تتطلب اتصالات سياسية."

(1) النص على التاريخ (الأحد، 9 مايو) يصب في مصلحة أنه كان ثمة اجتماع حقيقي؛ وضده الفشل في تحديد اسم الأمير.

(2) محفوظ في Michael the Syrian 11.VIII, 421-22/431-32, and *Chron. 1234*, 1.263؛ الجملة التي داخل قوسين متموجين موجودة فقط في حوليات 1234. والملاحظة ليست لدى ثيوفانيس أو أغابيوس، لذا ليس مرجحًا أن ترجع إلى مصدرهما المشترك. يبرهن "Griffith, "The Gospel in Arabic، أن الترجمة الأولى للإنجيل للاستعمال العام في الكنيسة لم تكن قد عملت حتى القرن العباسي الأول.

يتعلق هذا بنصنا الجدلي بالتأكيد، ولكن هل كانت الرسالة أمام ديونيسيوس، أم أنه يورد شهادة مستقلة؟ الإفادة بأن عمْرًا أراد أن يوقف تسمية المسيحيين للمسيح بالله لا تأتي من السرد السابق عن عدائيته تجاه الصلبان، ويمكن أن تكون بسهولة، استنتاجًا من النص. وترجمة الإنجيل لم تُذكر في المناظرة، لكن جرى ذكر القبائل العربية الثلاث نفسها، ولعل القصة نشأت عن هذا. ونظرًا لأفعال عمرو بن سعد المعادية للمسيحيين، سيكون طبيعيًا أن يربط ديونيسيوس بينه وبين الأمير المجهول. ومع أن رواية ديونيسيوس هي دليلنا الوحيد على هوية الأمير، هناك إشارات أخرى إلى تاريخ المقابلة. فعند نهاية 464 المناظرة، ذُكرت قائمة بالأساقفة الذين شاركوا فيها: توما وسويريوس وسيرجيوس وأيتلّاها ويوحنا. وللأسف لم تُسمَّ أبرشياتهم، لكن أيتلّاها صار أسقفًا لمرجا سنة 629، وتتطابق الأسماء الأخرى مع ثلاثة من اثني عشر أسقفًا رافقوا أثناسيوس گمّالا [الجمّال]خليفة يوحنا للقاء هيراكليوس سنة 630.[1] وإذا كانوا ما يزالون في مناصبهم، فسيكونون الخيار البدهي للقاء الحاكم العربي. والنص نفسه يذكر تاريخ المقابلة «في التاسع من هذا الشهر مايو، يوم الأحد المقدس،»[2] والذي يوافق 9 مايو 633 أو 639 أو 644 ضمن مدة يوحنا في منصبه. وإذ عدّ الباحثون سنة 633 مبكرة جدًا، فقد اختاروا جميعًا سنة 639 أو 644، واختيارهم يعتمد على من الذي يقصده ديونيسيوس بعمرو بن سعد.[3]

لكن إذا كان بالإمكان تحديد زمن اللقاء الأصلي ضمن حدود دقيقة إلى حد ما، فلا يصح هذا على تنقيح محاضره التي وصلت إلينا. فهناك تاريخ هو أبكر ما يمكن بشكل معقول، أورده ديونيسيوس وهو أوائل القرن التاسع، يبدو أنه متوافق مع الوثيقة. ويضع گريفث

(1) Patrarch John-Arab Emir, *Colloquy*, 253/263; Michael the Syrian 11.IV, 413/416 (Aitallaha) and 11.III, 409-10/412 (mission to Heraclius).

(2) Patriarch John-Arab Emir, *Colloquy*, 248/257.

(3) فضّل Nau ("Un colloque," 227 and n. 3 thereto) سنة 639 وعمرو بن العاص. الآخرون كلهم دعموا سنة 644 لكنهم اختلفوا في اختيار الأمير: "Lammens, "A propos d'un colloque: سعيد بن عمرو، Crone and Cook, *Hagarism*, 162 n. 11, and عمرو بن سعد بن أبي وقاص؛ Graf, *GCAL*, 1.35-36: عمير بن سعد الأنصاري. Samir, "Qui est l'interlocuteur musulman," 396-400: ويبدو الرأي الأخير مرجحًا أكثر، لأن عمير كان ذا نفوذ واسع في أوائل أربعينات القرن السابع، فكان حاكم دمشق وحمص في وقت واحد (الطبري، 1. 2646، 2798) ويرتبط بمحاولات تحويل العرب المسيحيين إلى الإسلام (البلاذري، فتوح البلدان، 136، 182).

تأليفه في أوائل القرن الثامن، رابطًا إياه بالمادة التالية في المخطوطة: تسجيل لكوارث تتعلق بسنوات 712- 716.[1] وهذا ممكن، لكن ليس ثمة علاقة بيّنة، ومحتويات المخطوطة ذات تواريخ مختلفة جدًّا. وفي تحليل شامل للمحاورة، يوضح راينينك أن النص يظهر إدراكًا للإسلام بصفته دينًا جديدًا، وإلى حاجة المسيحيين إلى التجمع معًا لمواجهة هذا التحدي. وهو يشعر أن هذا الإدراك استلزمته سياسات الأسلمة والتعريب التي اتبعها عبد الملك والوليد في الحقبة 691- 705، وعليه، فهو يضع نصنا 465 في العقود الأولى من القرن الثامن.[2] وهذا سيضع هذه المناظرة على خط واحد مع زمن تأليف نصوص دفاعية مبكرة أخرى.

راهب بيْث حالىٰ ووجيه عربي

لم يُعرف شيء عن انتقال نص هذه المناظرة قبل ظهوره في مخطوطتين؛ واحدة من ديار بكر تعود لأوائل القرن الثامن عشر، والأخرى في ماردين نسخت سنة 1890.[3] يذكر دليل عبديشوع للقرن الثالث عشر شخصًا اسمه أبراهام من بيْث حالىٰ الذي ألف "مناظرة ضد العرب"، فعُدَّ مُؤلِّفَ نصنا هذا.[4] لكن هذا لا يساعدنا كثيرًا لأن هناك ديرين بهذا الاسم؛ واحد بالقرب من الموصل والآخر بالقرب من الحيرة، والزمن الذي عاش فيه أبراهام ليس مؤكّدًا. وقد أكد البعض أنه كان تلميذًا لمتنسك من أوائل القرن السابع اسمه خُداوي مات في عشرينات هذا القرن، لكن هذا يبدو تخمينًا.[5] وبغياب أية معطيات خارجية حاسمة، لا بد لنا من العودة إلى النص نفسه، من أجل المعلومات. ولأنه لم ينشر بعدُ،[6] سأورد

---

(1) Griffith, "Muḥammad's Scripture and Message," 99؛ حقق الحوليات وترجمها Nau, "Un col-loque," 253-56/264-67، وترجمها Palmer, *West Syrian Chronicles*, 45-47.

(2) Reinink, "Beginnings of Syriac Apologetic Literature".

(3) من أجل مراجع لوصف هذه المخطوطات انظر Jager, "Intended Edition". وأنا أستعمل مخطوطة دياربكر سر. 95 (Scher, "Manuscrits syriaques et arabes conservés a Diarbekir," 398)، التي تفضل بأعطائي نسخة لها الأستاذ مايكل كوك.

(4) Assemani, *BO* 3.1, 205، أول من قام بتحديد الهوية هو Baumstark, *GSL*, 211.

(5) Assemani, *BO* 3.1, 205 n. 2، يذكرها ببساطة دون مرجع؛ قارن Nau, "Abraham de Bet Ḥale".

(6) «النسخة المقصودة» لـ Jager (انظر تحت اسمه في الفهرس ب أدناه) لم تُحقق، ومن حينها أكمل البروفسور Han Drijvers نسخة محققة وأنا ممتن له جدًّا لأنه جعلني أراها قبل أن تنشر.

أولًا وصفًا لمضامينه. يبدأ المؤلف بافتتاحية ملتوية نوعًا ما:

بمعونة الرب، سندوّن المناظرة التي وقعت بين رجل من العرب وراهب من دير بيْث حالىٰ. ولأنك قررت - يا أخانا ومحبوبنا أكثر من نفسي، أيها الأب يعقوب- أن 466 تقوم بالتماس جدي إلى نفسنا الضعيفة لكتابة تحقيقنا للإيمان الرسولي في حالة ابن إسماعيل، ولأنه يبدو لي أن الإفصاح عنها لإخوانك المسيحيين سيكون مفيدًا، ولأني أعرف أنها مفيدة لك، فسأكتبها بصيغة السؤال- الجواب كما هو مناسب.[1]

وبعد تمجيد الرب واستحضار المسيح والقديسين، يسترسل في عرض المناظرة:

هذا العربي يا سيدي، كان واحدًا من الرؤساء أمام الأمير مَسلمة، وبسبب المرض الذي أصابه، جاء إلينا وأقام معنا عشرة أيام. فتكلم معنا بحرية وجادلنا كثيرًا حول كتبنا المقدسة وقرآنهم. وعندما رأى شعائرنا تؤدى في أوقاتها المناسبة السبعة، وفقًا لما قاله داود المبارك: "سبع مرات في النهار سبّحتك على أحكام عدلك،" دعاني إليه. ولأنه خدم بصفة وكيل للحكومة لوقت طويل، وبسبب ترفعه، وتواضعنا، تكلم معنا عبر مترجم. وقد بدأ بتوبيخنا على إيماننا قائلًا: "أنتم تصلون كثيرًا، ولا تصمتون ليلًا ونهارًا، وأنتم تتفوقون علينا في الصلاة والصوم وفي تضرعاتكم للرب. لكن برأيي الشخصي، ستتقبل قواعد إيمانكم ما عدا صلواتكم."[2]

دفع هذا التهجم الراهب إلى توضيح الشروط التي يجب أن تجري المناظرة وفقها:

قال الراهب: "تكلم معي باحترام حتى أتكلم معك بما يناسب. ولأنك طرحت الأسئلة عبر مترجم، فقد قررنا أن نلجأ إلى الصمت. إذ أن الرجل عندما يكون صامتًا، 467 سيعدّ حكيمًا حتى لو كان غبيًّا. إذن، إن كنت ترغب مخلصًا في معرفة الحقيقة، تكلم معي دون مترجم لأنك عندما تسعى إلى طلب كهذا مني، فالحق أن الملائم هو أن نتكلم وجهًا لوجه، مهما كانت مكانتك. أعلم أنه في كل الأحوال، يجب أن أحترمك لسلطتك ومكانتك؛ لكن إن كنت تريد مني حقيقة إيماني، فاعلم أني لن أبدي لك إحسانًا. قل كل ما لديك (في ذهنك)، ما دمت لا تحرف عن الكتب المقدسة؛ وتقبّل منا حتى مع تواضعنا، كل كلمة تعلم أنها صادقة، لأني أعرف أن

(1) Monk of Beth Ḥale, *Disputation*, fol. 1a.

(2) نفسه، الورقة 1 أ- ب.

الحقيقة محبوبة من الناس الذين يخافون الله جميعًا."[1]

اعتراض العربي بأننا "لا نقبل كل كتبكم"، سهّله الراهب الذي يعد بأن يكون متجاوبًا مع أي شكوك لدى العربي، وتبدأ المناظرة. وكانت أسئلة العربي كما يأتي:

1. "أليس ديننا أفضل الأديان على الأرض...، لالتزامنا بوصايا محمد (موهمت) وأضحيات إبراهيم... وهذه علامة على أن الله يحبنا وهو راض عن ديننا، أي أن يمنحنا السلطة على كل الأديان والشعوب؟

الجواب: هناك الكثير من الحكام الآخرين في العالم إلى جانب العرب.

2. "لم لا تعترفون بإبراهيم وشريعته، وهو أبو الأنبياء والملوك، والكتاب المقدس يشهد باستقامته؟"

الجواب: المسيح جاء بميثاق جديد، والقديم صار مجرد نموذج للجديد.

3. "ما دام الله عظيمًا ومجيدًا... لمَ حقرتموه وأعلنتم أن 'له ابنًا' ولمَ تقولون 'الأب والابن وروح القدس' وهو واحد؟

4. 468 (يقدم الراهب أدلة من الكتاب المقدس ومن العقل).

5. "كيف تنظرون إلى نبينا محمد؟"

6. الجواب: "رجل حكيم يخاف الله، حرركم من الوثنية وجعلكم تعرفون الله الواحد الحق."

7. "لم تتصرفون بانحراف، وتعبدون الصور والصلبان وعظام القديسين؟"

8. الجواب: الصور تذكرنا بالأصل، والصليب رمز وله قوة معجزة، والرفات مهمة للشفاعة.

9. لم ترفضون كل الجهات الأخرى، وتسجدون نحو الشرق؟"

الجواب: جنة عدن هناك، منها جئنا وإليها نأمل أن نعود.[2]

(1) نفسه، الورقة 1 ب.

(2) نفسه، الورقة 1 ب- 2 أ (السؤال رقم 1)، 2 ب (رقم 2)، 4 أ (رقم 3)، 5 أ (السؤالان رقم 4- 5)، 7 ب (رقم 6).

تغلبت أجوبة الراهب الذكية تدريجيًّا، على العربي الذي يشعر الآن بأنه مضطر للاعتراف بصدق المسيحية. "إضافة إلى ذلك" يكمل "قال نبينا محمد بشأن المقيمين في الأديرة والساكنين في الجبال إنهم سينعمون بالملكوت كما سيفعل بالتأكيد كل أولئك الذي يؤمنون بهذا الدين."[1] لكن ما يزل ثمة سؤال واحد يزعجه:

> مع أني أعلم أن دينكم صحيح، وأن طريقتكم في التفكير تتفوق على طريقتنا، ما السبب في أن الله سلمكم لأيدينا وأنكم تنقادون لنا كالخراف إلى الذبح، وأن الأساقفة والكهنة قتلوا، والبقية سحقتهم واستعبدتهم ضرائب الملك ليلًا ونهارًا، وهي حياة أقسى من الموت؟[2]

469 وكانت إجابة الراهب تلاوة كلمات موسى إلى الإسرائيليين: «ليس لأجل برّك وعدالة قلبك تدخل لتمتلك أرضهم بل لأجل إثم أولئك الشعوب،» (التثنية 9: 5) وأوضح أن عقاب الرب علامة على حبه. في الحقيقة «إذا لم ينزل العقاب عليكم، فأنتم غرباء ولستم أبناء الرب.» ويتساءل العربي وقد تقبل الآن صدق المسيحية تمامًا: «أسيدخل أبناء هاجر الملكوت أم لا؟» فيجيب الراهب عن هذا السؤال باقتباس الآية 3: 5، يوحنا: «الحق الحق أقول لكم، إن كان أحد لا يولد من الماء والروح لا يقدر أن يدخل ملكوت الله.»[3] وتنتهي المناظرة بشهادة العربي «لولا الخوف من السلطات والهوان أمام الآخرين، لصار كثير من الناس مسيحيين.»

واضح بشكل فوري أن هذه المناظرة تلفيق أدبي. فالعربي يطرح أسئلة فقط، ولا يقدم

(1) نفسه، الورقة 8 أ؛ قارن القرآن المائدة، 82: «ولتجدنّ أقربَ مودةً للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى، ذلك بأنّ منهم قسّيسينَ ورُهبانًا وأنهم لا يستكبرون.» للمناقشة انظر Sviri, "Traditions concerning Christian Monasticism".

(2) Monk of Beth Ḥale, *Disputation*, fol. 8a.

(3) موعظة ألقيت تكريمًا للقديسَين بطرس وبولس فيها أن البطريرك أثناسيوس يسأل القديس بطرس: سيدي الأب، رسول يسوع المسيح، أطلب منك أن تخبرني عن الأمم التي تعبد الله لكنها لا تقبل الابن والروح القدس ولم تتعمد باسمه ولم تتلق الأسرار المقدسة- أيمكن أن يدخلوا مملكة السماء عندما يتركون أجسادهم؟ فيجيب بطرس عن هذا السؤال بإجابة راهب يبّث حالٍ نفسها، مقتبسًا من يوحنا 3، 5 (Theophilus of Alexandria, *Homily*, 393-95؛ انظر المدخل عن هذا النص في الفصل الثالث أعلاه). واقتبست هذه الآية أيضًا في *Trophies of Damascus* IV.6.1, 274.

أيًّا من حججه تقريبًا، ويوافق خصمه أكثر فأكثر، حتى يشهد في النهاية بتفوق المسيحية. ولا يحظى دين العرب إلا باهتمام عرَضي، فضلًا عن أن المخطط مألوف جدًّا من المناظرات الأقدم ضد اليهود. ففي كتاب (تذكارات دمشق)، مثلًا، هناك مناظرات مماثلة عن الألوهية وتقديس الصور والصلبان والصلاة نحو الشرق، وهناك أيضًا سُخر من المحاور المسيحي لتراجع السيادة البيزنطية مع أن الإجابة في تلك المرحلة المبكرة كانت تؤكد مرونة المملكة المسيحية. وحتى لو كان ثمة أسئلة جديدة، مثل الأسئلة عن محمد، فالأجوبة ما تزال تقليدية. لذلك، يسأل العربي: «إن كان محمد حكيمًا، فلم لم يخبرنا من البداية عن أسرار التثليث؟» لأن عقول الناس في ذلك الوقت كانت ساذجة للغاية، يجيب الراهب، مرددًا ثانية صدى تذكارات 470 دمشق، والحقيقة أنها حجة استعملت في الأصل ضد اليهود.[1]

في بداية النص، يعلم المؤلف راعيه الأب يعقوب بأنه سيجعل مناظرته بصيغة السؤال-الجواب المطلوبة. إذن، ألدينا هنا إعادة صياغة أدبية لمناظرة حقيقية؟ بكلمة أخرى، أبإمكاننا الكشف عن أية مادة قد تكون استُمدت من حوار مع مسلم؟ ثمة عدد من الملامح التي تستحق الاهتمام. عندما سئل الراهب لماذا لا يعترف المسيحيون «بإبراهيم ووصاياه،» كان عليه أن يطلب توضيحًا: «ما هو دين إبراهيم الذي تريده لنا، وأي وصاياه تريدنا أن ننفذ؟ فقال العربي: الختان والأضحية، لأنه تلقاهما من الله.»[2] كلتا الممارستين مشهود بهما للعرب في العصور السابقة للإسلام، وقد صارتا دعامتين للإيمان الإسلامي الناشئ الذي كان دين إبراهيم.[3] وكل ما قد يلاحظه المرء هنا زيادة على ذلك، هو أن مدونة تاريخية سريانية ذكرت أن شروع محمد بتقديم الأضاحي يؤشر بداية دولة المسلمين،[4] وأن "إيمان

(1) نفسه، I.2-5, 194-207 (الألوهية)؛ III.6, 245-50 (تقديس الصور)؛ III.7, 250-54 (الصلاة نحو الشرق)؛ II.3.1, 220 (تراجع السيادة البيزنطية)؛ I.3.2, 197-98 and III.8.2, 254-56 (اليهود في ذلك الوقت سذج للغاية).

(2) Monk of Beth Ḥale, *Disputation*, fol. 2b.

(3) Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 174-76, 112-29; (الختان والأضحية) Crone and Cook, *Hagarism*, 12-13.

(4) *Chron. 819*, 11 (932 س): بدأ محمد بالحكم كأول ملك للعرب. وقدم الأضحية الأولى وأجبر العرب على الأكل منها على الضد من عرفهم. ومن هذه النقطة يبدأ حساب سنيّهم." قارن Theophanes, 333: ظن اليهود الضالّين أنه المسيا.. فظلوا معه حتى قدم أضحيته [الأولى]" (انظر المدخل عن "الحكماء اليهود العشرة" في

إبراهيم" الذي تساءل الراهب عنه يردد صدى التعبير القرآني المكافئ (دين إبراهيم).[1]

في الجدل حول الألوهية، عما إذا كان الله ثلاثة وأن له ابنًا، سئل العربي عن "الشخص الذي تسمونه أنتم عيسى ابن 471 مريم، ونسميه نحن يسوع المسيح،" فيجيب: "توافقًا مع ما جاءنا من نبينا محمد، نحن نشهد أيضًا بما قاله هو، أي أنه كلمة الله وروحه."[2] وهذا مأخوذ من القرآن (المائدة 171) كذلك المصطلح (عيسى ابن مريم) وهو صيغة وردت في القرآن للإشارة إلى يسوع.

ويسأل العربي: "ما السبب في أنكم تقدسون الصليب بينما هو[المسيح] لم يوصكم بشيء كهذا في الإنجيل؟" وهذا ما عارضه الراهب بهذه الملاحظة:

> أعتقد أنه فيما يخصك أنت أيضًا، ليس كل القوانين والوصايا موجودة في القرآن الذي علمكم إياه محمد؛ بل هناك بعض ما علمكم[3] إياه من القرآن، وبعضه في سورة البقرة، وبعضه في جيجي وفي توره. كذلك نحن، بعض الوصايا علمنا إياها ربنا، وبعضها نطق بها الروح القدس من خلال أفواه خدمه الرسل، وبعضها عرّفها لنا المعلمون الذي وجهونا وأرونا طريق الحياة وممر النور.[4]

واضح أن الراهب يعدّ سورة البقرة، وهي الآن الثانية في القرآن، مصدرًا مستقلًا للشريعة. وفي أسطورة بحيرا تظهر عنوانًا للكتاب المقدس كله، وفي الموروث الإسلامي، هناك إشارات إلى أنها ذات تميّز معين. ففي معركة حنين مثلًا، دعا العباس رجاله لحمل السلاح بأن صرخ: "يا أصحابَ سورة البقرة."[5] المصدران التاليان المزعومان للشريعة

هذا الفصل). ويلمح القرآن إلى الأضحية أيضًا (مثلا سورة الحج، 32- 33: "ذلك ومن يعظِّمْ شعائرَ الله فإنها من تقوى القلوبِ. لكم فيها منافعُ إلى أجلٍ مسمّى ثم محِلُّها إلى البيتِ العتيقِ." وثمة مرويات عربية تؤكد أن كونك مسلمًا يستلزم أكل أضحياتنا (البلاذري، فتوح البلدان 69؛ الطبري، 1. 2020؛ مع ذلك انظر المدخل عن "أثناسيوس البلدي" في الفصل الرابع أعلاه).

(1) عن (دين إبراهيم) انظر المدخل عن «سِبِيؤس» في الفصل الرابع أعلاه.

(2) Monk of Beth Ḥale, *Disputation*, fol. 4b.

(3) قُرئت [في الأصل] "علّمت" خطأً بدلًا من "علّمكم".

(4) نفسه، fol. 6a.

(5) Baḥira (Syriac), 228/222 and 243 ("كان الكتاب يسمى سورة البقرة")؛ ابن سعد، الطبقات، 4 .1، 12 (يا أصحاب سورة البقرة). انظر أيضًا، بشير، التاريخ الآخر، 44- 45؛ Modarressi, "Early Debates on

الإسلامية [يعني جيجي و توره] اللذان أوردهما الراهب أقل وضوحًا. قد يفترض المرء أنهما سورتان من القرآن أيضًا، لكن ليس واضحًا أي السور هي المقصودة.[1] في الغالب أن المقصود هو الإنجيل والتوراة، والسريانية 472 تحاول أن توصل الاسمين العربيين لهذين الكتابين المقدسين (الإنجيل والتوراة)؛ والتشوه في أشكال الحروف جزئي إلى حد ما، ويمكن تفهمه بسهولة، نتيجة لألف سنة من النقل.

تحديد تاريخ النص صعب نوعًا ما، فلو كان "الأمير مسلمة" الذي يخدمه العربي هو مسلمة بن عبد الملك (ت. 738)، فسينتج عن هذا عندها، أبكر تاريخ ممكن وهو سنة 710، عندما عُيّن حاكمًا لبلاد النهرين وأرمينيا وأذربيجان، وربما بعد سنة 717، عندما حاز سمعة سيئة بين المسيحيين لدوره كقائد لحصار القسطنطينية.[2] وفي كلامه عن تعريف محمد العربَ بالتوحيد، يقول الراهب إنه "أولًا عرّفكم بالرب الواحد الحق، وهي عقيدة تلقّاها من سَرجيس بَحيرا."[3] إلا أن الربط بين سيّرجيوس وبحيرا لم يكن معروفًا قبل أن يكتب توما الأرتسروني والمسعودي في القرن العاشر؛ بل يتكلم عبد المسيح الكندي (كتب في عشرينات القرن الثامن؟) عن "سيّرجيوس ولقبه نِيستوّريوس ويوحنا المعروف ببحيرا."[4] ومن الممكن بالطبع، أن الكندي مشوش،[5] لكن في كل الأحوال، توحي الإحالة العرَضية هنا بأن القصة كانت معروفة بالفعل بشكل كافٍ للغاية، بحيث لا تحتاج إلى

---

(1) للمرء أن يصحح جيجي إلى گواگاي، «عنكبوت» بالسريانية، وهو اسم السورة التاسعة والعشرين في القرآن، لكن على عكس سورة البقرة، ليس لهذه السورة محتوى تشريعي.

(2) *EI2, s.v.* "Maslama b. 'Abd al-Malik;" Crone and Cook, *Hagarism*, 163 n. 23.

(3) Monk of Beth Ḥale, *Disputation*, fol. 5a.

(4) Thomas Artsruni, 2.IV (tr. Thomson, 165)؛ المسعودي، مروج الذهب، 1، 146؛ الكندي، رسالة إلى الهاشمي، 196. قارن رسالة عمر – ليوَن، 32/ 24: "زعمت أن يانيس ونسطور علّما نبيّنا الدين الذي جاء به" (Sourdel, "Un pamphlet anonyme," 24 n. 4 يقرأ ياس، ويقترح أن صاحب بحيرا إيشوعيَب هو المقصود، لكن مع تعليق عبد المسيح الكندي، يوحنا معقول أكثر.)

(5) أو من عصر متأخر. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien* ادعى مؤخرًا أن الكندي كتب في عصر المأمون، لكن كان هناك خلاف كثير حول النص (ثمة ملخص مفيد في Griffith, "Muhammad's Scripture and Message," 105-108) ودراسة تارتار لا تستطيع حل القضية لأنه لا يهتم بالاستعارة من المصادر الإسلامية، الواضحة في رسالة الكندي.

تقديم، والمرء لن يحدد تاريخ هذا قبل أواخر العصر الأموي.

طيموثاوس الأول (780- 823)

النقاش بين الخليفة المهدي والجاثليق طيموثاوس حول الحسنات المتقاربة للمسيحية والإسلام هو أشهر 473 الحوارات المبكرة بين الدينين العظيمين. لهذا السبب، سأقدم له ذكرًا موجزًا هنا، ولو أنه خارج عن حقبتنا نوعًا ما. لا بد أن المواجهة الفعلية وقعت بعد تنصيب طيموثاوس في منصب الجثلقة سنة 780 وقبل وفاة المهدي سنة 785. وقصتها التي يوردها طيموثاوس في رسالة إلى صديق عمره سيّرجيوس أُلّفت بعد وقت ليس طويلًا من المواجهة، كما تتضمن الإفادة بأن اللقاء حدث "قبل هذه الأيام."[1] ولا بد أن المناظرة جرت بالعربية، لغة البلاط، لكن بما أن رسالة طيموثاوس الباقية بالسريانية، فيمكننا أن نفترض أن الرسالة إلى سيّرجيوس كانت قد أُلّفت أيضًا بتلك اللغة، وأن النسخة العربية الأقصر التي لدينا ترجمة مختصرة عُملت في تاريخ لاحق.[2]

بعد بضع كلمات تقديم متذللة لسيّرجيوس الذي كان حينها مديرًا لمدرسة باشوّش شمالي العراق حيث كان هو وطيموثاوس طالبين معًا، يدخل الجاثليق في موضوعه مباشرة:

> نحن نُعلم حكمتك، أيها السيد المحب للرب، أننا قبل هذه الأيام دخلنا أمام ملكنا المظفر ومجّدنا الرب وجلاله وفقًا لعادتنا. وعندما أكمل أكثر ما يمكن من كلمات المديح المسموح بها، والتي تكلمنا بها عن طبيعة الرب وأبديته، تصرف تجاهنا فورًا بشكل غير مسبوق، قائلًا لنا: "أيها الجاثليق، لا يليق برجل مثلك 474 عالم وذي

(1) Timothy I, *Syriac Apology*, 92/16, 156/83-84. يثبت Nau, "Compte-rendu," 242-44 أن اللقاء حدث لا بد خلال عهد هارون الرشيد (786- 809)، لأنه يشار إليه بأسلوب غير مناسب، بينما كان الهادي ولي العهد بوضوح؛ مع ذلك، كان هارون قد سمي وليًا ثانيًا للعهد سنة 781، لذا يمكن أيضًا أن ينال المديح (انظر Caspar, "Les versions arabes du dialogue," 116-17). عن طيموثاوس انظر Putman, *L'église et l'Islam*, 13-23؛ راجع رسائله Young, *Patriarch, Shah and Caliph*, 128-55.

(2) بيّنه Putman, *L'église et l'Islam*, 173-83. لكن هذا لا يعني أن مخطوطة القرن الثالث عشر السريانية التي أخذنا منها معرفتنا بالدفاع، قد أوصلت إلينا الأصل (Scher, "Notice sur les manuscrits de Notre Dame des Semences," 57 [Codex 90]). على وجه الخصوص، تقسيم المناظرة إلى جلستين قد يكون تعديلًا لاحقًا، لأن الجلسة الثانية تعالج بشكل رئيسي الثالوث والمسيح، وكلاهما تمت معالجتهما في المناسبة الأولى، ولا نجد هذا القسم في أي من النسخ العربية. لاحظ أيضًا أن هناك بالفعل نسخة مترجمة قصيرة بالسريانية (انظر van Roey, "Une apologie syriaque attribuée à Elie de Nisibe").

خبرة، أن يقول عن الله تعالى إنه اتخذ امرأة وولد منها ابنًا."[1]

أطلق هذا التصريح مناظرة طويلة تناولت الموضوعات التالية:

1. التجسد وطبيعة المسيح.
2. الثالوث.
3. الختان واتجاه الصلاة.
4. إشارات الكتاب المقدس إلى محمد وتحريف الكتب المقدسة.
5. الصليب وموت المسيح.
6. الأناجيل (لِمَ هي مختلفة عن بعضها بعضًا)
7. نبوة محمد وتحريف الكتاب المقدس.
8. "سير محمد في طريق الأنبياء."[2]

كل هذه الموضوعات بالطبع غذاء طبيعي للجدل المسيحي الإسلامي، وكانت على ما يبدو مألوفة لدى مثقفي زمن المهدي، لكن هذه هي أقدم رواية عنها لدينا. إلى ذلك، أدلى طيموثاوس بحجج جديدة بالفعل، يعتمد بعضها على تفاصيل موضوعية. من هنا، وفي إجابته عن سؤال المهدي عما إذا كان المسيح رغب في أن يُصلب، وعليه فإن اليهود فعلوا ببساطة ما كان يريد، وليس عليهم أي لوم،[3] يردّ طيموثاوس بإيراد 475 تماثل بين حالة المسيح وحالة "المقاتلين المطّوعين في سبيل الله" الذين يستحق قاتلوهم اللوم مثل اليهود، بما أن القتل في الحالتين قد حدث دون اعتبار لإرادة المقتول.[4] وردًا على ملاحظة الخليفة

(1) Timothy I, *Syriac Apology*, 92/16-17 = *Arabic Apology*, §§2-3.

(2) تتبع النسخ العربية النظام نفسه على الأغلب مثل السريانية، ما عدا أنها تحذف الموضوع الأخير أو تجعله الرقم 5. انظر زيادة Caspar, "Les versions arabes du dialogue," 108-12, 118-21.

(3) حيث أن المسيح إن لم يكن يريد أن يُصلب، وحدث له ذلك، فهو إذن ضعيف، ولذا، فلا يمكن له أن يكون إلهًا. السؤال نفسه موجود في John of Damascus, *Disputatio*, 431-32 (= *PG* 96, 1340C-1341C), and Theodore Abu Qurra, *Greek Opuscula*, no. 9 (see Griffith, "Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abū Qurrah").

(4) Timothy I, *Syriac Apology*, 117/44 (محذوف في النسخة العربية)؛ عن هؤلاء "المقاتلون المتطوعون" انظر

أن الأنبياء دعوا المسيح عبدًا بضع مرات، يستشهد طيموثاوس بمثال ولي العهد هارون الذي لا يتخلى عن "بنوّته للخليفة وحريته الملكية" مع أنه يُستخدم ظاهريًا في الجيش الإمبراطوري[1]

من الصعب القول إلى أية درجة يمثل النص الذي وصل إلينا محادثة حقيقية بين المهدي وطيموثاوس. صحيح أن الجاثليق يسيطر على حصة الأسد من النص، ويستخدم نبرة تعليمية نوعًا ما، وأن الخليفة لا يفعل شيئًا سوى طرح الأسئلة والاعتراضات، رغم أنه ليس ذلك العربي الخَنوع في مناظرة يبْث حالىّ ولم يخضع لتغير القلب. ويمكن تفسير هذا بأنه نتيجة لتحويل الحوار إلى رسالة، لكن في كلتا الحالتين، علينا التعامل مع بناء أدبي لا نقل أمين.[2] على الجانب الإيجابي، حقيقة أن عددًا من الحجج التي تميز التفنيدات الإسلامية للمسيحية، تشير فعلًا إلى أن النص يعكس على الأقل، نقاشات جرت بين أتباع العقيدتين.[3] 476

بَحيرا

يبرز عملان في تاريخ الجدل المسيحي ضد الإسلام لما لهما من شعبية وتأثير هائلين في العالمين المسيحيين الشرقي والغربي كليهما. الأول هو الرؤيا المنسوبة إلى ميثوديوس، والآخر قصة الراهب بحيرا التي توجد في نسخ سريانية ومسيحية عربية ولاتينية وأرمينية وعبرية، وكلها تعتمد تمامًا على قصة لقاء محمد وهو صغير، بالراهب التي رويت في سيرة النبي.[4] وأقدم رواية

EI2، تحت كلمة "متطوِّعة، مطوِّعة".

(1) Timothy I, *Syriac Apology*, 156/83-84. يشعر Mingana, "Apology of Timothy," 84 nn. 2-3 أن هذا إشارة إلى حملة هارون سنة 165 هـ/ 781، التي لم يكن قد عاد منها بعد، وأن المناظرة لا بد قد وقعت لذلك سنة 781.

(2) هذا رأي Nau, "Compte-rendu," 242, 244 الذي يصفها بأنها "وظيفة مكتب".

(3) مثلًا السؤال عما إذا كانت إشعياء، 21، 7 («ورأى عربة مع فارسين.....») أو يوحنا، 15، 26 («لكن عندما يأتي المعزي.....») تشيران إلى محمد، ناقشه طيموثاوس بشيء من التفصيل (*Syriac Apology*, 110-13/37-39, 107-109/33-35 =*Arabic Apology*, §§134-57, 104-21)، ويوجد في وقت مبكر في مصادر اسلامية (انظر Bashear, "Riding Beasts on Divine Missions," 40-43, on Isaiah; Guillaume, "The Version of the Gospel used in Medina," 289-93, on John). تظهر معرفة طيموثاوس بالإسلام في عمل دفاعي آخر من تأليفه يناقش فيه مع عالم مسلم كيفية التكلم عن الله (أورد النسخة والمناقشة Cheikho, *Dialectique du langage sur Dieu*).

(4) بشكل عام انظر EI2 (Abel) and EI1 (Wensinck) تحت كلمة "بحيرا"؛ Graf, *GCAL*, 2.145-49;

يمكن إعادة بنائها هي التي أوردها محمد بن إسحاق (ت. 767):

إن أبا طالب خرج في ركب إلى الشام تاجرًا فلما تهيأ للرحيل وأجمع السير [...] أظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم تعلقًا به، فرق له أبو طالب وقال والله لأخرجنّ به معي ولا يفارقني ولا أفارقه أبدًا. أو كما قال. فخرج به معه فلما نزل الركب بصرى من أرض الشام وبها راهب يقال له بحيرا في صومعة له،[1] وكان أعلم أهل النصرانية ولم يزل في تلك الصومعة قط، راهب إليه يصير علمهم عن كتاب فيهم فيما يزعمون يتوارثونه كابرًا عن كابر، فلما نزلوا ذلك العام بحيرا وكانوا كثيرًا ما يمرون به قبل ذلك لا يكلمهم ولا يعرض لهم، حتى إذا كان ذلك العام نزلوا به قريبًا من صومعته، فصنع لهم طعامًا كثيرًا 477 وذلك [...]عن شيء رآه وهو في صومعته في الركب حين أقبلوا وغمامة تظله من بين القوم ثم أقبلوا حتى نزلوا بظل شجرة قريبًا منه فنظر إلى الغمامة حتى أظلت الشجرة وتهصرت أغصان الشجرة على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى استظل تحتها فلما رأى ذلك بحيرا نزل من صومعته [...] ثم أرسل إليهم [...] فلما رأى بحيرا رسول الله جعل يلحظه لحظًا شديدًا وينظر إلى أشياء من جسده قد كان يجدها عنده في صفته حتى إذا فرغ القوم من الطعام وتفرقوا [...] جعل بحيرا يسأله عن أشياء من حاله من نومه وهيئته [...] فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره فيوافق ذلك ما عند بحيرا من صفته ثم نظر إلى ظهره فرأى خاتم النبوة بين كتفيه على موضعه من صفته التي عنده فلما فرغ منه أقبل على عمه أبي طالب فقال له:"ما هذا الغلام منك؟" قال: "ابني." قال له بحيرا: "ما هو بابنك وما ينبغي لهذا الغلام أن يكون أبوه حيًّا،" قال: "فإنه ابن أخي،" قال: "فما فعل أبوه؟"

Gero, "The Legend of the Monk Baḥīrā;" Griffith, "Muhammad and the Monk Baḥīrā;" Rubin, *Eye of the Beholder*, 44-55 (مناقشًا موضوع تصديق النبي). النسخ السريانية والعربية واللاتينية أخذت في الاعتبار هنا، من أجل النسخة الأرمينية انظر Thomson, "Armenian Variations on the Baḥira Legend"; وللنسخة العبرية انظر Shtober, "Ha-nazīr Baḥīrā, īsh sōdō shel Mūḥammad, ve-hayehūdīm," and Gil, "Ma'ase Baḥīrā".

(1) الحكماء اليهود العشرة (اليهودية العربية)، 402، تجعل بحيرا راهبًا عاموديًّا. وبشكل مثير للاهتمام، تخبرنا رسالة خلقيدونية معادية للمونوفيزيتية، كتبت حوالي سنة 670، أنه «على حدود الجزيرة العربية بالقرب من دمشق وبصرى، توجد قرية تسمى گاسيميوس (جاسم)، ذات هرطقة يعقوبية برمتها، وعلى مرحلتين جنوبًا يوجد راهب عامودي ينتمي للهرطقة نفسها» (Bonwetsch, "Ein antimonophysitischer Dialog," 124).

قال: "مات وأمه حبلى به،" قال: "صدقت. ارجع بابن أخيك إلى بلده واحذر عليه اليهود فوالله لئن رأوه وعرفوا منه ما عرفت ليبغنّه شرًا فإنه كائن لابن أخيك هذا شأن، فأسرعْ به إلى بلاده."[1]

هذه الحكاية عن كيف أن راهبًا شهد بنبوة محمد، أخذها المؤلفون المسيحيون وأعادوا صياغتها لتصبح رواية عن كيف أن راهبًا لقّن محمدًا التوحيد وكتب له كتابًا. والصيغة الأكثر تفصيلًا لهذه القصة موجودة في نسخة عربية 478 (ع) ونسختين سريانيتين (يعقوبية: س 1، ونسطورية: س 2) وهما تتضمنان أيضًا، تنبؤات بحيرا الرؤيوية التي نوقشت في الفصل الثامن آنفًا. وواضح اعتمادهما على إرث عربي، إذ أنهما تكرران خط القصة الرئيس عن عدد من العرب الذين جاؤوا بمحمد الولد إلى مقر بحيرا الذي أدرك العظمة المستقبلية للطفل من رؤيا فوق رأسه.[2]

أكمل بحيرا تعليم محمد عن الرب والمسيح وطالبه بدوره بأن يظهر هو وخلفاؤه تسامحًا مع المسيحيين ورهبانهم وقسسهم. فاعترض محمد: "كيف سيؤمن بي قومي إن كنت لا أستطيع قراءة كتاب وكنت أميًّا؟"[3] فوعده بحيرا بأنه سيعتني بكل شيء من أجله. وهذا ما فعله أولًا، بفرض عقائد وعبادات سيتمكن العرب من قبولها، وتوافق قدراتهم. يمكن أدراك أن كل هذا إسلامي، رغم وجود عناية شديدة – شائعة في الجدل المضاد للمسلمين- بوصف الفردوس، وأن الصلاة كانت سبع مرات بدلًا من خمس في اليوم. ثانيًا، ألف بحيرا لمحمد كتابًا مقدسًا يسمى بأسماء مختلفة، هي سورة البقرة (س 1، س 2) والقرآن (س 1،

(1) هذه القطعة تترجم المادة المشتركة لدى الطبري، 1. 1123- 1125، وابن هشام، 115- 117، وكلاهما يذكر ابن إسحاق مصدرًا له. وهي كلها تقريبًا من رواية الطبري الذي يبدو أنه يختصر [نقلت النص المقتبس من ابن إسحاق، السيرة النبوية، تحقيق أحمد فريد المزيدي (دار الكتب العلمية، بيروت 2004) 1. 122- 24، وأشرت إلى مواضع الحذف في الطبري بنقاط ثلاث بين عضادتين. المترجم]. عن روايات إسلامية أخرى انظر Sprenger, "Muhammad's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Baḥyrâ," and Nöldeke, "Hatte Muhammad christliche Lehrer?".

(2) بحيرا (السريانية)، 216/ 216- 17 (س 1 تضيف «مثل غيمة»)، 216/ 238 (س 2)؛ النسخة ع لها المخطط نفسه لكنها لا تذكر الرؤيا.

(3) نفسه، 220/ 223 (س 1). نفسه، 223/ 241 (س 2)، وبحيرا (العربية)، 57/ 137، تختصر هذا إلى "لا أعرف كتابًا". عن أمّية محمد المفترضة انظر "Goldfeld, "The Illiterate Prophet, وعن دورها في الجدل المسيحي انظر Daniel, *Islam and the West*, 86-87.

س 2) والفرقان (ع).[1] والسبب في تلطيخ حالة الإسلام التي حدثت لاحقًا، يفسر في التنقيحات السريانية والعربية بشكل مختلف. فالسابقة تسلّم بظهور كاتب يهودي اسمه كعب شوّه تعاليم بحيرا، وأبرزها تغيير هوية الفارقليط من المسيح إلى محمد. وتؤكد النسخة العربية على طبيعة العرب الفاسقة التي تطلبت من بحيرا القيام بالعديد من التنازلات. وهو يعترف أيضًا، بأن المجد الشخصي هو ما دفعه للقيام بالمهمة، وينتهي النص ببحيرا وهو ينتحب ويلوم نفسه على ما فعله.[2]

479 أضيفت إلى تلقين بحيرا محمدًا العقيدة المسيحية، نبوءة عن المسار اللاحق للحكم العربي. وقد أخذ هذا مع تعديلات يسيرة فحسب، من رؤيا بحيرا التي يبدو أنها كانت موجودة بشكل مستقل عن مخطط بحيرا- محمد، ولو أنها ليست سابقة له بالضرورة. وقد نجت النبوءة من الضياع بنسخة لاتينية مأخوذة بشكل كلي، من أصل يعود إلى منتصف القرن التاسع.[3] وألحقت الرؤيا في تاريخ لاحق مؤكد بالتجميعة الجديدة لتشكل مدونة بحيرا، وهذا ما لدينا الآن في النسخ العربية والسريانية المنقحة. وإذن هي بوضعها هذا، لا يمكن أن تسبق القرن التاسع، لكن يبدو مؤكدًا أن الأسطورة انتشرت بشكل ما، سواء شفويًا أو بنسخة أكثر بدائية، قبل هذا الوقت بكثير. ولحكاية سيّرجيوس في رسالة عبد المسيح الكندي (كتب في عشرينات القرن التاسع؟) كل المكونات الجوهرية لقصة بحيرا اللاحقة: اضطهاد الراهب، وهروبه إلى الجزيرة العربية "حتى وصل إلى مكة،" وتعليم محمد الدين المسيحي، والأثر التحريفي التالي للكاتب اليهودي كعب. والاختلاف الوحيد هو أن سيّرجيوس يلقب بنستوريوس [نسطور] ويلقن محمدًا النسخة النسطورية من المسيحية.[4] ويذكر ثيؤفانيس (ت. 818) "راهبًا منفيًّا لزيف إيمانه" ائتمنته زوجة محمد على مخاوفها من رؤى زوجها. يؤدي هذا الدور في الروايات الإسلامية ورقة بن نوفل، العربي المتحول إلى المسيحية، لكن الوصف يتضمن ملامح بحيرا الذي نُفي من الأراضي البيزنطية لمعتقده

(1) مقابلة بحيرا محمدًا في النسخة العربية المنقحة تزيد في طولها خمسة أضعاف تقريبًا على النسخة السريانية، جزئيًا لأن كتاب بحيرا لم يسمّ فقط، بل اقتُبس على نطاق واسع (أغلب الاقتباسات من القرآن).

(2) بحيرا (السريانية)، 212- 14/ 214- 15 (س 1)، 212- 14/ 236 و240- 42/ 250- 52 (س 2)؛ بحيرا (العربية)، 89- 92/ 159- 60، 97/ 163.

(3) انظر المدخل عن «بحيرا» في الفصل الثامن أعلاه.

(4) الكندي، رسالة إلى الهاشمي؛ انظر المدخل عن «راهب بيْث حالێ» في هذا الفصل.

المبتدَع في عبادة صليب واحد.[1] تلقّى محمد عقيدة التوحيد من "سرجيس بحيرا،" كما يكتب راهب بيّنٌ حالُهُ في نصه الجدلي، الذي يعود احتمالًا، إلى أواخر العهد الأموي. ويشير يوحنا الدمشقي (كتب في ثلاثينات القرن الثامن) إلى لقاء محمد براهب أريوسي* مكّنه من "صياغة هرطقته الخاصة."[2]

نصوص يونانية[3]

يوحنا الدمشقي (كتب حوالي ثلاثينات القرن الثامن)

480 رغم الدور الهائل الذي أداه يوحنا الدمشقي في النضال ضد تحطيم الأيقونات، نحن لا نعرف إلا القليل عن حياته، والمعلومات التي قد تساعدنا في صياغة تقويم لائق لكتاباته تفتقر إلى الدقة أو مشكوك فيها. فمثلًا، هل تربى في بيئة عربية؟[4] يشير مجمع هيْريا الذي انعقد سنة 754 إلى يوحنا باسم «منصور» وهو اسم عربي، واسم لأسرته كما يوضح

(1) Theophanes, 334؛ ابن هشام، 121، 143؛ بحيرا (السريانية)، 211/ 212- 13 (س 1) ، 211/ 236 (س 2). ناقش "هرطقته" Gero, "The Legend of the Monk Baḥīrā," 55-57.

* [الأريوسية مذهب مسيحي منقرض ينسب إلى أريوس الإسكندري (ت. 330 تقريبًا)، الذي ذهب رغم اعتقاده بالثالوث، إلى أن الله الآب مختلف في طبيعته عن الابن والروح القدس، وهو خلقهما بإرادته. وقد حرم مذهب أريوس هذا في مجمع نيكئيا/ نيقية سنة 325، وعُدّ بدعة أو هرطقة ونفي صاحبها وأتباعه. المترجم]

(2) John of Damascus, *De haeresibus* C/CI, 60 (= *PG* 94, 765A); Thomas Artsruni, 2.1V (tr. Thomson, 165) يقر صراحةً بعلاقة بين هذا الراهب الأريوسي وبحيرا.

(3) قام بمسح موجزة لنصوص الجدل اليونانية ضد الإسلام Caspar *et al.*, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien" (1975), 169-73; (1976), 194-95؛ وناقشها بالتفصيل Eichner, "Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern;" Khoury, *Théologiens byzantins*; Ducellier, *Le miroir de l'Islam*, 109-216.

(4) إن كان الأمر كذلك، هل كانت كتاباته في الدفاع عن الصور رد فعل على تحريم الأيقونات الإسلامي أكثر من البيزنطي (انظر Griffith, "Images, Islam and Christian Icons» من أجل حد تحريم الأيقونات ضمن أراضي الخلافة)؟ يذهب Sahas, "The Arab Character of the Christian Disputation with Islam» إلى حد الادعاء أنه "عربي سوري"، مع أن هذا يبدو غريبًا نسبةً إلى شخص يمجد العذراء مريم "التي من خلالها ذبح إسماعيل البربريّ المولد والكلب المحب للمذابح" ("Homily on the Annunciation," *PG* 96, 657B). النظرة التقليدية إلى يوحنا هي أنه شخصية بيزنطية (مثلًا Meyendorff, "Byzantine Views of Islam," 118: "في العقل والقلب ما يزال يوحنا يعيش في بيزنطة؛" Louth, "A Christian Theologian at the Court of the Caliph," 10: "مواطن بيزنطي في المنفى".)

ثيؤفانيس المدون التاريخي.[1] وبسبب هذا الاسم تم ربطه بعائلة منصور،[2] التي كان أبرز أعضائها: منصور بن سرجون، جد يوحنا وحاكم دمشق المالي لمؤريس (582- 602) وهو منصب يُزعم أنه استمر فيه حتى زيارة هيْراكليوس للمدينة سنة 630، وعند استيلاء العرب عليها سنة 635؛[3] وسرجون بن منصور أبوه أمين سر لمعاوية ويزيد ومعاوية بن يزيد ومروان بن الحكم وعبد الملك.[4] وتقول السيرة العربية ليوحنا إن «منصوراً مات وأصبح ابنه يوحنا أمين سر لأمير المدينة.»[5] وتذكر سير الحياة اليونانية الثانوية مزاعم أكثر تكلفاً، وقد تقبل الباحثون المحدثون كلهم أن يوحنا كان موظفاً رفيعاً لدى الحكومة الإسلامية. لكن لا يوجد أي ذكر ليوحنا في المصادر العربية إطلاقاً، بينما يجري تأكيد أن سرجون 481

---

(1) *Concilia sacra*, 13.356C-D; Theophanes, 417.

(2) الآخرون الذين يحملون هذا الاسم هم «ثيؤدور بن منصور» الذي يقول عنه ثيؤفانيس، 410، «كان قد نفي إلى منطقة الصحراء» سنة 734، وستيفانوس منصور الدمشقي راهب دير مار سابا ومؤلف آلام رؤمانوس الشهيد الجديد وآلام شهداء مار سابا العشرين. والسابق اعتبره Sahas, *John of Damascus on Islam*, 48، أخاً ليوحنا، وعدّه Mango and Scott, *Theophanes*, AM 6226 n. 2 بشكل معقول أكثر، عماً ليوحنا؛ وحدد Blake ("Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum," 40-42) وحدد Nasrallah (*Mouvement littéraire dans l'église grecque* 2.2, 157) هوية الأخير بأنه ابن أخي يوحنا. عن يوحنا وأبيه وجده انظر Cheikho, *Les vizirs et secrétaires arabes chretiens*, 72-75.

(3) Eutychius, *Annales*, 2.5, 2.13-15، الذي يصف كيف أنه أضمر الحقد لأن هيْراكليوس كان قد عامله بقسوة فسلم دمشق للعرب؛ ويقول Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire 3B*, 113: لا بد أن أفتيشيوس قد دمج الأب والابن. وتقول *Chron. 1234*, 1.248 إن التفاوض على تسليم دمشق تم بوساطة "الشماس يوحنا بن سرجون وهو دمشقي، وكان محبوباً ومشهوراً بين العرب." لكن المصادر العربية تتكلم عن شخصيات متنوعة؛ راهب وأسقف وباتريكيان وسيد دمشق وقائد اسمه باهان أو نسطاس بن نسطوس (للمراجع انظر Noth, "*Futūḥ*-History," 454).

(4) الطبري 2. 837، الجهشياري، الوزراء، 23، 31- 33، 40، المسعودي، التنبيه، 302، 306- 307، 312 (وفيه ابن سرجون)، 314، الإصفهاني، الأغاني، 7، 174 (وفيه ابن سرجون)، 16، 70؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، 4. 171، 247، 252، 5. 124، 147- 48. ويلقب عادة بـ «الرومي» أو «النصراني». وتقول المصادر المسيحية إنه استغل تأثيره على عبد الملك في اضطهاد غير الخلقيدونيين (Michael the Syrian 11.XVI, 449/477 [طعن في أثناسيوس بن گوماية، موظف حاكم مصر؛ قارن الجهشياري، الوزراء، 34- 35]؛11.XX, 458/492)، والحفاظ على أعمدة جثسيماني من استعمالها في تجديد مسجد مكة (ثيؤفانيس، 365 حيث وُصف بأنه "الرجل الأكثر إيماناً" و"الخازن" و"المقرب جداً من عبد الملك").

(5) يوحنا الدمشقي، السيرة العربية، 15.

ترك وظيفته حوالي سنة 700 عندما غُيّرت لغة الإدارة إلى العربية.[1] لكن أعمال المجمع المسكوني السابع لسنة 787 صرحت بإشغاله منصبًا ماليًا معينًا، فتذكر:

يوحنا الذي يسميه المجمع منصورًا إهانةً، ترك الكل اقتداءً بالمبشر متّى، وتبع المسيح معتبرًا أن عار المسيح غِنى يفوق الكنوز الموجودة لدى بلاد العرب. واختار المعاناة مع 482 شعب الرب بدلًا من التمتع بلذة الإثم المؤقتة.[2]

على عكس ذلك، يسميه الكتّاب الأقدم ببساطة، الكاهن والراهب.[3] وأُكّد الطابع العربي لتنشئة يوحنا أيضًا، لكنه وُثّق بشكل ضعيف. وقيل في حفلات يزيد الأول (680-683) «كان مولاه سرجون والأخطل النصراني يحضران مجالس شربه للخمر.»[4] وقرر نصر الله أن سرجون لا بد أن يكون حينها مسنًا للغاية لحضور مجلس خمر، وأن ابنه يوحنا لا بد أن يكون هو المقصود.[5] ويخبرنا المصدر نفسه أن الأخطل أقام مرة في بيت سرجون، الأمر الذي وسعه لامنس إلى صداقة بين الشاعر ويوحنا، ثم عدّ الباحثون اللاحقون هذه الصداقة أمرًا مسلمًا به.[6]

---

(1) قيل إن سرجون كان متباطئًا في تنفيذ أمر عبد الملك، معتقدًا أنه لا يُستغنى عنه؛ وبسبب (إدلاله)، بحث الخليفة عن طريقة للتخلص منه، فنُصح بأن يُحِل العربية محل اليونانية لغةً للإدارة (ابن عبد ربه، العقد الفريد، 4، 252؛ الجهشياري، الوزراء، 40؛ ابن النديم، الفهرست، 242). لكن هذا واحد من التفسيرات الأخبارية لهذا التغيير في السياسة. (قارن، البلاذري، فتوح البلدان، 193).

(2) *Concilia sacra*, 13.357؛ كان متّى جامع ضرائب في الأصل.

(3) Theophanes, 408 (*presbyteros kai monachos*); Stephen the Younger, *Life*, *PG* 100, 1120A (*ho timiōtatos kai sophōtatos Iōannēs ho Damaskēnos presbyteros*). كذا يسمى أيضًا في Peter of Capitolias, *Passion*, "title" (tr. Peeters, 301).

(4) الإصفهاني، الأغاني، 16، 70؛ قارن البلاذري، أنساب الاشراف، 4، 1، 288: «انغمس يزيد في الشرب مع سرجون الذي أعتقه معاوية.» والأخطل كان شاعرًا مسيحيًا عربيًا مشهورًا. [الخبر بصيغة أخرى موجود في كتاب الأغاني، طبعة دار الكتب المصرية، ج 16، 300- 301. المترجم]

(5) Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, 66-67. الجدير بالأخذ في الحسبان أن سيْرجيوس اسم شائع، فمثلًا، كان لدى عبد الملك طبيب نسطوري اسمه سرجون (Assemani, *BO* 3.2, 100)، الذي افترى على الجاثليق حنانيشوع لدى الخليفة (ماري، كتاب المجدل، 64/ 56).

(6) الإصفهاني، الأغاني، 7، 174؛ Lammens, "Chantre des Omiades," 124; Sahas, *John of Damascus on Islam*, 38-39; Le Coz, *Jean Damascène: écrits sur l'Islam*, 51.

مسألة أخرى قد يود المرء أن يتمكن من توضيحها، وهي الحقائق التاريخية لحياة يوحنا. فلا توجد إشارة في المصادر عن تاريخ ولادته. وتذكر أعمال مجمع هيّريّا أن «الثالوث قد عزل هؤلاء الثلاثة،» وهم جرمانوس القسطنطيني وجورج القبرصي ويوحنا. وإن حسب المرء أن هذا يعني أنهم قد ماتوا – ولو أنه أمر ليس مؤكدًا- فلدينا أبكر تاريخ ممكن لوفاة يوحنا هو سنة 754.[1] وفي أحد أجزاء كتابه (نبع المعرفة)، هناك إهداء إلى «كوّسماس، أسقف مايوّما،» 483 ويروي ثيوّفانيس أن رجلًا يدعى بطرس من مايوّما، أُعدم سنة 742، ومن هاتين الواقعتين، استُنتج أن العمل أُلّف سنة 743 أو بعدها بقليل.[2] لكن الإهداء يبدو ثانويًا، وفي كل الأحوال، يصور ثيوّفانيس بطرس بأنه أمين مالي وليس أسقفًا، وحدد پيترز هويته ببطرس الكاپتولياسي الذي مات سنة 715.[3] إلى ذلك، يوحنا «معروف» بأنه كتب لبعض الوقت في دير مار سابا، لكن لا يؤكد ذلك مصدر قديم، وهو غائب عن قائمة أوائل القرن التاسع لشخصيات دير مار سابا البارزة الماضية.[4] وتأتينا أقدم إشارة إلى سيرة حياة يوحنا من ثيوّفانيس الذي يقول ببساطة، تحت سنة 729: «في دمشق سوريا، تألق في حياته وخطابه، يوحنا ذو النبع الذهبي، ابن منصور، القس والراهب والمعلم الأروع.»[5] كل هذا والمرء قد يفترض مع بعض التأكيد، أن يوحنا – بما أن بعض كتاباته كانت في الدفاع عن عبادة الصور- كان نشطًا بشكل رئيس بعد سنة 730، حين عقد ليوّن الثالث اجتماعًا لإعلان إدانته للأيقونات.

---

(1) Gero, *Byzantine Iconoclasm ... Constantine*, 108-109 and esp. انظر; *Concilia sacra*, 13.356C-D n. 183. اقترح Vailhé, "Date de la mort de Jean Damascène," 28-30، سنة 749، مقيمًا إياه على أساس إشارات في سيرة ستيفانوس الساباني (ت 794)، الذي اعتُقد خطأ أنه ابن أخي يوحنا. يشيرStephen the Sabaite, *Arabic Life* LXXVII, 381، إلى ستيفانوس بن منصور الدمشقي (*Greek Life* XV, 607، يقول فقط "ستيفانوس الذي من كنيستنا")، بشكل منفصل عن ستيفانوس الساباني.

(2) أغلب الباحثين تبعًا لـ Jugie, "Jean Damascène (saint)," 706.

(3) Theophanes, 416-17؛ انظر المدخل عن "بطرس الكاپتولياسي" في الفصل التاسع أعلاه. يذكرKazhdan and Gero, "Kosmas of Jerusalem: His Biography," 123 أن الإهداء إلى كوّسماس إضافة ثانوية على الأرجح لأنه لا يظهر في النص نفسه، ما عدا في العنوان، وهناك ترجمة جورجية تعود للقرن الحادي عشر تسقطه.

(4) ورد في Michael the Sabaite, *Passion*, §15 (epilogue).

(5) Theophanes, 408 (tr. Mango, AM 6221؛ وحده نيكفوروس، الفقرة 72، يذكر الحرمان الكنسي في مجمع هيّريّا.

مشكلة سيرة حياة يوحنا هي أن الباحثين بسبب انعدام مادة أخرى، اعتمدوا بشدة على سيرة الحياة العربية وعلى نماذج يونانية مستمدة منها تفتقر إلى التفاصيل المادية، لكنها غنية بالقصص الأسطورية والخيالية.[1] وتمتلئ سيرة الحياة العربية كلها تقريبًا بحكاية كوّسماس، وتشويه الإمبراطور ليوّن لسمعة يوحنا 484 أمام الخليفة (الذي قطع يد يوحنا اليمنى، فأعادتها قوة العذراء مريم إلى مكانها حينها)، مع حوادث معجزة في دير مار سابا بشهادة ستيفانوس الأصغر.[2] وتوجد إشارات إلى أمير المدينة ورئيس دير مار سابا لكن لم يُسميا أبدًا، وقضايا مثل طفولة يوحنا ودوره في الإدارة العربية عولجت في سطر واحد. لكن لماذا توجد وقائع بهذه القلة عن يوحنا؟ ربما كما يقول ثيوّفانيس، لأنه كان مجرد «كاهن وراهب،» ورجل متوحد وصل رغم ذلك، إلى مكانة عالية بقلمه.[3]

ما هو مؤكد أن يوحنا الدمشقي كان كاتبًا خصبًا عن القضايا اللاهوتية ومؤلف تراتيل ذا موهبة لا تضاهى. وإنجازه الرئيس هو (نبع المعرفة) الذي يمثل أقدم شرح نظامي للعقيدة الأرثوذكسية. وهو يتألف من ثلاثة أجزاء: (الفصول الفلسفية) الذي يوفر الأدوات العقلية الأساسية التي يُتوصل بها إلى فهم العقيدة، و(الهرطقات) الذي يحدد الأخطاء التي يجب تجنبها على امتداد الطريق، و(النية الأرثوذكسية) الذي يفصّل في الهدف أي العقيدة

---

(1) هناك ثلاث مخطوطات تحتوي على السيرة العربية، لواحدة منها مقدمة تحكي كيف أن راهبًا اسمه ميخائيل كتبها سنة 1084. لكن النسخة اليونانية الأولى التي يُزعم بأن «يوحنا بطريرك القدس» قام بترجمتها من العربية، تظهر في مخطوطة تعود للقرن العاشر. يثبت Hemmerdinger, "La *Vita* arabe de saint Jean Damascène", أن التمهيد ليس جزءًا من النسخة العربية الأصلية، وأن السيرة اليونانية كتبها يوحنا الذي كان بطريرك القدس 964-969، وأن السيرة العربية لا بد تسبق هذا التاريخ. لكن، السيرة العربية التي لدينا لم تكن الأصل الذي استعمله يوحنا ويبدو أنه لا يوجد سبب معقول لرفض ادعاء ميخائيل. انظر Peeters, "Review;" Sahas, *John of Damascus on Islam*, 32-35; Kazhdan and Gero, "Kosmas of Jerusalem: His Biography," 126.

(2) ينتج عن هذا أبكر تاريخ ممكن للسيرة العربية ليوحنا وهو سنة 808 عندما كتبت سيرة ستيفانوس الأصغر (Gill, "The Life of Stephen the Younger," 128).

(3) قارن Meyendorff, "Byzantine Views of Islam," 117-18 الذي يقول إن ترتيلة يوحنا توحي بأنه كان يعيش في "معزِل/ گيتّو مسيحي". من أجل مناقشة مفصلة لسيرة حياة يوحنا انظر الآن Auzépy, "Etienne le Sabaïte et Jean Damascène," 193-203؛ يقدم Kotter, "Johannes von Damaskos," 130-32 فهرس مصادر إضافية.

الصحيحة. يتألف كتاب الهرطقات بشكل موسع، من مجموعة متماثلة ألفها إپيثانيوس السلاميسي في القرن الرابع، ثم يضيف عليها أمثلة قليلة لاحقة ليصل بعدد الهرطقات إلى مئة.[1] ويحتل الإسلام الموضع الأخير، بعد المؤنوثيليتية. وقد تم التعبير عن الدهشة أحيانًا من وصف الإسلام بأنه هرطقة مسيحية، لكن واضح أن ذلك ليس مقصودًا هنا. الهرطقات العشرون الأولى التي نوقشت، سابقة على المسيحية، وقُدّمت بوصفها متفرعة من أربع مجموعات: البربرية والوثنية والهلّينية واليهودية، وصمت بأنها 485 «أمهات الهرطقات كلها ونماذجها الأصلية.» واضح إذن، أن المصطلح يعني ببساطة إيمانًا مغلوطًا أو عقيدة زائفة.[2]

كان ثمة الكثير من الجدل حول تأليف الفصل عن الإسلام. والقضية مهمة لأنه إن كان من تأليف يوحنا الدمشقي بالأصل، فهو يمثل أقدم كتابة يونانية جدلية ضد الإسلام.[3] لكن الأدلة على تاريخ متأخر لتأليفه لم يعد الدفاع عنها ممكنًا منذ نشر بحث كوّتر الذي سلط الضوء على مخطوطة تعود إلى القرن التاسع وتحتوي على النص. إلى ذلك، الفقرتان الأُولَيان استشهدت بهما مجموعة مقتطفات مجهولة تعود إلى تاريخ أقدم حتى، وتحوي على ملخص لجزء الهرطقات.[4] فالموثوقية ما تزال مشكلة، لأن الجزء معزول عن بقية العمل بسبب طوله وأسلوبه. ولكن، لأن كاتبه إن لم يكن يوحنا الدمشقي نفسه، فواحد معاصر قريب له، فالسؤال إذن، لا يؤثر على تقويم النص بصفته مثالًا على الجدل البيزنطي.

يهدف الفصلان 100/ 101 من كتاب الهرطقات إلى إعطاء القارئ مقدمة موجزة عن الإسلام، مبتدئَين بتوضيح أصله ونشأته:

> هناك أيضًا عبادة شعب الإسماعيليين المخادعة، سلف المسيح الدجال، التي تسود حتى الآن. وهي تنحدر من إسماعيل الذي ولد لأبرهام من هاجر، ولذلك هم يدعَون

(1) كذا أغلب المخطوطات الأكثر قدمًا، توجد في *PG* 94 مئة وثلاث هرطقة: أوتوپروسكوپتيّ (وضعت في موضع الرقم 100، لذا جعل الإسلام رقم 101)، محرمي الأيقونات (102)، وأضيفت أپوسكيتيس (103) لاحقًا. ناقش طبيعة مخطوطة النص Kotter, *Überlieferung der Pege Gnoseos*, 197-214.

(2) انظر Sahas, "John of Damascus on Islam Revisited," 112-14.

(3) كما لاحظ Abel ("Le chapitre CI de Jean Damascène," 5)، المعارض الرئيس لموثوقيتها.

(4) Kotter, *Schriften des Johannes von Damaskos*, 4.4 (i.e. Ms. Moscow Synod. gr. 315); Diekamp, *Doctrina Patrum*, 270 (في xiii يحدد تاريخ المخطوطة بالمدة 750- 850). عن أحدث تعليق على هذا السؤال انظر Glei and Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, 38-43.

الهاجريين والإسماعيليين. ويسمونهم الساراكين لأن سارة كانت قد طردتهم فارغي الأيدي (*ek tēs Sarras kenous*) لأن هاجر قالت للملاك "طردتني سارة فارغة اليدين" (قارن سفر التكوين، 21: 10، 14).*

كان هؤلاء إذن وثنيين وعبدة لنجمة الصباح أفروديات التي يدعونها في الحقيقة كابار 486 في لغتهم الخاصة، وتعني "العظيمة".[1] ولذلك ظلوا حتى زمن هيّراكليوس وثنيين صريحين. ومن ذلك الوقت حتى الآن، ظهر نبي مزيف بينهم لقبه محمد (ماميّد) الذي جاء بهرطقته الخاصة، من اطلاعه على العهد القديم والعهد الجديد، ومحاورته، كما يبدو بطريقة مماثلة، راهبًا أريوسيًّا. وبعد أن حبّب نفسه إلى الناس من خلال التظاهر بالتقوى، نشر إشاعة عن كتاب مقدس نزل إليه من السماء. وبكتابته بعض العقائد السخيفة في كتابه، أعطاهم هذه الهيأة من العبادة.[2]

تستمر المقدمة بعرض موجز لنظرة المسلمين للرب والمسيح، مطالبة بمؤهلات تثبت نبوة محمد؛ ثم يأتي بعد ذلك قسم جدلي فيه رد على تهمتين ساقهما المسلمون ضد المسيحيين:

يسموننا مشركين (*hetairiastas*)[3] لأنهم يقولون إننا ننسب للرب شريكًا بالقول إن المسيح هو ابن الله وهو إله. ولهم نقول إن الأنبياء والكتاب المقدس نقلوا هذا، وأنتم كما تؤكدون، تؤمنون بالأنبياء.... ونقول لهم أيضًا: "كيف تسبّوننا بالشرك وأنتم تقولون إن المسيح كلمة الله وروحه؟ لأن الكلمة والروح لا يمكن فصلهما... ولذلك نحن نسميكم مقطّعي الله."

وهم يسيئون تصويرنا بأننا وثنيون لأننا نسجد أمام الصليب الذي يشمئزون منه. فنقول لهم: "كيف إذن تقومون بمسح أنفسكم بحجر في 487 كعبتكم (كاباثا)[4]

* [تذكر الآية 10 مطالبة سارة إبراهيم بطرد الجارية وابنها كي لا يرث مع إسحاق، والآية 14 تتحدث عن مغادرة هاجر مع طفلها إلى الصحراء. المترجم]

(1) من أجل إيضاح هذه النقطة انظر المدخل عن «جيّرمانوس» في الفصل الثالث أعلاه.

(2) John of Damascus, *De haeresibus* C/CI, 60-61 (= *PG* 94, 764A-765A).

(3) هذه ترجمة لمصطلح (المشركون) التي يستخدمها القرآن لكل أولئك الذين ينسبون إلى الله شريكًا؛ قارن *Christian Arabic Disputation* (*PSR 438*), 10: (فأما قولكم تدعونا مشركين لأنّا نجعل لله [شريكًا....]) [هذه العبارة بالعربية أصلًا، ونقلتها كما هي. المترجم]

(4) يفترض بحرف ثيتا السرياني أن يقصد به التعبير عن التاء المربوطة العربية علامة التأنيث؛ قارن Jacob of

وتحيّون الحجر بقبلات الحب؟" ... إذن، هذا الذي يسمونه "حجراً" هو رأس أفروديت التي اعتادوا على عبادتها ويسمونها كابار.[1]

بعد ذلك يأتي هجوم على القرآن وسخرية منه:

محمد هذا، كما ذكرنا، ألّف حكايات تافهة، وجعل لكل منها اسمًا مثل نص (گرافئ) المرأة الذي يفرض فيه بوضوح، اتخاذ أربع زوجات وألف محظية إذا كان ذلك ممكنًا (ويحكي قصة زيد. قارن القرآن، الأحزاب: 37).... والحكاية الأخرى عن ناقة الله، التي يقول عنها إنها كانت ناقة أرسلها الله (ناقة صالح، قارن القرآن، الشمس: 11 - 14، الأعراف: 77).... تقولون أن لكم في الفردوس ثلاثة أنهار تجري بالماء والخمر والحليب (قارن القرآن، البقرة 25، الكهف: 31، الحج: 23).... ثم يذكر محمد نص المائدة فيقول إن المسيح طلب من الله مائدة فأعطيت له، لأن الله قال له كما يقول: "قد أعطيتك أنت ومن معك مائدة غير قابلة للفساد." ثم يذكر نص البقرة وبضعة أشياء أخرى حمقاء وسخيفة سأتجاوزها لكثرة عددها.[2]

ويختم النص بملاحظة عن بعض شرائع المسلمين:

فرض عليهم أن يختتنوا، وكذلك النساء، وأمرهم بألا يلتزموا بالسبت ولا بالتعميد، وبأكل تلك الأشياء المحرمة في الشريعة والامتناع عن أخرى. وحرم شرب الخمر نهائيًا.[3] 488

مارس هذا المؤلّف تأثيرًا كبيرًا على اللغة[4] والنبرة والمضمون للجدل البيزنطي اللاحق ضد الإسلام. فموضوعات اللاهوت المسيحي ونبوة محمد وكتابه، وعبادة الصليب وإباحية المسلمين كما تدل عليها قصة زيد[5] ووصف الجنة، كانت كلها تتردد حيناً بعد حين، وتقدم

.Edessa, *Letter to John the Stylite* no. 14, fol. 124a (*ka'btā*)

(1) John of Damascus, *De haeresibus* C/CI, 63-64 (= *PG* 94, 765C-769B).

(2) نفسه، .C/CI, 64-67 (= *PG* 94, 769B-772D)

(3) نفسه، .C/CI, 67 (= *PG* 94, 773A)

(4) مثلاً، استعمال يوحنا مصطلح «عبادة» (*thrēskeia*) للإشارة إلى الإسلام - في تضاد مع المسيحية التي يصفها بـ «الإيمان» (*pistis*) - تبعه فيه كل الكتّاب اليونانيين اللاحقين تقريباً، مثل وصفه لمحمد بأنه «نبي مزيف».

(5) لأولئك الذين يقولون إن محمدًا أخفى الكثير من القرآن، يؤكد مجادلو العصر الأموي المسلمون من منتصفه حتى

بالأسلوب العدائي نفسه. لكن المؤلف واسع الاطلاع[1] رغم عدم تعاطفه، كما يتضح من تقديم نظرة المسلمين للمسيح:

يقول إن المسيح كلمة الله وروحه (قارن القرآن، المائدة: 171) ومخلوق (آل عمران: 59) وهو عبد (المائدة 172، مريم: 30، الزخرف: 59) وإنه ولد من مريم (آل عمران: 45، وقارن عيسى ابن مريم) أخت موسى وهارون (مريم: 28) بلا بذرة (آل عمران: 47، مريم: 20، الأنبياء 91/ التحريم: 12). لأن كلمة الله كما يقول، وروحه دخلا في مريم (مريم 17، الأنبياء 91، التحريم 12) وولدت عيسى نبيًا (التوبة: 30، الأحزاب 7) وعبدًا لله. ويقول إن اليهود أرادوا صلبه دون حق، لكنهم عندما حاولوا القبض عليه، لم يقبضوا إلا على ظله. ويقول إن المسيح نفسه لم يُصلب، ولم يمت (النساء: 157) لأن الله رفعه إليه في السماء... وسأله الله قائلًا: "يسوع، هل قلت إنك ابن الله و489 إله؟" ويقول إن المسيح أجاب: ارحمني يا رب، أنت تعلم أني لم أقل ذلك (المائدة: 116)..."[2]

هذه الإشارات والكثير غيرها إلى القرآن، وحتى الاقتباسات المباشرة منه على امتداد الفصل، تظهر أن المؤلف كان يستطيع الوصول إلى هذا الكتاب.[3] ويحتمل أن المعلومات الأخرى عن الإسلام مستمدة من مصادر شفاهية: مثلًا، القصص الموسعة عن زيد وناقة صالح و الحكايات عن "الحجر:" أن أبراهام جامع هاجر عليه أو قيّد جمله به، وأن عليه نقوشًا "حتى الآن."[4] وأخيرًا، بعض المادة مأخوذ من مصادر بيزنطية مثل الملاحظات عن

نهايته: «لو كان على رسول الله أن يخفي شيئًا مما أنزل الله عليه، لأخفى قصة زوجة زيد.» أهذا لأن هذه القصة كانت قد التقطها المسيحيون؟ (النص في van Ess, "Das *Kitāb al-irgā'*," 24؛ وناقش التاريخ Cook, *Early Muslim Dogma*, 68-88).

(1) الرأي المضاد الذي تبناه Merrill, "Tractate of John of Damascus on Islam," and Meyendorff, "Byzantine Views of Islam," قام بتفنيده بدراسات مفصلة للفصل 100/ 101 Khoury, *Thèologiens byzantins*, 55-65; Sahas, *John of Damascus on Islam*, 67-95; Le Coz, *Jean Damascène: écrits sur l'Islam*, 70-80, 89-133.

(2) John of Damascus, *De haeresibus* C/CI, 61 (= *PG* 94, 765A-B).

(3) وثقه بعناية Khoury, "Jean Damascène et l'Islam," 52-62.

(4) من أجل النقطة الأخيرة انظر Kister, "Maqām Ibrāhīm: a Stone with an Inscription". "الحجر الأسود المنقوش عليه" ذُكر في تاريخي تانگ الرسميين (انظر المدخل عنهما في الفصل السابع أعلاه).

عبادة العرب السابقة لأفروديت.[1]

نُسبت إلى يوحنا الدمشقي أيضًا، "مناظرة بين أحد الساراكين ومسيحي،" تتضمن نقاشًا طويلًا حول مطلقية قدرة الله وحرية إرادة الإنسان، متبوعة بمناظرات موجزة عن المسيح (هو كلمة الله غير المخلوقة، كيف دخل وهو إله في رحم امرأة،[2] وهل أكل وشرب) وعن موت مريم العذراء وعلاقة يوحنا المعمدان بالمسيح. والنص موجود بنظام معكوس، مع اختلافات عديدة ومذكور في كل المخطوطات دون اسم ما عدا واحدة؛[3] وداخليًا، ليس له خطة منطقية أو وحدة إجمالية، وفيه عدد من الفقرات التي لا يمكن فهمها. واضح كما هو لدينا الآن، أنه تركيبة ولذلك، فهو وإن بني من تعاليم يوحنا احتمالًا، لا يمكن أن يكون هو نفسه كاتبه.[4]

مراسلة ليون الثالث (717 - 741) وعمر الثاني (717 - 720)[5]

490 عرف هذان الحاكمان بأنهما كانا مصلحين متحمسين للإيمان الخاص بكل منهما. ليون بتحطيمه الأيقونات وتعميد اليهود قسرًا، وعمر بتحديثاته المالية لمصلحة المتحولين إلى الإسلام،

(1) انظر المدخل عن «جيرمانوس» في الفصل الثالث أعلاه.

(2) لاحظ أن هذا الاعتراض الخصوصي الذي يظهر في العديد من المؤلفات الإسلامية ضد المسيحية (مثلًا Wāṣil-Bashīr, *Disputation*, 322)، يظهر أيضًا في الأعمال الأقدم المضادة لليهود (مثلًا *Trophies of Damascus* II.5.1, 225).

(3) انظر Kotter, *Schriften des Johannes von Damaskos*, 4.420-26؛ النسخة الوحيدة غير المجهولة تنسب إلى سيسينيوس النحوي.

(4) انظر Griffith, "Free Will in Christian *Kalām*: Abū Qurrah," 82-91 (الذي ينسب كتاب *Disputation* في شكله الحالي إلى ثاوذروس أبو قرّة) و Glei and Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra*, 59-62 (اللذان ينسبانه إلى يوحنا الشماس، تلميذ أبو قرة). وقد حلله Khoury, *Théologiens byzantins*, 68-82; Sahas, *John of Damascus on Islam*, 99-122; Le Coz, *Jean Damascène: écrits sur Islam*, 80-87, 135-82, 198-203. يذكر Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* 4.2, 323 أن مخطوطة الفاتيكان عرب 175 تحتوي على تفنيد عربي للإسلام ألفه يوحنا (ذكر ذلك أيضًا Khoury, *Théologiens byzantins*, 48, and Meyendorff, "Byzantine Views of Islam," 117). لكن لا يبدو أن الأمر كذلك (انظر Le Coz, *Jean Damascène: écrits sur l'Islam*, 59 n. 4)؛ إذ أنه إن وُجد على الإطلاق، فالمحتمل أن هذا العمل ما هو إلا ترجمة عربية للفصل الخاص عن الإسلام في كتاب يوحنا *De haeresibus*

(5) هذا المدخل نشر من قبلُ، كمقالة مستقلة (انظر Hoyland, "The Correspondence of Leo III and 'Umar II").

والتنفيذ الصارم للشريعة الإسلامية. والاثنان معروفان أكثر بتراسلهما حول قضايا الإيمان. يخبرنا ثيوفانيس أن "عمر ألّف رسالة لاهوتية إلى الإمبراطور ليون معتقدًا أنه سيقنعه بأن يصير مسلمًا."[1] ويعطي أغابيوس إفادة أكثر تفصيلًا:

> وكتب (عمر) إلى لاون الملك كتابًا يدعوه فيه إلى الإسلام، ثم جادله في دينه. فأجابه لاون جوابًا قطع فيه حجته وأوضح له فساد قوله، وبيّن له نور النصرانية بحجج من الكتب المنزّلة، ومقاييس من العقول، و[نوازع] من القرآن.[2]

هذه الملاحظة ترد لدى كل من ثيوفانيس وأغابيوس مع مدخل موجز عن "زلزال عنيف"، ومنْع عمر الخمر، ولذلك، من الأفضل عدّهما يستمدان من مصدر مشترك، لكن أغابيوس دوّن تقريرًا أكثر تفصيلًا من ثيوفانيس الذي اختصره.[3]

الرواية الأقدم والأكثر تفصيلًا يوردها گيفوّند مدوّن التاريخ الأرميني من القرن أواخر القرن الثامن، الذي يورد أيضًا ما 491 يزعم أنها نصوص الرسائل المتبادلة هذه. لكن برأي جيّروّ، أن منقحًا لكتاب گيفوّند من القرن الحادي عشر أو الثاني عشر، قد أعاد صياغة هذه النصوص وزاد فيها. ويثبت أن الإطار السردي للمراسلة مأخوذ من تاريخ توما الأرتسروني الذي يعود إلى القرن العاشر،[4] وأن مدخلي گيفوّند عن يزيد الثاني وهشام مأخوذان من التاريخ الكوني لستيفانوس التاروّني الذي يعود إلى القرن الحادي عشر.[5]

يحاول جيّروّ أن يثبت هذا أولًا، بإظهار غرابة التعديل. يبدأ السرد حول عمر هكذا: "خلَف عمرُ سليمانَ، فحكم سنتين وخمسة أشهر ثم مات،" بعد ذلك، يقول جيّروّ، يوصف

---

(1) Theophanes, 399؛ انظر Kahane, "Die Magariten," 194-95, for this verb.

(2) Agapius, 503. [الكلمة التي بين عضادتين ليست منقطة في الأصل العربي لتاريخ أغابيوس. فقرأتها بهذ الشكل وتعني (مقتطفات) حسب ما يدل عليه السياق. المترجم]

(3) كان المصدر المشترك الواضح ثيوفيلوس الرُّهاوي (انظر المدخل عنه في الفصل العاشر أعلاه)، لكن ميخائيل السرياني وحوليات 1234 اللذين يستخدمان ثيوفيلوس نقلًا عن ديونيسيوس لا يذكران أبدًا، رسالة عمر أو منعه الخمر.

(4) يوضح Thomson, "Muhammad and the Origin of Islam in Armenian Tradition," 839، أن توما لديه رسالة من گيفوّند، لكنه لا يسمي مصدره كما لاحظ تومسن في موضع آخر من المقالة نفسها.

(5) Gero, *Byzantine Iconoclasm ... Leo*, 138-40.

عهده كما لو "أنه يعود للظهور من بين الموتى." لكن هذه هي طريقة گيفُوند في تقديم أغلب الخلفاء، كما يتنبه جيْرو بثقة، ويقول إن الكلام عن "لطف عمر المفترض بالأرمينيين" و"محاباته تجاه النبلاء الأرمينيين" ملفق، لكن هذه قراءة متحيزة للنص الذي يرد فيه ببساطة:

> علمنا أنه كان أنبل رجل بين رجال هذا العرق. فقد أرجع الأسرى إلى أوطانهم، أولئك الذين أخذهم محمد بن مروان.... وعندما اؤتمن على الحكم أطلق سراح كل الأسرى وتركهم يعودون إلى أوطانهم.[1]

إضافة إلى ذلك، معروف من مصادر أخرى، أن عمر كان مسؤولًا في الحقيقة عن تحرير أسرى الحرب الأرمينيين المحجوزين في دمشق.[2] وتغير قلب عمر المزعوم بعد قراءة رسالة ليْون "إضافة خرقاء" كما يقول جيْرو، لأن إحسان الخليفة جرى تسجيله بالفعل. في الحقيقة نعم، لكن واضح أن هدف گيفُوند هو تبيين هذا الإحسان، أي أن رد ليْون أنجله بشأنه: 492

> عندما قرأ (عمر) الرسالة، شعر بحيرة شديدة.[3] ونتيجة لهذه الرسالة، صار أكثر اعتدالًا وتسامحًا تجاه المسيحيين، مقدمًا نفسه في كل مكان بوصفه شخصًا كريمًا. وكما قلنا سابقًا، كان هو من سمح للأسرى بالعودة بعد أن غفر لهم أخطاءهم.[4]

زَعْمُ جيْرو أن مادة كتاب گيفُوند عن يزيد الثاني وهشام، مأخوذة من ستيفانوس التارونِي في أغلبها، ملحقة بـ «توسيعات خيالية» ليس مقنعًا كذلك. فتاريخ گيفُوند الذي يمتد لمئة وستين سنة فقط، يعتمد على الأخبار بشكل عام، ويمتلئ بالخطب والبلاغة، بينما ستيفانوس الذي يكتب تاريخًا كونيًا، أكثر اختصارًا بكثير. لذلك فالمرجح على الأقل أن ستيفانوس هو الذي يعطي نسخة مختصرة من گيفُوند، الذي يعترف هو به مصدرًا له في

---

(1) Lewond, XIII (tr. Arzoumanian, 70); Thomas Artsruni, 2.IV (tr. Thomson, 171)، يقول: "كان أنبلهم جميعًا."

(2) Vahan of Golt'n, *Passion*, IV (tr. Gatteyrias, 188).

(3) يقرأ النص حرفيًا: «كان خجلًا من الاضطراب إلى حد كبير.»

(4) Lewond, XV (tr. Arzoumanian, 105-106)؛ ينقل Thomas Artsruni, 2.IV (tr. Thomson, 171) هنا من گيفُوند كما لاحظ Thomson, *Thomas Artsruni*, 37.

الواقع.[1]

الحجة الثانية التي قدمها جيْرو هي أن رسالة ليوْن عند گيفوْند ليست ترجمة من اليونانية ولا إعادة تنقيح لها، كما اعتُقد بشكل عام، بل كُتبت بالأرمينية في الأصل.[2] والنقاط التي في صالح نص أصلي يوناني يسيرة - يشير ليوْن إلى «لساننا اليوناني،» ويسمي الأسفار الخمسة توْموْس ويستعمل أسماء سبعونية للوقائع والترانيم[3]- ولذلك ليس لدى جيْرو مشكلة في توضيحها. لكن حجته الإيجابية الوحيدة هي أن الفوْلگاتا الأرمينية وليس السبعونية قد استعملت في اقتباسات الكتاب المقدس، وهي 493 ممارسة شائعة لدى المترجمين.[4] والحجة الرئيسية للأصل اليوناني- أي بأية لغة غيرها يمكن للمرء أن يأمل في إرسال رسالة من ليوْن؟- لا يهتم جيْرو لها.

لذلك ثمة سبب للتشكيك في نتائج جيْرو بشأن مراسلة ليوْن- عمر. ويمكن حل القضية الآن إلى مدى معين، في ضوء دراسات گوْدول الذي يدّعي اكتشاف الرسالة الأصلية لعمر إلى ليوْن.[5] وقد أعاد إصلاحها من وثيقتين: النصف الأول من نص أَلخَميادوْ (الروْمانسية*

(1) يقول (tr. Dulaurier, 4) Stephen Asolik of Taron, *Universal History*, 1.1 إنه يستخدم "تاريخ گيفوْند الكاهن الذي يعلمنا عن غزوات العرب والمواجع التي أنزلها طاغيتهم بأرمينيا"؛ والمرء لا يستطيع أن يستنتج من هذا كما يفعل جيْرو (*Byzantine Iconoclasm ... Leo*, 137)، "أن ستيفانوس كان بإمكانه استخدام عمل گيفوْند في الأحداث المحلية في أرمينيا فقط."

(2) نفسه، 164- 70. لاحظ أن Meimaris, *Katalogos/katālūg*, 41/43 يشير إلى مخطوطة عربية من سيناء تحتوي على رسالة من عمر إلى ليوْن مما يؤثر على السؤال عن لغة الجدل الأصلية (رغم أني لم أستطع رؤية شبه واضح بنصنا في الصورتين اللتين نشرهما Meimaris).

(3) قدم هذه الحجج وغيرها Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, 44-45 n. 50، وتبعه Khoury, *Thèologiens byzantins*, 201-202.

(4) يلاحظ Gero, *Byzantine Iconoclasm ... Leo*, 165 n. 36 أن شاهنزاريان وجفري استخدما الكتاب المقدس الفرنسي والإنكليزي عند ترجمة گيفوْند بدلًا من الترجمة من النسخة الأرمينية.

(5) يقدم Gaudeul, "The Correspondence between Leo and 'Umar", مناقشة مفصلة، ويوضح Gero (*Byzantine Iconoclasm . . Leo*, 162-63), and Thomson ("Muhammad and the Origin of Islam in Armenian Tradition," 839) الطبيعة "المتعجلة" لرسالة عمر إلى ليوْن لدى گيفوْند، لكن الأخير لا يذكر صراحة أنه يورد موجزًا فقط، وعلى المرء أن يلاحظ وجود تشابهات بارزة بين خلاصته والمادة التي ستناقش، الأمر الذي قد يعني أن ليووْند كان يقول الحقيقة.

* [الرومانسية وصف يطلق على اللغات المشتقة من اللاتينية، مثلًا الفرنسية والإيطالية والإسبانية. والمقصود بـ

المكتوبة بحروف عربية) يعود إلى أوائل القرن السادس عشر، والنصف الثاني نص عربي يعود إلى القرن التاسع عشر. ورغم أن في كليهما نقصًا، إلا أنهما يتطابقان جزئيًا في عشر فقرات، ويمكن رؤية درجة من الدقة في التشابه بينهما، وعليه فلا بد أنهما نسختان لوثيقة واحدة. يفسر نص ألخميادو طبيعة هذه الوثيقة: «هذه هي الرسالة التي كتبها عمر بن عبد العزيز ملك المؤمنين إلى ليؤن ملك الكفّار المسيحيين.» تعبر هذه الرسالة كما أعيد بناؤها من النصين، عن أغلب الاعتراضات التي أجابت عليها رسالة ليؤن لدى گيڤؤند، وتفعل ذلك بنظام مماثل جدًا، وتستخدم التعبيرات نفسها. وهناك موضوعات بعينها مميزة وليست موجودة في نصوص الجدل الإسلامي المسيحي، مثل قول المسيح المزعوم إنكم «تأتون إلى هذا العالم عرايا، وستتركونه عرايا» و «الله خلق الشيطان خازنًا.» ووجود هذه الموضوعات في كل من الوثيقتين العربية/ ألخميادۆ والأرمينية يجعل من المؤكد أنهما مترابطتان بشكل ما.

نص ألخميادۆ مزود بسلسلة إسناد تبدأ هكذا: «أوصلها أبو جعفر محمد بن عوف الطائي إلينا في مدينة حمص.» ويعتبر گودول هذا الرجل أو شخصًا معاصرًا له هو المؤلف، لأن وفاته سنة 885 تتوافق مع الزمن التقريبي لتأليف النص العربي. لكن مع أواخر القرن التاسع، 494 كان نقد الإسناد متطورًا للغاية، والمعرفة احترافية، لذلك، على المرء ألا يهمل الأسانيد ببساطة، لكونها مختلقة دون تروٍّ. يحدد سوردێل أواخر القرن التاسع/ أوائل القرن العاشر كأبكر تاريخ ممكن للنص، ويلاحظ أنه يتوافق كثيرًا مع مخطوطة تعود لسنة 857.[1] إلى ذلك، يمكن أن يكون النص كما هو عندنا، نسخة. وتستمر بقية الإسناد كما يلي: نقله إلينا عبد القدوس بن الحجاج الذي قال: نقله إلينا إسماعيل بن عيّاش.» وهذان كانا من علماء حمص وماتا سنة 827 وسنة 798 على التوالي، لذلك، من المعقول أن أحدهما نقل من الآخر. وأن عدم وجود محاولة للرجوع إلى عمر نفسه، نقطة أخرى في صالح الإسناد.

الظاهر إذن، أن نص رسالة عمر إلى ليؤن بدأ نهاية القرن الثامن. وهذا ليس مستحيلًا،

"ألخميادۆ" هنا هو كتابة الإسبانية باستخدام الألفباء العربية (مثلما فعلت الفارسية والتركية وغيرها) والتي انتشرت بين الموريسكيين بعد أن تركوا اللغة العربية لكنهم ظلوا مخلصين لنظام كتابتها، ولعل أصل المصطلح هو كلمة (الأعجمي)العربية. المترجم]

(1) Sourdel, "Un pamphlet musulman anonyme," 2-3.

وهو يتفق تمامًا مع تعليق في رد ليون «الآن مرت 800 سنة منذ ظهر يسوع المسيح.»[1] ويتوافق أيضًا مع ما نعرفه عن هذه الحقبة التي شهدت ازدهار الجدل الإسلامي المسيحي. أخيرًا، هو يتزامن مع زمن كتابة گيفوند الذي التقطه حينها، بعد وقت قصير من تأليفه وضمه إلى تاريخه.[2] والسبب الوحيد الذي قدمه الباحثون لتاريخ متأخر هو ذكر رد ليون لـ «(الجاهدي) الذين أنكروا وجود الله والبعث،» وقد حُدِّدت هوية هؤلاء بـ «الجاحظية» أتباع الأديب الجاحظ (ت. 869).[3] فإلى جانب أن الجاحظ لم يرفض بالتأكيد، وجود الله أو البعث، هذه الطائفة مختلقة كلّيًا. ومن الصعب بعد الترجمة من العربية إلى الأرمينية والمرجح جدًا عبر اليونانية ، تحديد من هم المقصودون، لكن ليس أنصار الجاحظ بالتأكيد.[4]

يستنتج گودول أن كاتبًا حمصيًا مسلمًا أعدّ هذه الرسالة، مقدمًا إياها على أنها من عمر إلى ليون، وبعد ذلك بقليل، أجاب عليها مسيحي، منتحلًا هوية ليون. والمسلمون حفظوا «رسالة عمر،» 495 التي وصلت نسخة منها إلى إسپانيا وترجمت إلى الرومانسية وظلت تُستنسخ حتى القرن السادس عشر. وحفظ المسيحيون «رسالة ليون» وترجموها إلى الأرمينية فدخلت في تاريخ گيفوند.[5] لكن القصة ليست بهذه البساطة، لأن رسالة عمر لا تحتوي فقط على اعتراضات أجاب عليها ليون حينها، بل تجيب أيضًا على ردود ليون:

> ليون إلى عمر: «نحن لا نأمل في أن نجد هناك (الفردوس) ينابيع خمر وعسل وحليب. ولا نتوقع التمتع بمجامعة النساء اللائي يبقين عذارى إلى الأبد، ولا أن ننجب أطفالًا منهن.»

> عمر إلى ليون: «كتبتَ توبخنا لقولنا إن أهل الجنة يأكلون ويشربون ويلبسون الثياب ويتزوجون.»

---

(1) Leo-'Umar, *Letter* (Armenian), 296.

(2) يتوقف هذا سنة 788، وتعطي المداخل القليلة الأخيرة دليلًا على مادة شاهد عيان.

(3) Jeffery, "Ghevond's Text," 276; Khoury, *Théologiens byzantins*, 202-203; Gero, *Byzantine Iconoclasm ... Leo*, 163 n. 31.

(4) انظر Crone and Cook, *Hagarism*, 163 n. 26, 165 n. 49؛ ويقترح Newman, *Early Christian Muslim Dialogue*, 49 أن اليزيديين هم المقصودون.

(5) Gaudeul, "The Correspondence between Leo and 'Umar," 127-28.

ليّون إلى عمر: «ألا تشعر بالعار لتبجيل ذلك البيت المسمى بالكعبة، مقام أبراهام...؟»

عمر إلى ليّون: «كتبت توبخنا على توجهنا نحو مكان عبادة إبراهيم عندما نصلي....»

ليّون إلى عمر: «نتيجة لهذا الترخيص (الذي أعطاه محمد) التزم عدد كبير منكم بعادة تعديد الجامعة مع النساء كما لو كان الأمر حراثة للحقول.»

عمر إلى ليّون: «أنت توبخنا كثيرًا على اتخاذ عدة نساء.»

ليّون إلى عمر: «لا أستطيع نسيان فسق نبيكم وسلوكه المليء بالمكر الذي نجح به في إغواء امرأة زيّدا... وبشأن مثال داود الذي أخذ زوجة أوريّا كما ذكّرتني، فالمعروف جيدًا، أنه ارتكب بذلك إثمًا أمام الرب.»

عمر إلى ليّون: «أنت توبخنا لأن نبينا تزوج امرأة (زينب) طلقها زوجها.... وهذا ما فعله في الحقيقة داود في حالة أوريّا وزوجته.»[1]

496 المثال الأخير جدير بالملاحظة، ليس فقط لأن عمر يدافع عن نفسه ضد اتهام ليّون: فعل داود الشيء نفسه، لكن اتهام ليّون يتضمن ردًا على ذلك الدفاع: كان داود مخطئًا. إلى ذلك، رغم أن الموضوعات هي نفسها، لا تتطابق ردود عمر بدقة، ولا سيما الردان الأولان، مع انتقادات ليّون. لذلك، واضح هنا أننا لسنا أمام تبادل بسيط للرسائل.

يفتتح كل من عمر وليّون خطابه بذكر مراسلة سابقة، يقول عمر:

كتبت لي الكثير من الرسائل التي عالجت فيها أسئلة بشأن المسيح وبشأن دينك، أسئلة عالجتها بنفسك وزاد عليها رسولك. لا أعلم ما الذي جعلك تكتب لي ثانية، ألأنك أردت أن تتأكد مما كتبته لك؟[2]

ويؤكد ليّون «صحيح أننا كتبنا لك بضع مرات... لكن [رسائلنا] كانت دائمًا، حول شؤون دنيوية ولم تكن أبدًا عن شؤون إلهية.» لكن ثمة سبب للشك في ذلك، لأنه وإن أكد أنه «لا شيء يمكنه أن يدفعنا إلى مناقشة عقائدنا معك، لأن ربنا وسيدنا نفسه منعنا من عرض عقيدتنا الفريدة والإلهية أمام الهراطقة،» يستمر رغم ذلك، بالقول إن «الكتّاب

(1) 5Leo-'Umar, *Letter* (Armenian), 322-24, 328; 'Umar-Leo, *Letter* (Arabic), 3132/22-24.

(2) 'Umar-Leo, *Letter* (Aljamiado), fol. 85a-b (tr. Gaudeul, 133).

المقدس سمح لنا بالرد على من يسألنا.»[1] والحل الممكن إذن هو أن عددًا من رسائل ليوْن- عمر/ عمر- ليوْن قد أُلف خلال القرن الثامن، وأن ما وصل إلينا هو تجميعة من هذه الأعمال أو إعادة استخدام لها.

قد يورد المرء عددًا من الحجج لإثبات أن بعض المواد في النص كما هو عندنا على الأقل، تعود إلى أوائل القرن الثامن. فعلى الجانب المسلم، لدينا خبر يصف الظروف التي حدث فيها تبادل للكتابات الدينية. إذ يُزعم أن عمر أرسل إلى ليوْن عبد الله بن عبد الأعلى، و«رجل من قبيلة عنس،» يروي التالي:

فلما صرنا إليه (ليوْن) صرنا إلى رجل عربي اللسان، إنما نشأ في مرعَش، فذهب عبد الله 497 يتكلم، فقلت: على رسلك، فحمدت الله وصليت على نبيه صلى الله عليه وسلم، ثم قلت: إني وُجِّهت بمثل الذي وُجِّه به هذا، وإن أمير المؤمنين يدعوك إلى الإسلام، فإن تقبلْه تصبْ رشدك، وإني لأحسب أن الكتاب سبق عليك بالشقاء، إلا أن يشاء الله غير ذلك، فإن قبلتَ وإلا فاكتب جواب كتابنا.»[2]

أعقبت ذلك مناظرة قصيرة بين عبد الله وليوْن ثم كتب الإمبراطور «جواب كتبنا ... فرجعنا إلى عمر بها.» الخبر بالطبع حكائي جدلي، لكن معرفته بأصول ليوْن الشرقية نقطة في مصلحته.

يأتي تأييد جوهري في هيأة نسخة لاتينية لرسالة ليوْن إلى عمر. وهي التي نشرها سنة 1508 الطبيب والإنساني الفرنسي سيمفوْريانوس شامپيْريوس مضمِّنًا إياها في كتابه التدريب الثلاثي. في ملاحظة قصيرة تسبق النص، يقدم شامپيْريوس العمل كما يلي:

رسالة الإمبراطور ليوْن الموجهة إلى عمر ملك الساراكين. هذه الرسالة تُرجمت من اليونانية إلى اللغة الكلدانية. ونحن في الواقع، بمشيئة الرب، سنحولها من التعبير الكلداني إلى اللاتينية وفقًا للطبيعة الخصوصية لذلك الخطاب.[3]

---

(1) كل هذه الاقتباسات من Leo-'Umar, *Letter* (Armenian), 282.

(2) المبرّد، الكامل، 1. 295. [نقلت النص من نشرة زكي مبارك، 1: 453. المترجم]

(3) Leo-'Umar, *Letter* (Latin) – الطبعة الأولى التي استخدمها (Bodleian) ليس فيها نظام ترقيم. النسخة في *Maxima bibl.* (انظر تحت عنوان ليوْن- عمر في الفهرس أ أدناه) و107 *PG* تحذفان هذه الملاحظة وتنسبان الرسالة بالخطأ إلى ليوْن السادس؛ انظر Gero, *Byzantine Iconoclasm ... Leo*, 154-55، وخاصة الرقم 11

لسوء الحظ، ليس معلومًا على أي أساس ادعى شامپيِّريوس أصلًا يونانيًّا لهذه الرسالة؛ لعله كان ببساطة، افتراضًا قائمًا على كونها من تأليف ليوْن. وبما أنها موجهة إلى خصم مسلم، فمن المحتمل أن العربية هي المقصودة بالكلدانية هنا، وهو استعمال موجود في مواضع أخرى في الكتابات اللاتينية المسيحية.[1]

498 يبرهن جيْرو ساعيًا إلى إظهار أن رسالة ليوْن لدى گيڤوْند أُلِّفت بالأرمينية في الأصل، «على أن الرسالتين وثيقتان مستقلتان تمامًا ولا يمكن حتى اعتبارهما ردين منفصلين على الهجوم الإسلامي نفسه.» من جهة أخرى، يقول خوري «في الحالتين، لا شك في أنها مسألة تبادل الرسائل نفسها بين الإمبراطور والخليفة؛» ويتفق جيْفري: «النسخة اللاتينية وإن كانت أكثر إيجازًا ومرتبة بشكل مختلف نوعًا ما، هي في الحقيقة، المادة نفسها، متضمنة الاعتراضات الإسلامية نفسها، مع الحجج الأساسية نفسها.»[2] هناك اختلافات كبيرة بين النصين. فالنسخة اللاتينية ليست سوى سدس النسخة الأرمينية في الطول تقريبًا، وعلى عكس النسخة الأرمينية، لا تقوم بتلميح مستمر إلى رسالة قد كُتبت بالفعل. وهي ليست ذات ملامح مميزة مثل الإشارة إلى المجيء إلى العالم عرايا أو إلى الشيطان كخازن للرب، وفيها القليل من الاقتباسات من الكتاب المقدس ما يشترك مع النسخة الأرمينية. لكنها تتبع التصميم العام نفسه بالفعل: الكتب المقدسة وألوهية المسيح والدفاع عن العبادات المسيحية والتهجم على العبادات الإسلامية، ومثل النسخة الأرمينية، تدرج شواهد من العهدين القديم والجديد على ألوهية المسيح. ورغم أن كل حجة من الحجج مألوفة في المناظرات الإسلامية المسيحية، إلا أن ما يكفي منها يوجد في النصين لضمان أن بينهما علاقة ما. لكن الاختلاف في النسخة اللاتينية أكبر من أن تكون اختصارًا للنسخة الأرمينية، أو بخصوص الأخيرة، أن تكون توسيعًا للنسخة اللاتينية. والتفسير المرجح أكثر، أيضًا.

(1) Gero, *Byzantine Iconoclasm ... Leo*, 156-62، يقلق كثيرًا بشأن النسخة السريانية؛ واستخدم يولوجيوس وپولس ألبر وسانكو ومسيحيون لاتينيون آخرون [اسم] الكلدانية لتعريف العربية. (انظر Daniel, *Arabs and Medieval Europe*, 32, 34, 86; Wasserstein, "A Latin Lament on the Prevalence of Arabic," 6 n. 9).

(2) Gero, *Byzantine Iconoclasm... Leo*, 154; Khoury, *Théologiens byzantins*, 201, cf. 162 Jeffery, "Ghevond's Text," 273-74.

هو أنهما نسختان منقحتان متميزتان أُعِدَّتا من مادة مشتركة، ربما يونانية الأصل وأقدم من گيفوّند.[1]

وعودة إلى مضمون رد ليوّن، يتنبه المرء إلى ملاحظة الإمبراطور إلى عمر «مرت مئة سنة تقريبًا منذ ظهور دينك» وهو ما يصح على عهد عمر (99- 101 هـ).[2] قد يكون هذا دليلًا على أثر أقدم، وإن أمكن بالطبع، أن يكون قد كُتب لإضافة صدقية للخلفية المزعومة. والحجة الحاسمة أكثر، هي حجة مَيندروّف أن «النص يعكس بوضوح، حالة عقلية كانت غالبة على بلاط القسطنطينية في 499 السنوات التي سبقت المرسوم المعادي للأيقونات سنة 726... لأنه لا المعادين للأيقونات ولا الأرثوذكس كان بإمكانهم في زمن متأخر على المرسوم، أن يتبنوا تعلقًا بالصور وموقفًا منها كهذا.»[3] ولا يوحي النص بالتأكيد بأية علامة على الصور بوصفها قضية لاذعة:

> بشأن الصور، نحن لا نمنحها توقيرًا مماثلًا (للذي نمنحه للصليب)، ولم نتلق أية وصية من الكتاب المقدس من أي نوع بهذا الشأن. لكننا إذ وجدنا في العهد القديم الوصية الإلهية التي كلفت موسى بوجوب أن يعمل صورًا للملائكة في خيمة العهد، وأن تصور بحب خالص لأتباع الرب... فقد شعرنا دائمًا برغبة في حفظ صورهم التي وصلت إلينا من أزمانهم بصفتها تمثيلات حية لهم.... لكن بخصوص الخشب والألوان، نحن لا نمنحها أي تكريم.[4]

قد يرى المرء مجدّدًا، أن هذا أثر من نسخة أقدم. أخيرًا، ارتفع صوت عدد من الآراء المعبرة عن العبادات والمعتقدات الإسلامية، في كتابات جدلية أخرى من النصف الأول من القرن الثامن. فالتهجم على الكعبة وحجرها، والطبيعة الفاجرة للزواج الإسلامي، واتخاذ المحظيات، والنظرة الشهوانية للفردوس، كلها موجودة لدى يوحنا الدمشقي (كتب في ثلاثينات القرن الثامن).[5] والتقبل الإسلامي للأسفار الخمسة ورفض الأنبياء، والالتزام

(1) نفسه، 274-75؛ Khoury, *Théologiens Byzantins*, 201-202.

(2) Leo-'Umar, *Letter* (Armenian), 295.

(3) Meyendorff, "Byzantine Views of Islam," 127.

(4) Leo-'Umar, *Letter* (Armenian), 322.

(5) نفسه، 323-26، 328-29؛ John of Damascus, *De haeresibus* C/CI, 64-66 (= *PG* 94, 769A-

بالختان والأضحية تظهر في المناظرات السريانية التي قام بها البطريرك يوحنا سدرا وراهب بيْت حالىٰ على التوالي.[1]

لكن، بعض المادة يعود بالتأكيد إلى أواخر القرن الثامن/ أوائل القرن التاسع. تصرح بهذا إفادة ليوْن بأنه «مر الآن 800 سنة على ظهور المسيح،» ويعززه ظهور حجج معروفة من نصوص الجدل لهذه الحقبة. وكون 500 آدم مثل المسيح، لم يولد من أب، وعليه يجب أن يُعدّ إلهًا وفق التفكير المسيحي، حجة استعملها من أجل النهاية نفسها، عدد من المؤلفين المسلمين من النصف الأول من القرن التاسع.[2] ودفاعًا عن الجنة الإسلامية حيث يوجد الطعام والشراب، يستشهد علي بن ربّان الطبري وهو مسيحي تحول إلى الإسلام، أيضًا بـ (متّى 27: 29): «لا أشرب من نتاج الكرمة هذا إلى ذلك اليوم حينما اشربه معكم جديدًا في ملكوت أبي.»[3] ويظهر استخدام (إشعياء 21: 7) [رؤياه فرسانًا على جِمال] لمحمد مبكرًا في كتابات المسلمين، وقد سبق للبطريرك طيموثاوس (780- 823) دحضه.[4] ويظهر موضوع التاريخ المبكر للقرآن في نصوص جدلية أخرى من هذا الزمن. يقول ليوْن:

عمر وأبو تراب وسلمان الفارسي هم من ألف ذلك (قرآنكم) حتى لو سرت الشائعة

(772D. كلاهما يشير إلى زواج محمد من زوجة زيد (قارن سورة الأحزاب، 37) وإلى الزوجات بوصفهن "حرثًا" (البقرة 223).

(1) الموقف الكتابي: Leo-ʿUmar, *Letter* (Armenian), 299-300; Patriarch John-Arab Emir, *Colloquy*, 248/257,250-51/260. الختان والأضحية: Leo-ʿUmar, *Letter* (Armenian), 314-15; Monk of Beth Ḥale, *Disputation*, fol. 2b.

(2) ʿUmar-Leo, *Letter* (Arabic), 27/14 = *Letter* (Aljamiado), fols. 99a-100a؛ ابن هشام، 403؛ ابن ربّان الطبري، الرد على النصارى، 144؛ الجاحظ، الرد على النصارى، 342، Wāṣil-Bashīr, *Disputation*, 322. وقد شدد عمر وابن ربان وواصل على توضيح هذه المسألة بأن آخرين أيضًا قد أحيوا الموتى (مثل حزقيال واليشع) وقاموا بمعجزات (مثل موسى وهارون). عن النقطة الأخيرة انظر Thomas, "The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic". ولمناقشة نص واصل- بشير انظر Griffith, "Bashīr/Bēsēr," 293-313.

(3) رسائل ليوْن - عمر (العربية)، 31/ 22، ابن ربان الطبري، الدين والدولة، 201.

(4) Leo-ʿUmar, *Letter* (Armenian), 327-28، ذكر المصادر الإسلامية Bashear, "Riding Beasts on Divine Missions," 40-43; Timothy I, *Syriac Apology*, 110-13/3739 = *Arabic Apology*, §§134-57.

بينكم أن الله أنزله من السماء.... وبخصوص كتابكم، فأنتم أعطيتمونا بالفعل أمثلة على تزييفات كهذه، وهناك واحد معروف من بين الآخرين يسمى الحجّاج تسمونه حاكم بلاد فارس، كان لديه رجال جمعوا كتبكم القديمة التي استبدلها بأخرى ألفها بنفسه وفقًا لذوقه، ووزعها في كل مكان في أمتكم، لأن القيام بمهمة كهذه غاية في السهولة، بين أناس يتكلمون لغة واحدة فقط. لكن من هذا الحطام، نجا القليل من كتابات 501 أبي تراب، لأن الحجاج لم يتمكن من إخفائها تمامًا.[1]

ويروي عبد المسيح الكندي وإبراهيم الطبري نسخة مشابهة جدًا للأحداث، والظاهر أن كليهما كان يكتب في عهد معاوية (813- 833). وهما يتكلمان عن دور قام به أصحاب مختلفون لمحمد في جمع القرآن، وعن التنقيح الأول الذي قام به عثمان:

ثم أن الحجاج بن يوسف لم يدع مصحفاً إلا جمعه وأسقط منه أشياء كثيرة... وكتبت نسخ بتأليف ما أراد الحجاج في ستة مصاحف، فوُجّه واحد إلى مصر وآخر إلى الشام وآخر إلى المدينة وآخر إلى مكة وآخر إلى الكوفة وآخر إلى البصرة.[2]

يؤكد الكندي لمخاطَبه المسلم أن: «كل ما قلتُه مأخوذ من حكامك.» ويبدو أن هذا صحيحًا، لأننا نجد ملاحظات في مصادر عربية أن «الحجاج بن يوسف كتب مصاحف وأرسلها إلى المدن الرئيسة (الأمصار)،[3] وأنه غير كلمات أو محا قراءات مختلفة،[4] أو أضاف علامات التشكيل على النص.[5] والتقاء الأخبار على شخصية الحجاج تجعل من المؤكد تقريبًا أنه أنجز نوعًا من التنقيح لكتاب المسلمين المقدس، لكن هذا قد لا يكون أكثر من التكفل بنسخة محسنة.[6]

---

(1) Leo-'Umar, *Letter* (Armenian), 292, 297-98.

(2) الكندي، رسالة إلى الهاشمي، 137؛ ويقول Abraham of Tiberias, *Dialogue* CXXVI, 331 إن الحجّاج "ألّفه ورتّبه"، وكلاهما يذكر نجاة نسخة عليّ (عن دوره في كتابة القرآن وتحريره انظر Nöldeke and Schwally, *Geschichte des Qorans*, 2.8-11).

(3) ابن شبّة، تاريخ المدينة، 1. 7؛ ابن دقماق، الانتصار، 4. 72، قارن ابن عساكر، تهذيب التاريخ، 4. 82.

(4) ابن أبي داود، المصاحف، 49- 50، 117- 118 (باب ما غيّر الحجّاج في مصحف عثمان)؛ ابن الأثير، الكامل، 4. 463، وابن عساكر، تهذيب التاريخ، 4. 69 (معارضة قراءة [ابن] مسعود).

(5) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2. 32؛ ابن أبي داود، المصاحف، 119.

(6) كان يتصرف نيابة عن الخليفة، إن تقبّل المرء الإشارة لدى البلاذري، أنساب الأشراف، 11، 264، إلى

نصوص مسيحية عربية[1].

502 أشهر الدفاعات المسيحية القديمة التي كتبت بالعربية كان للنسطوري عمّار البصري (ت. حوالي 850) والمَلَكي ثاوذروس أبو قُرّة (ت. حوالي عشرينات القرن التاسع) واليعقوبي أبو رائطة التكريتي (ت. حوالي ثلاثينات القرن التاسع).[2] ومن بين المناظرين المسلمين الذين نجت أعمالهم من الضياع علي بن ربّان الطبري (ت. 855) وقاسم بن إبراهيم (ت. حوالي سنة 860) وأبو عيسى الورّاق (ت. 861) والجاحظ (ت. 869).[3] ورغم أن هؤلاء كلهم متأخرون بحيث لا يهموننا هنا، فسنلقي نظرة موجزة على أسلافهم.

في تثليث الله الواحد

أقدم مثال للدفاعات المسيحية بالعربية التي لدينا، رسالة عنوانها (في تثليث الله الواحد). وموقفها العقائدي منصوص عليه بوضوح من البداية:

> نحن لا نقول ثلاثة آلهة... بل نقول إن الله وكلمته وروحه إله واحد وخالق واحد.... ولا نقول إن الله ولد كلمته كما يلد أي إنسان، معاذ الله. بل نقول إن الأب ولد كلمته كما تلد الشمس أشعتها، وكما يلد العقل الكلمة، وكما تلد النار الحرارة.[4]

جمع عبد الملك القرآن. انظر للمزيد Mingana, "Transmission of the Kur'ān;" Crone and Cook, *Hagarism*, 17-18.

(1) قام بمسح نصوص الجدل العربية المسيحية ضد المسلمين Caspar *et al.*, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien" (1975), 152-69; Griffith, "Muḥammad's Scripture and Message," 102-104; Haddad, *La trinité divine chez les théologiens arabes*, 25-81. وقدم دراسات موضوعية Khoury, *La controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe*; Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam*.

(2) Griffith, "'Ammār al-Baṣrī's *Kitāb al-Burhān*»؛ المؤلف نفسه، "Theodore Abū Qurrah: Intellectual Profile"؛ المؤلف نفسه، "Ḥabīb b. Ḥidmah Abū Rā'iṭah".

(3) للمراجع والمناقشة انظر Bouamama, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme*; Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam*, 31-50.

(4) في تثليث الله الواحد، 75- 77/ 4- 5. ناقش النص Harris, "A Tract on the Triune Nature of God" (الذي بيّن صلة الرسالة بكتابات أقدم مضادة لليهود)، وناقشه باختصار شديد Nasrallah, *Mouvement littéraire dans l'église grecque* 2.2, 145-46، وناقشه بالتفصيل Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity".

بهذه الكلمات يكشف المؤلف قصده في الرد على أكثر اعتراضات المسلمين جوهرية على المسيحية، والمنتشرة في القرآن وأقدم النقوش الرسمية أن الله ليس ثلاثة وأنه "لم يلد ولم يولد." وبعد بعض التفصيل في هذه النقطة، يوضح المؤلف كيف سيستمر:

> إذن هذا هو ديننا وشهادتنا في الله وفي كلمته وفي روحه: هو الأب والابن وروح القدس إله واحد ورب واحد. والمسيح به خلّص البشر وحررهم، وسنشرح بمشيئة الله كيف أرسل الله كلمته ونوره رحمة وهداية للناس وأنعم عليهم به.[1]

المناظرة بسيطة، وهناك اعتماد شديد على الكتاب المقدس في الاقتباس وتنمية الأفكار. وما يجعل هذا النص مثيرًا للاهتمام استعانته الواسعة بالمفردات والعبارات القرآنية، وفي ثماني مناسبات، هناك اقتباس مباشر وإن كان حرًّا نوعًا ما، لآيات قرآنية.[2] وتاريخ النص أعطاه التأكيد "لو لم يكن هذا الدين من الله حقًّا، لما استمر وصمد 746 سنة."[3] نقطة البداية الواضحة في تأسيس المسيحية هي صلب المسيح وقيامته، وبوساطة تقويم العالم الإسكندري الذي ساد في الشرق الأسط في ذلك الوقت، سيوافق هذا السنة 788.[4]

---

(1) في تثليث الله الواحد، 78/ 6- 7.

(2) أعطى أمثلة Wansbrough, *Sectarian Milieu*, 105. انظر أيضاً Graf, *GCAL*, 2.27-28; Harris, "A Tract on the Triune Nature of God," 76; Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity," 69-70, 108-109.

(3) مخطوطة سيناء عرب 154، الورقة 110 ب (وهي الورقة 113 ب في طبعة گبسن؛ لكن فاتتها الورقة التي تحتوي على هذه الملاحظة): «ولو لم يكن هذا الدين حقًّا من الله، لم يثبت ولم يقم منذ سبعمئة سنة وست وأربعين سنة»).

(4) يحسب Griffith, "Theodore Abū Qurra: Intellectual Profile," 43 n. 3 من بدء الخليقة، الأمر الذي يعطينا سنة 755، لكن المحاججات التي الحقها Swanson, "Considerations for Dating," 122-28، للصلب مقنعة (قارن أيضًا *Doctrina Jacobi* 1.22, 101-103). ويقترح Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity," 61-64 أن التقويم الملْكي للخليقة هو الذي استخدم، وهذا يضع مولد المسيح سنة 9 قبل الميلاد وقيامته سنة 25- 26، وسيؤرخ نصنا بسنة 737 أو 771. لكن سوانسن يأتي بدليل على أنه "حتى سنة 900 للميلاد، نجد أن التقاويم الإسكندرية هي المستخدمة حصريًا لدى الدوائر الملَكية لفلسطين وجبل سيناء" ("Considerations for Dating," 139) وسمير نفسه يؤكد في موضع آخر أن التقويم الملْكي للخليقة كان يستخدم كما يبدو بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر (L'ère de l'Incarnation dans les manuscrits "arabes melkites," 194, 200).

بردية سْكوّت راينهارد رقم 438

504 يوجد نصنا الثاني كقطع من البرديات. وهو بوضوح كتابة جدلية ضد الإسلام من مؤلف مسيحي. وإذا كان المقصود منه أن يكون حوارًا، فالمسلم يؤدي فيه دورًا ضئيلًا جدًا، لأن المقتطفات السليمة ممتلئة تمامًا بإقرارات وتوكيدات واعتراضات وأسئلة مضادة يطرحها مناظر مسيحي. ومرة أخرى، الهدف الرئيس إثبات أن الثالوث والتجسد لا يحطان من وحدانية الله، وعززت هذا اقتباسات من القرآن والكتاب المقدس. ويذكر گراف أن الخط يشبه ذلك الموجود في برديات مجموعة هايدلْبورگ للحقبة (709- 731) لكن «مواد إضافية مقارنة من مجموعة برديات إيْرتسوّگ راينر تضع تاريخها أقرب إلى منتصف القرن الثامن أو النصف الثاني منه بعد المسيح.»[1] تسمية سور من القرآن[2] والمشابهات العديدة لرسالة (في تثليث الله الواحد) ولكتابات ثاوذروس أبو قُرّة تجعل من غير المرجح أن هذه الرسالة تسبق أواخر القرن الثامن.[3]

مسائل وأجوبة عقلية وإلهية

يمكن أن نؤرخ بهذه الحقبة أيضًا، العمل الذي عنوانه: (مسائل وأجوبة عقلية وإلهية) حيث يطرح وجيه مسلم من القدس ثلاثة أسئلة مكتوبة على راهب، موضوعها هو التثليث وطبيعة المسيح، وإجابة الراهب على كل واحد منها 505 تتألف من قسمين: جواب يقوم على حجة عقلية، وجواب مأخوذ من الكتاب المقدس وأحيانًا من القرآن. والنص مجهول المؤلف وليس مؤرخًا. وعليه فإن مشابهاته مع الوثيقتين المسيحيتين العربيتين أعلاه وحدها توحي بتاريخ ما أواخر القرن الثامن.[4]

---

(1) Graf, "Christlich-arabische Texte," 3-4.

(2) آل عمران والزخرف والنساء والبقرة هي التي ذكرت، وغير ذلك تمت الإشارة إلى الاقتباس من القرآن بتعبيرات مثل «قول رسولكم» و «تقولون في قرآنكم» و «في كتابكم».

(3) جمع التشابهات گراف في هوامش طبعته. الجدير بالذكر خاصة استخدام مؤلفنا (*Christian Arabic Disputation* (PSR 438), 16-18) وثاوذروس أبو قرة للآية 116 من سورة المائدة ("وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله؟") متبوعة بالسؤال "متى كان هذا السؤال؟"

(4) هذا العمل موجود في مخطوطة سيناء عرب 434 الأوراق 171- 181، ومؤرخ بسنة 1138. وأعد طبعة له د. مارك سوانسن؛ ولحين صدورها، انظر الوصف الموجز لدى Haddad, *La trinité divine chez les théologiens arabes*, 38.

نصوص يهودية [1]

الحكماء اليهود العشرة

يمكن للتراث الإسلامي أن يذكر عددًا من الحاخامات اليهود الذين قبلوا الإسلام. كان أشهرهم عبد الله بن سلام وكعب الأحبار اللذين كانا متحولين مخلصين ومتحمسين. ويعدد ابن إسحاق ثمانية آخرين "لجأوا إلى الإسلام" لكنهم "أسلموا نفاقًا" فقط.[2] على أساس هذه الروايات وغيرها،[3] فصّل المناظرون اليهود في روايات عن كيفية قيام علماء اليهود بتعليم محمد. وكما في أسطورة بحيرا، كان الغرض سلب الإسلام أية أصالة، وإبطال ادعائه بتلقيه وحيًا مباشرًا من الله.[4] وأكثر النسخ شهرة وتأثيرًا، كانت حكاية الحكماء اليهود العشرة الذين تحولوا إلى الإسلام من أجل حماية بني إسرائيل وشاركوا في تأليف القرآن.

506 أقدم شاهد على هذه الحكاية هو ثيوفانيس (ت. 818) الذي استخدمها في مدخله عن محمد:

> في بداية ظهوره، اعتقد اليهود الضالّون أنه كان المسيا الذي ينتظرونه، لذلك التحق به بعض زعمائهم وقبلوا دينه وتركوا دين موسى الذي رأى الله. كان عدد الذين فعلوا ذلك عشرة، وقد ظلوا معه حتى أضحيته (الأولى).[5] لكنهم عندما رأوه يأكل لحم

(1) قام بمسح نصوص الجدل اليهودي ضد الإسلام Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, 244-388; Schreiner, "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern;" Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism;" Stroumsa, "Jewish Polemics against Islam and Christianity," Section II. انظر أيضًا Wansbrough, *Sectarian Milieu*, 109-114. وأنا أسميها نصوص يهودية لأنها بالعبرية والعربية اليهودية.

(2) ابن هشام، 353- 354 (عبد الله بن سلام)، 361- 362 (المنافقون)؛ يوجد العديد من الروايات عن تحول كعب إلى الإسلام (انظر *EI2*, *s.v.*). قد يكون مهمًا لهذا المدخل الحديث النبوي: "لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود" (البخاري، 2. 207 [مناقب الأنصار]).

(3) انظر Hirschfeld, "Historical and Legendary Controversies between Muḥammad and the Rabbis".

(4) مع أن الآية «ولقد نعلم أنّما يقولون إنّما يُعلّمه بشرٌ، لسانُ الذي يُلحِدون إليه أعجميٌّ وهذا لسانٌ عربيٌّ مبينٌ» (النحل 103) لم تقتبس أبدًا، إلا أنها قد تكون ألهمت المجادلين اليهود والمسيحيين.

(5) قارن *Chron. 819*, 11: بدأ محمد بالحكم.... وقام بتقديم أضحيته الأولى وجعل العرب يأكلونها على الضد من

الجمل،[1] أدركوا أنه لم يكن من ظنوا أنه هو، وكانوا في حيرة من أمرهم. وخوفًا من جحد دينه، علمه هؤلاء الرجال البائسون أمورًا غير مشروعة موجهة ضد المسيحيين وظلوا معه.[2]

أول إقرار يهودي موجود ضمن الرسائل العبرية المعادية للقرّائين التي تعود إلى أواخر القرن التاسع أو أوائل القرن العاشر.[3] ويوجد أيضًا بشكل مستقل بالعربية اليهودية. والاثنان متشابهان كثيرًا، ولو أن العبرية تقدم نسخة مختصرة نوعًا ما.[4]

507 يناظر مؤلف الرسائل ضد «إخواننا المتمردين علينا، معارضينا ومحتقرينا، الذين يتهجمون على إرثنا الذي منحنا الله إياه،» وفي وسط تنديده، يتفجع على أن هؤلاء لم يتصرفوا مثل الشيوخ العشرة في الرواية التالية:[5]

هذا كتاب قصة محمد الذي كان يقيم في مرعى للأغنام،[6] يسمى بالجبل الجديد،

أعرافهم." (انظر أيضًا المدخل عن "راهب بيْث حالىٰ" في هذا الفصل). تعطي الترجمات "حتى موته/ مقتله" [هذا ممكن لأن الكلمة اليونانية تعني ذَبْح وأضحية]، لكن توجد علاقة واضحة بين تقديمه الأضحية وأكله الجمل؛ وهناك قراءة أخرى: *phagēs* مع أن هذا يعني "طعامًا" لا "وجبة". وقد اقترح البروفيسر سيريل مانكو أن المرء يمكن أن يفهم كلمة *achri* [حتى] بمعنى "إلى أن"، ويفترض أن الجملة ينقصها فعل: "ظلوا معه إلى أن [حتى تأكدوا من] نوعية طعامه."

(1) هذا خرق لسفر التثنية، 14. 7؛ وقد علق على أكل العرب لحم الجمل عدد من الكتّاب اليونان والسريان قبل الإسلام (يورد بعض الأمثلة Segal, "Arabs in Syriac Literature," 103-105)، وهي مسألة أستجوب عنها الحاخامات محمدًا (ابن هشام، 375). [لحم الجمل محرم في الشريعة اليهودية. اللاويين، 11: 4. المترجم]

(2) Theophanes, 333 (tr. Mango, AM 6122) – إلا أن مانكو يترجم "قتل" وليس "أضحية"؛ وقد ناقش هذا المقطع Schwabe, "'Aseret ḥavērāv ha-yehūdīm," 74-76.

(3) وصفها Mann, "A Polemical Work against Karaite and other Sectaries," 126-31؛ وبشكل أوسع في بحثه "An Early Theologico-Polemical Work" على أساس اكتشاف أوراق من المخطوطة حديثًا. ويحدد Marmorstein, "Einleitung zu David ben Merwans Religions philosophie," 52-53 هوية النص خطأً بأن كاتبه هو داود بن مروان المقمِّص.

(4) يقارن Schwabe, "'Aseret ḥavērāv ha-yehūdīm," 77-83 بين النسختين ويستنتج أن الاختلافات رغم ضآلتها، كافية للإشارة إلى أن النسخة العبرية تستمد من مصدر مشترك، لا من نص عربي يهودي بشكل مباشر.

(5) *Ten Wise Jews* (Judaeo-Arabic), 402؛ ناقشه Baneth, "Teshūvōt ve-he'arōt." وأنا أترجم من النسخة العربية اليهودية لأنها أوضح.

(6) في النص «موضع سرعا الگوسي». تتكلم النسخة العبرية ببساطة عن «راعٍ كان يقيم في مكان يسمى الجبل

وكيف أنه ارتحل حتى وصل إلى صنعاء والحجاز بسبب الراهب الذي كان في بلقين على عامود يسمى «علامة الشمس.» والكتّاب [يروي أيضًا كيف أن] أولئك الحاخامات الذي انضموا إليه، جاؤوا وذكّروه بشأنه واختلقوا له كتابًا. وقد أقحموا أسماءهم في بداية سورة من قرآنه وأقحموا الكلمات: «هكذا نصح حكماء إسرائيل أ ل م الشرير،»[1] وجعلوها خفية مموهة حتى لا يمكن فهمها. وكما قال الحاخامات: ليكن ملعونًا من يفسر ذلك لأحد من أمم العالم.[2] والآن هؤلاء هم الحاخامات الذي جاؤوا إليه: أبراهام المسمى كعب الأحبار، أبسالوم المسمى عبد السلام.... وهؤلاء هم العشرة الذي جاؤوا إليه وتحولوا إلى الإسلام على يديه من أجل 508 ألا يؤذي إسرائيل أبدًا. وقد عملوا له قرآنًا وأقحم كل منهم اسمه في سورة دون أن يعرض نفسه للشك. وكتبوا في السورة الوسطى: «هكذا نصح حكماء إسرائيل الشرير أ ل م.»

وقد تليت آيات القرآن التي تؤلف الجملة الأخيرة حروفها الأولى فيما بعد، على الرغم من أن هذه الآيات بينة الاختلاق.

من الممكن جدًّا أن النصين اليوناني والعربي اليهودي/ العبري مأخوذان من نص مشترك،[3] لكن كل واحد منها اختصره إلى حد بعيد، لأن هناك تلميحات كثيرة في كل منهما تحتاج إلى تفسير حتى يمكن فهمها. فمثلًا، لم يوضّح المقصود بجملة «هكذا نصح حكماء إسرائيل الشرير أ ل م » أنها تلاعب بما يسمى الرسائل الغامضة للقرآن. «هكذا نصح» تعني الحروف كهيعص التي ترد في بداية سورة مريم؛[4] «الحكماء» تعطي حم في أول سورتي

الجديد»؛ ولهذا وغيره من الأسباب يقترح Baneth, "Teshūvōt ve-he'arōt," 113، قراءتها "موضع مرعى الغنم" وقد اتبعت هذا في الترجمة أعلاه. يربط Leveen, "Mohammed and his Jewish Companions," 401 گوسي بموضع اسمه گوسيت بالقرب من حمص، حيث قيل إن شخصًا يدعى سيرجيوس العامودي عاش فيه (Hayman, *Disputation of Sergius against a Jew*, 4*-6*)؛ ولذا، يخمن ليڤين أن سيرجيوس هذا هو الذي سيعرف بحيرا في نصنا.

(1) هذه الجملة بالعبرية؛ أ ل م تعني عادة نبيًا مزيفًا وتشير إلى « كلاب بُكْمٌ (إليم)» في إشعيا 56. 10 (انظر Leveen, "Mohammed and his Jewish Companions," 401).

(2) هذه العبارة بالعبرية ويحتمل أنها نوع من اللعنة (Baneth, "Teshūvōt ve-he'arōt," 112-13).

(3) أثبته Schwabe, "'Aseret ḥavērāv ha-yehūdīm," 83-86.

(4) السورة 19 [مريم] تقع وسط القرآن فعلًا، كما ذكر في الرسالة («السورة الوسطى»)، لأن السور السابقة من

فصلت والأحقاف، إسرائيل تمنح ي س في سورة يس، و أ ل م إشارة إلى (إشعيا، 56: 10) وتفتتح بها سور البقرة وآل عمران والأعراف والرعد والروم والسجدة.[1] وكل نص قام بتعديل النص المشترك من أجل غرضه هو. فمثلًا، السبب في أن اليهود العشرة تبعوا محمدًا منحه ثيؤفانيس تحويرًا معاديًا لليهود، إذ أخطأوا في اعتبار محمد هو المسيا، وحرّفته الروايتان اليهودية العربية والعبرية إلى معاداة للمسيحيين التي جعلتهم يتبعونه من أجل حماية إسرائيل من المشورة الخبيثة للراهب بحيرا. ولأن الأسطورة موجودة لدى ثيؤفانيس، فلا بد أنها نشأت قبل القرن التاسع، والمرجح أكثر في النصف الثاني من القرن الثامن عندما صارت سيرة حياة محمد بالفعل مضبوطة إلى حد بعيد.[2]

ترجوم جوّناثان المنحول

509 جذبت ترجمة (ترجوم) جوّناثان الآرامية المنحولة للأسفار الخمسة، اهتمام الباحثين لمدة طويلة، لوفرة مادتها الهاگادية* ولغتها المميزة.[3] لكنها صارت مؤخرًا موضوعًا لكثير من النقاش عما إذا كان يمكن اعتبارها جدلًا مضادًّا للمسلمين. يؤكد أوهانا أن ذلك ممكن عن طريق اللجوء إلى منحولة جوّناثان حول (سفر التكوين، 21: 9- 21) التي تصور غالبًا

القرآن أطول كثيرًا من السور الأخيرة. وهي أيضًا وبشكل ملحوظ، السورة التي تروي ولادة المسيح وتؤكد أنه لم يكن ابن الله، بل نبي فحسب.

(1) Schwabe, "'Aseret ḥavērāv ha-yehūdīm," 81; Baneth, "Teshūvōt ve-he'arōt," 114. مجموعة الحروف كهيعص وألم لها دلالة أيضًا لدى بحيرا (العربية)، 100/ 165، الأمر الذي جعل Schwabe, "'Aseret ḥavērāv ha-yehūdīm ," 86-87, and Baneth, "Teshūvōt ve-he'arōt," 114 يعتقدان أن هذا النص كان على صلة بنصوص أسطورة الحكماء اليهود العشرة.

(2) عن تطور الأسطورة اللاحق انظر Shtober, "Muḥammad and the Beginning of Islam," esp. 347-52. ولمح إلى حكاية جدلية أخرى أو ذات صلة، شيمون بن يوحاي، مدراش الملوك العشرة، 465: "في بداية سلطانه، عندما سيمضي قدمًا، سيسعى إلى إيذاء إسرائيل، لكن رجالًا عظماء من إسرائيل سيتبعونه ويعطونه زوجة من بينهم، وسيكون سلام بينه وبين إسرائيل." قارن Thomas Artsruni, 2.IV (tr. Thomson, 167): "اتبعه (يهود المدينة) وعقدوا معه ميثاقًا وأعطوه زوجة من أمتهم، واستعدوا لدعمه بأية طريقة قد تمليها رغباته،" ميخائيل السرياني (الترجمة الأرمينية)، 223 يذكر أيضًا أن اليهود أعطوا محمدًا زوجة.

• [نسبة إلى الهاگادا أو أگادا، ويشير إلى نصوص تفسيرية غير شرعية في اليهودية الحاخامية. المترجم]

(3) وفر مقدمة ممتازة لهذا العمل مع فهرس شامل Maher, *Targum Pseudo-Jonathan*, 1-14.

إسماعيل جد العرب، بشكل سلبي:[1]

> ورأت سارة ابن هاجر المصرية التي أعارتها/ الذي ولدته لأبراهام يلهو مع صنم ويسجد له/ يمزح، 10 فقالت لأبراهام: «اطرد هذه الجارية وابنها، لأنه لا يمكن لـ/ لأن ابن هذه الجارية أن/ لا يرث مع ابني/ ثم يحارب إسحاق». 11 فقبح الكلام جدًا في عيني إبراهيم لسبب ابنه إسماعيل الذي مارس الوثنية. 12 فقال الله لأبراهام: "لا يقبح في عينيك من أجل الغلام الذي هجر ما دربته عليه ومن أجل جاريتك التي تنفيها. في كل ما تقول لك سارة اسمع لقولها لأنها نبية، لأنه بإسحاق يدعى لك نسل. 13 وابن الجارية أيضًا/ هذا سوف لن يتم تدوين اسمه في الأنساب ابنًا لك. وسأجعله أمة من قطاع الطرق لأنه نسلك".

14 فبكر أبراهام صباحًا وأخذ خبزًا وقربة ماء وأعطاهما لهاجر، واضعا إياهما على كتفها، / وربطهما إلى عورتها ليظهر أنها كانت 510 جارية والولد، وصرفها مع جرس الطلاق. فمضت وتاهت عن الطريق في برية بئر سبع. 15 وعندما وصلا إلى مدخل الصحراء رجعا إلى الضلال وراء الوثنية وأصيب إسماعيل بحمى حارقة... ونادى ملاك الله هاجر من السماء وقال لها: "ما لك يا هاجر؟ لا تخافي، لأن الله قد سمع لصوت الغلام ولم يحكم عليه وفقًا لأعماله الشريرة المقدرة عليه أن يعملها لأنه بسبب فضيلة أبراهام أظهر الرحمة له في المكان حيث هو. 18 قومي احملي الغلام وشدي يدك به، لأني سأجعله أمة عظيمة". 19 وفتح الله عينيها فأبصرت بئر ماء، فذهبت وملأت القربة ماء وسقت الغلام. 20 وكان الله/ وكانت القوة الإلهية في مساعدة/ مع الغلام فكبر، وسكن في البرية، وكان ينمو رامي قوس موهوبًا. 21 وسكن في برية فاران، واتخذ أديشا زوجة له لكنه طلقها وأخذت له أمه فاطمة زوجة من أرض مصر.[2]

في الآية الأخيرة، هناك إشارة واضحة إلى زوجة لمحمد وبنته، خديجة (أو عائشة؟)

---

(1) ."Ohana, "La polémique judéo-islamique et l'image d'Ismaël

(2) ترجوم جزناثان المنحول، وسفر التكوين 21. 9- 21 (ترجمة ماهر، 75- 76)؛ الكتابة الماثلة تشير إلى انحرافات عن النص العبري، سواء من خلال التفسيرات أو إعادة الصياغة. ويثبت Hayward, "Targum Pseudo-Jonathan and Anti-Islamic Polemic" أن تصوير إسماعيل وثنيًا وقاطع طريق منسجم تمامًا مع أوصاف عرب ما قبل الإسلام المعروفين لدى إسرائيل.

وفاطمة. لكن أعلينا أن نعدّ هذا تفسيرًا من ناسخ لاحق لما هو أساسًا، نص بين عهدين، أم علينا أخذه لنؤشر أن هذا الترجوم تجميعة سابقة للإسلام تستمد من مواد أقدم، وانشغلت بدحض حجج الإسلام؟ مؤيدو النظرة الثانية يلفتون الانتباه إلى طبيعته الأدبية المتميزة واعتماده الظاهر على مجاميع مدراشية متأخرة من الفصول للحاخام إيليعيزر.[1] لكن ولا واحدة من هذه النقاط حاسمة لدرجة أن أولئك الذين يتخذون الموقف الأول 511 لا يمكنهم توضيحها.[2] والمزيد يمكن أن يقال لو جُمعت كل الإفادات العدائية تجاه إسماعيل وتحليلها،[3] لكن ليس مرجحًا إعطاء إجابة حاسمة.

نصوص فارسية

رغم أن الزرادشتيين ليسوا كثيري الحجج مثل نظرائهم الموحدين، إلا أنهم انضموا أيضًا إلى جدالات أوائل العصر العباسي بين الطوائف. يدخلهم ثاوذروس أبو قرة (ت. حوالي عشرينات القرن التاسع) في عرضه للعقائد التسع الرئيسة في عصره، ويهاجمهم على سماحهم بزواج المحارم والاعتقاد بأن إلههم خلقهم للاستمتاع بالملذات الدنيوية.[4] وفي حضرة الخليفة المأمون (813- 833)، انعقدت مناظرة دينية بين زرادشتي تحول إلى الإسلام يعرف الآن بأنه أباليش[5] فحسب، وبين الزعيم الزرادشتي أُدُرفارنباگ إي فرّوخزادن. وانتصر الأخير المعروف لنا بصفته مناظراً بارزًا من الكتاب الثالث من موسوعته دينكَرد. حوالي

(1) Shinan, “The ‘Palestinian’ Targums: Repetitions, Internal Unity, Contradictions»؛ المؤلف نفسه، “Dating Targum Pseudo-Jonathan;” Ohana, “La polémique judéo-islamique et l’image d’Ismaël” (يوضح أوهانا هذا بينما الأصحاح يتضمن تعليقات جيدة وسيئة عن إسماعيل، ولم تتضمن منحولة جوناثان إلا الملاحظات الانتقاصية).

(2) كما فعل Hayward, “The Date of Targum Pseudo-Jonathan”؛ المؤلف نفسه، “Inconsistencies and Contradictions in Targum Pseudo-Jonathan”؛ و “Pirqe de Rabbi Eliezer and Targum Pseudo-Jonathan”.

(3) أمثلة أخرى عن الجدل بين إسحاق وإسماعيل موجودة في ترجوم جوناثان المنحول، سفر التكوين 22. 1، ورفض أبراهام مباركة إسماعيل في المصدر نفسه، وسفر التكوين، 25. 11.

(4) ثاوذروس أبو قرة، في وجود الخالق والدين القويم، 201- 202. لاحظ أنه يفكر غالبًا في أسطورة الخلق الزورفانية/ الزورانية [مذهب زرادشتي يؤمن بإله أسمى خالق إلهي النور والظلمة. المترجم].

(5) لمعلومات عن هذه الشخصية ونص الجدل انظر «EIr, s.v. “Abāliš».

خمسين فصلًا من هذا الكتاب ذات بنية دفاعية صريحة، وهي تفصل أولًا في موقف الدين الخيّر من مسألة معينة، ثم ترد على معتنقي الأديان السيئة "الكيشداران* الذين عقيدتهم هي..." ولا يجري تحديد عقيدة "الكيشداران" عادة، لكننا نستطيع تمييز المسلمين من بينهم من الطابع الإسلامي الصريح، لبعض المعتقدات الزائفة التي يتم إفرادها للتقريع.[1]

512 يعتمد على هذا العمل لكن ليس متأخرًا كثيرًا عنه إذ لا يُظهر تأثرًا بالفارسية الجديدة، كتاب ماردانفرّوخ إي أوْهرمَزدّادان "التفسير المبدد للشك." وهو يتبع التصميم المفضل لدى لاهوتي ذلك الزمن: قسم نظري يستمر بصيغة السؤال والجواب، لترسيخ حقيقة الثنوية، متبوعًا بقسم جدلي ينتقد أديان الإسلام واليهودية والمسيحية والمانوية. والطريقة مجردة وعقلانية تترك العناصر الأسطورية والتقليدية للزرادشتية جانبًا. وفي مواجهة الإسلام، يتركز الجدل حول مشكلة حرية إرادة الإنسان وإسناد الشر لله، وهي منطقة لدى الثنوي فيها وضع دفاعي أسهل بكثير من الموحّد. الاستشهاد بالنصوص الموثقة كثير الورود في كل مناقشة، من القرآن والكتاب المقدس والكتب الزرادشية. وقد سمي هذا العمل بـ "آخر الرسائل العظيمة للمرحلة المتأخرة للمزدكية،"[2] وبالتأكيد، يصح أن الزرادشتية بعد ذلك، وهي حينها أقلية متناقصة، ركزت بشكل رئيس على حفظ الكتابات القديمة بدلًا من تأليف كتابات جديدة.

* [تعني الكلمة الفهلوية "كيش" عقيدة أو إيمان، خصوصًا غير زرادشتي، وتعني اللاحقة -دار حافظ أو داعم. المترجم]

(1) Denkard, 3.XXXV (ضد فكرة أن "ختم الأنبياء" قد جاء "الذي ينتظرونه نبيًا")، XLIX (ضد فكر الجحيم الأبدي)، CCXLI (ضد فكرة أن الله جعل الملائكة يسجدون للإنسان)، CCXLI - IV (ضد فكرة أن الله خلق الشر). ذكر أدورفارنباگ بوصفه مؤلف دينكَرد في نهاية الكتاب الثالث، لكن العمل تبعثر، وكان على أُدرباد إي إيميدان أن يعيد بناءه نهاية القرن التاسع (انظر المدخل عن هذا في الفصل الثامن أعلاه).

(2) De Menasce, "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest," 560 (نفسه، 553- 65، يناقش هذا النص والكتاب الثالث من دينكرد). المؤلف نفسه، شْكاند- گومانيك ڤيچار يعرف بهذا النص ويحققه ويترجمه. وثمة أيضًا ترجمة إنكليزية قام بها West, *Pahlavi Texts*, 3.117-251. لاحظ أنه نجا فقط بالپازاند (كتابة فارسية وسيطة مشتقة من الخط الأفستي البهلوي) وبنسخة سنسكريتية متأخرة.

نصوص لاتينية[1]

تاريخ محمد

في رسالة إلى پۆلس ألبروس،[2] ألحق يوهانيس الإشبيلي أستاذ البلاغة، "ملاحظة عن المهرطق محمد،" تذكر ما يلي:

> 513 مذكرة عن محمد رئيس العرب: في زمن هيّراكليوس، في سنته السابعة وفي الحقبة الجارية 656 (618)، ظهر المهرطق محمد، خاتم أنبياء العرب الكذابين، مبشرًا بالمسيح الدجال. وفي ذلك الزمن، برع إيسيدوّر الإشبيلي في عقيدتنا، وجلس سيسيّبوت على العرش في توّليدوّ.
>
> يقول أتباعه إن هذا النبي الشرير المذكور آنفًا، تألق بمعجزاته العديدة، مثل أخذه زوجة شخص آخر لاحتدام شهوته واتخذها زوجة له؛ وأنه - وذلك ما لم يفعله نبي آخر كما قرأنا- سيطر على جمل وتحكّم فيه بإرادته.[3] وعندما حان موته، وعد بأنه سيقوم في اليوم الثالث، لكن بسبب إهمال الحرّاس، اكتُشف أن الكلاب افترسته. وتولى الحكم عشر سنين، وفي نهايتها دُفن في الجحيم.[4]

يقدم يولوّجيوس القرطبي نسخة أطول بكثير، استخدمها في دفاعه عن شهداء هذه المدينة الذي سبّوا الإسلام. وقد اكتشفها في مكتبة دير في ليّيرا في پامپلوّنا عندما كان يجوب إسپانيا سنة 849- 850. تبدأ النسخة بمخطط لسيرة النبي: أنه كان يتيمًا وسافر للتجارة حيث اطلع على التعاليم المسيحية، وتزوج من أرملة وتلقى زيارة من الملاك جبرائيل الذي أعلن

(1) قام بمسح نصوص الجدل اللاتينية ضد الإسلام Caspar *et al.*, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien" (1975) , 173-76; Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*, 33-94.

(2) عن حياة پۆلس وأعماله انظر Cabaniss, "Paulus Albarus of Muslim Cordova," and Colbert, *Martyrs of Córdoba*, 148-66, 305-32.

(3) مذكور في الموروث الإسلامي كيف أن محمدًا تمكن من ترويض جمل متوحش؛ مثلًا، ابن سعد، الطبقات، 1. 1، 124؛ ابن حنبل، المسند، 3. 158- 159، 310.

(4) *Adnotatio de Mammet*, 146. يقول يوهانيس ببساطة: "نحن نوجه لك ملاحظة محمد هذه" دون إشارة إلى كيفية وصوله إليها؛ لعله أرسلها إلى پۆلس ليقارنها بالنسخة التي في حوزة صديقه يولوّجيوس (انظر Colbert, *Martyrs of Córdoba*, 156-57).

له نبوته:

> وبدأ يعظ الحيوانات غير العاقلة، وتقرب إليهم على أساس منطق مزيف لكي يرجعوا عن عبادة الأوثان، وقدس إلهًا مجسدًا في السماء. وأمر المؤمنين به بحمل الأسلحة نيابة عنه، كأنما بحماسة جديدة للإيمان، وأمرهم بتقطيع خصومهم بالسيف. 514 وسمح لهم الله بحكمته الغامضة...، بأن يسببوا الأذى. فقتلوا أولًا أخا الإمبراطور الذي كان يحكم الأرض، وابتهاجًا بنشوة الانتصار، جعلوا مدينة دمشق السورية عاصمة لمملكتهم.[1]

ثم يورد بعد ذلك استهزاء بالقرآن، ساخرًا من أسماء السور التي لها علاقة بالحيوانات، محرفًا كلمات آية طلاق زيد وزينب (الأحزاب: 37). ويروي القسم الأخير فشل محاولة محمد في القيامة من الموت كما ذكرت في ملاحظة يوحنا الإشبيلي، مضيفًا أنه شُرع بمذبحة سنوية للكلاب انتقامًا له. وهذا اختلاق بائس ربما كان القصد منه مقارنة محمد مع المسيح سلبيًا، وهناك حكاية خيالية مماثلة موجودة في أسطورة بحيرا.[2] "قد كان من الملائم لنبي من هذا النوع أن يملأ بطون الكلاب،" يستنتج المؤلف، "نبي سلم للجحيم لا روحه فقط، بل أرواح الكثيرين." وأغلب محتويات المخطط السيري والإشارات القرآنية موجودة في كتابات ثيؤفانيس ويوحنا الدمشقي اليونانية ، والمرجح جدًا أن تاريخ محمد قد أُلف من مصادر بيزنطية.[3]

توضح قراءة الأثرين المنقحين أن كليهما كان يستمد من المصدر الأصلي نفسه. فقد اختصره يوحنا الإشبيلي بشدة، لكنه ظل يحتفظ بمكونات – مثل معجزات محمد وجَمله- لم يأت بها يولوّجيوس الذي قد يكون لذلك استخدم الأصل بشكل انتقائي. والنص بالشكل الذي لدينا، يعود بوضوح إلى أصل إسباني، كما يظهر من الملاحظات حول شؤون إسبانية

---

(1) *Istoria de Mahomet*, 157-58 (tr. Wolf, 98)؛ ناقش هذا النص Franke, *Die freiwilligen Märtyrer von Córdoba*, 38-47، وبشكل موجز أكثر Daniel, *Arabs and Medieval Europe*, 39-45, and Colbert, *Martyrs of Córdoba*, 334-38 (مضمنًا ترجمة له).

(2) بحيرا (السريانية)، 213/ 215: الكاتب اليهودي كعب يتنبأ بأن محمدًا سيقوم من الموت بعد ثلاثة أيام، لكن جثته تتعفن بدلًا من ذلك.

(3) انظر المدخل عن «ثيؤفانيس» في الفصل العاشر أعلاه والمدخل عن «يوحنا الدمشقي» في هذا الفصل.

في البداية وفي تاريخ ظهور محمد السنة السابعة من عهد هيّراكليوس، والتي توجد فقط في المدونتين التاريخيتين الهسپانيتين لسنتي 741 و754، حيث تنسب لسنة 656 من 515 الحقبة الإسپانية.[1] ممكن أننا هنا لدينا تكييف لنص يوناني أموي متأخر، ومن هنا ذكرت دمشق عاصمةً للعرب. لكن أليس من المرجح أن المؤلف الإسپاني نفسه قد كتب قبل بداية القرن التاسع، ما دمنا لا نسمع عن كراهية للإسلام أقدم من ذلك الزمن.[2]

*Tultusceptru de libro domni Metobii

يروي هذا النص الغريب أن أسقفًا يدعى أوّسيوس رأى ملاكًا أخبره بأن "اذهب وكلّم حكّامي في إيْرّيبون،" "لأنهم ضلوا عن ميثاقي." وبدلًا من ذلك، أرسل أوّسيوس واحدًا من رهبانه، وهو شاب يدعى أوّزيم بدأ رحلته كما أمر، لكنه في الطريق واجه ملاكًا خبيثًا متجسدًا بهيأة الملاك نفسه الذي كلم الأسقف، وطلب من أوّزيم أن يتخذ اسم محمد، ويعلم الحكّام الذين يسكنون في إيْرّيبون الكلمات (ألّا أوّكوبر ألّا أوّكوبر سيتو ليّيلا سيتا إيْنست مؤهاميّت رازوليلّا) المجهولة للراهب والتي "تقوم باستحضار الشياطين." "وهكذا، ما كان وعاء للمسيح صار وعاءً لممّون** من أجل هلاك روحه؛ وكل أولئك الذين تحولوا إلى الإثم وكل أولئك الذين سيتحولون مقتنعين به، سيُحسبون ضمن زمرة الجحيم."

يهاجم هذا النص ادعاء الإسلام أن له وحيًا جديدًا ومباشرًا من الله، بافتراض أن هذا الوحي نفسه حرّفه ملاك خبيث، وأن المقصود به أن يكون رسالة مسيحية على كل حال. وثمة درجة معينة من الاطلاع على الإسلام واضحة. ويمكن التعرف على العقيدة الإسلامية

(1) Chron. Byz.-Arab 741, §12; Chron. Hisp. 754, §7 (= Pereira/Wolf, §8). يقترح Colbert, *Martyrs of Córdoba*, 335-36 أن مدون حوليات 754 وهو يكتب سنة 136 هـ/ 792 من الحقبة الإسپانية، قام ببساطة، بطرح 136 للحصول على بداية الإسلام، متوصلًا إلى سنة 656 للحقبة الإسپانية/ 618 (وهي السنة الثامنة من عهد هيّراكليوس فعلًا).

(2) لمناقشة تاريخ العمل وأصله انظر Ceinos' appendix in Diaz y Diaz, "Textos antimahometanos," 165-68.

• [آثرت ترك العنوان اللاتيني على حاله لأن الغموض يلف معناه، وكان مثار حيرة الباحثين، ولم أشأ أن أمارس التخمين بشأنه. وهذا الكتيّب عبارة عن سيرة للنبي محمد هدفها إظهار زيف نبوته ودينه. المترجم]

•• [ممّون في موروثات الكتاب المقدس اسم للثروة المادية أو الجشع أو الشر الذي ينتج عنهما، ويصور أحيانًا بأنه أحد أمراء الجحيم السبعة. المترجم]

في الإيمان التي يتحدث عنها النص اللاتيني،[1] والظاهر أن المقصود باسم الراهب أوزيم أن يمثل الصفة 516 (عظيم) وإيِّريبون إشارة إلى يثرب. وتشير طريقة كتابة النص الموجود إلى أنه كُتب في منتصف القرن الحادي عشر، لكن سيرته قبل ذلك التاريخ مجهولة.[2]

مصادر مشكوك في نسبتها

يوحنا العامودي

المخطوطة باريس سر. 203، المكتوبة في دير ماروني في منطقة قنّوبين بلبنان سنة 1470، تحتوي غالبًا على كتابات مارونية ولا سيما كتابات يوحنا الماروني.[3] ويوجد ضمنها "مقتطف من مناقشة يوحنا العامودي في دير المقدّس مار زعورو في سيروگ،" وهي المناقشة التي أجراها مع خصم مجهول حول موضوع اللاهوت المسيحي ومعرفة الله المسبقة. وقد حدد اللقب هوية هذا المؤلف بأنه يوحنا العامودي الليتاربي (ت. 738) - رغم عدم إعطاء أي مسوغ لهذا التحديد- وهوية الخصم بأنه مسلم لأنه يشير إلى يوحنا بأنه مسيحي ويذكر اليهود بصيغة الغائب.[4] ويوضح باومستارك أن نقل هذه القطعة عبر مخطوطة مارونية يعني أننا يجب أن نتوقع مؤلفًا مارونيًا.[5] لكن الأمر قد لا يكون كذلك مطلقًا، ولا بد أن سُرمان قد فكر على الأقل في سبب إظهار يوحنا اليعقوبي في مخطوطة مارونية، ولماذا لا يحمل صفته المعتادة "العامودي الليتاربي." إلى ذلك، إذا كان يوحنا الليتاربي قد أجرى هذ الحوار، فسيكون أقدم شاهد على مسائل النزاع العقائدية بين المسيحيين والمسلمين. ومرة أخرى، هذا ليس مستحيلًا، لكن لا يجب اقتراحه دون تفكير كافٍ. الحقيقة الدامغة

(1) في الكلمات اللاتينية للملاك الشرير «الله أكبر» و«أشهد أن لا إله» و«محمد رسول الله» يمكن إدراكها، لكن ليس واضحًا المقصود بـ «سيتا إيست».

(2) Diaz y Diaz, "Textos antimahometanos," 160-61; Wolf, "Earliest Latin Lives of Muhammad," 94-96.

(3) قام بوصف المخطوطة Zotenberg, *Catalogue*, 154-55, and Breydy, *Literatur des Maroniten*, 114-16.

(4) Suermann, "Une controverse de Jôhannàn de Lītārb". وهو يفشل أيضًا في الإشارة إلى ترجمة ناو المبكرة لهذا الحوار ("Opuscules maronites," 332-35"). من أجل معلومات عن يوحنا الليتاربي انظر Peña, Castellana and Fernandez, *Les stylites syriens*, 126-32.

(5) Baumstark, *GSL*, 342.

أكثر هي أن "يوحنا العامودي من دير المقدّس مار زعورۆ في سيروگ" هذا نفسه، يظهر مؤلفًا لرسائل نحوية قصيرة، يبدو أنها تعتمد على عمل 517 يوسف حزّايا الذي مات أواخر القرن التاسع.[1] إذن، يمكن لنا وضع يوحنا مار زعورۆ هذا في النصف الأول من القرن التاسع، إذ ستبدو كتاباته النحوية والدفاعية في أفضل موضع لها.[2]

تبرّؤ

ينسب للمؤرخ البيزنطي والموظف المدني نيكيتاس كوّنياتيس (ت. حوالي 1215) نص يوناني قصير عنوانه "الإجراء الذي يجب أن يتّبع مع أولئك الساراكين الذي يعودون إلى إيماننا النقي الصحيح نحن المسيحيون." تشتمل على جزأين: الانفصال عن الإسلام ويتألف مما يقرب من عشرين حرمانًا كنسيًا للمعتقدات الرئيسة في عقيدة المسلمين، والاصطفاف مع المسيحية ويتضمن الكفارة والاعتراف بالعقيدة الأرثودكسية. ويتفق كل الباحثين على أن النص أقدم من زمن نيكيتاس،[3] لكن إلى أي حد هو قديم، يظل موضع جدل. ويوحي ظهور عبادة الأيقونات في عقيدة الإيمان بزمن بعد الإرجاع المؤقت لهذه الممارسة سنة 787 على الأقل، والمرجح أكثر بعد إرجاعها النهائي سنة 843.[4] وقد جادل كوّنت بهدف عزوه إلى أواخر القرن السابع وإن لم يستند ذلك على أرضية جيدة. أول حرمان لعدد من شخصيات الإسلام المبكر، والافتقار إلى خلفاء بعد يزيد يدفع كوّنت الذي يعتقد أن المقصود هو يزيد الأول (680- 683)، على تصديق أن هذا "لأن التنقيح الأخير قد

(1) Scher, "Notice sur les manuscrits de Notre Dame des Semences," 74 (Codex 139); Moberg, "Die syrische Grammatik des Johannes Esṭōnāyā"، خاصة 30- 31 (يناقش المدة التي عاش فيها يوحنا هذا ويقرر أنه ليس يوحنا الليتاربي). عن يوسف حزّايا انظر المدخل عن "إيشوّعدناح البصري" في الفصل الخامس أعلاه.

(2) Assemani, *BO* 3.1, 256، يعزوه إلى سنة 830 تقريبًا.

(3) لاحظ أن الإمبراطور مانويل الأول (1143- 1180) لام «الأباطرة وأعضاء السلطة الكنسية» لأنهم لم يستهجنوا الحرمان الكنسي الأخير ضد «إله محمد» (ذكره Sahas, "Ritual of Conversion from Islam," 58).

(4) كذا Montet, "Un rituel d'abjuration des musulmans," 147، مفضلًا بطريركية فوتيوس (858- 867، 877- 886)؛ وتبعه Crone and Cook, *Hagarism*, 152 n. 6.

ثبّت في زمنه."[1] لكن كان هناك ثلاثة اسمهم يزيد صاروا خلفاء، وفي كل الأحوال، يبدو أن القائمة 518 لأصحاب محمد وليس لخلفاء، ويزيد الأول لم يكن من أصحاب النبي.[2] بعد ذلك، يبيّن كمّونت التشابهات بين الحرمان الكنسي لنظرة المسلمين إلى المسيح وبين قطعة من كتاب الهرطقات ليوحنا الدمشقي عن الموضوع نفسه، مستنتجًا من هذا أنهما استمدا من مصدر مشترك.[3] والتشابهات موجودة أيضًا في حرمانات كنسية أخرى، ويمكن تفسيرها على حد سواء بافتراض أن مؤلف التبرؤ يعيد صياغة ما كتبه يوحنا عن الإسلام، ويختصر في أحيان، كما هو الحال هنا، ويتوسع في أحيان بمادة من مصادر أخرى. لكن العقبة الرئيسة أمام مقترح كمّونت هي أن التبرؤ لا يستلزم فقط الإسلام الناضج تمامًا،[4] بل أيضًا، ردًا جدليًا شاملًا عليه، ولذلك، أيّ زمن سابق لأواخر القرن الثامن مستبعد.

لكن قبل إعطاء إجابة عن تاريخ التبرؤ، على المرء أن يفكر أولًا فيما إذا كان هذا النص وثيقة مجردة أُلّفت لأغراض جدلية فقط، أم أن القصد منه كان استعماله، وإذن لديه خلفية تاريخية. الخيار السابق ممكن، ولا سيما أن التبرؤ من اليهودية والمانوية موجود إلى جانب التبرؤ من الإسلام في المخطوطة.[5] وإذا فضلنا الاعتقاد بأن هذه النصوص كانت للاستعمال، فسيكون السياق الواضح استعادة البيزنطيين للمقاطعات التي كانت مسيحية من قبل، وتحول أغلب سكانها إلى الإسلام في هذه الأثناء.[6] وعودة كهذه حدثت بالفعل

---

(1) Cumont, "L'origine de la formule grecque d'abjuration," 144.

(2) ذُكِر علي وولداه الحسن والحسين وأبو بكر (مرتين على ما يبدو) وعمر وطلحة ومعاوية والزبير وعبد الله وزيد ويزيد وعثمان.

(3) نفسه، 144- 46، مشيرًا إلى صيغة من التبرؤات والحرمان الكنسي رقم 11 (PG 140, 129C; = Montet, 152-53)، وإلى (= PG 94, 765A-B) John of Damascus, *De haeresibus* C/CI, 61.

(4) كل العقائد المحرمة كنسيًا قديمة، وأغلبها قرآنية، ما عدا الرقم 8: «أنا أوقع الحرمان الكنسي على تعاليم الساراكين السرية ووعد محمد الذي يقول إنه سيكون حاملًا لمفاتيح الفردوس» (انظر Crone and Cook, *Hagarism*, 4 and 152 n. 6) وظن مونّت أن تمثيل الشمس والقمر بفارسين في الحرمان الكنسي رقم 7 لم يكن أرثوذكسيًا، لكن Clermont-Ganneau, "Ancien rituel grec," 255 يوضح أنها إشارة إلى الوصف "دائبين" في القرآن، سورة إبراهيم، 33.

(5) انظر Cumont, "Une formule grecque de renonciation au Judaisme".

(6) عملية «الرجوع إلى الإيمان النقي الصحيح» تتطلب كيّ المرتد، مما يوحي بأن البعض كانوا أبناء مرتدين أو حتى أحفادًا، ولذلك هم يعرفون القليل عن المسيحية.

في منتصف القرن التاسع، ولا سيما أواخر القرن العاشر تحت حكم يوانيس تزيميسكس.

مخطوطة مِنگانا 184

في فهرس حوار مسيحي إسلامي، تذكر هذه المخطوطة بأنها تحتوي على مناظرة بالسريانية تجمع بين أحد المسلمين اسمه باهلي وأحد الرهبان المسيحيين.[1] هذا النص في الواقع كُتب بالكرشوني أي العربية المكتوبة بحروف سريانية، ولذلك فليس من المرجح أن يسبق القرن العاشر.

---

(1) Caspar *et al.*, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien" (1984), 290؛ انظر Mingana, *Catalogue*, 1.408 (no. 184).

الجزء الثالث
كتابة التاريخ المبكر للإسلام

الفصل الثاني عشر

تصورات غير المسلمين عن الإسلام[1]

قبل محاولة استخدام إفادة غير المسلمين لكتابة التاريخ الإسلامي، يجدر أولًا التفكير في البنى الفكرية التي تعزز ملاحظاتهم لظهور الإسلام وهي "المصفوفات التخيّلية"[2] التي تمنح كتاباتهم التماسك والمعنى. بكلمة أخرى؛ علينا أن نحاول استيعاب الإطار التصوري الذي سمح لهؤلاء المؤلفين بفهم الموقف الذي واجهوه، ثم إعادة صياغته، أي أن كيانًا دينيًا-سياسيًا جديدًا قد ظهر بشكل غير متوقع، محرزًا نجاحات عسكرية باهرة، وروج لنفسه بأن الله فضّله، وبأنه يمتلك آخر شريعة لله. لا بد أن يؤخذ في الاعتبار على نحو خاص، أن الشعوب المغزوّة، في مخزون استجابتهم لهذا الموقف، نادرًا جدًّا ما أعربوا عن اهتمامهم بدوافع المسلمين أنفسهم وبأفعالهم.524 في الحقيقة، كان اهتمامهم الرئيس بتقليل الضرر الذي أصاب حالتهم السابقة وصورتهم الذاتية، وتحقير المكاسب التي أحرزها سادتهم الجدد

(1) أورد أقدم ردات فعل المسيحيين على الإسلام "Cahen, "L'acceuil des chrétiens d'Orient à l'Islam; Kaegi, "Initial Byzantine Reactions;" Ducellier, *Le miroir de l'Islam*, esp. 23-36, 59-185; Constantelos, "The Moslem Conquests of the Near East as Revealed in the Greek Sources;" Moorhead, "The Earliest Christian Theological Response to Islam;" Brock, "Syriac Views;" Suermann, "Orientalische Christen und der Islam;" Gero, "Early Contacts between Byzantium and the Arab Empire" and "Only a Change of Masters;" Fiey, "The Attitude of the Local Populations towards the Muslim Conquerors." Leder, "The Attitude of the Jews and their Role"؛ يقدم بعض الملاحظات عن ردود فعل اليهود. ويبدو أن ليس ثمة دراسة لرد الفعل الزرادشتي. انظر أيضًا يحيى، «استقبال بلاد الشام للفتح العربي» الذي يؤكد الروابط الثقافية الموجودة بين الحجاز والأراضي البيزنطية المجاورة قبل الإسلام.

(2) التعبير من White, "Fictions of Factual Representation," 30.

وبث أمل ما في أنهم هم أنفسهم سيستعيدون عظمتهم مرة أخرى.[1]

أداة غضب الرب

"لا يجب أن نعتقد أن مجيئهم (أبناء هاجر) أمر عادي،" ينصح يوحنا بن الفَنَكي وهو يكتب في بلاد النهرين في ثمانينات القرن السابع، "بل بعمل إلهي:"

عندما جاء هؤلاء الناس بأمر الرب، واستولوا على ما كان مملكتين...، وضع الرب النصر في أيديهم بالطريقة التي تحققت بها الكلمات المكتوبة بشأنهم، أعني: "رجل واحد يطارد ألفًا، ورجلان يهزمان عشرة آلاف" (التثنية 32: 30). وإلا كيف تمكن أناس عراة يركبون [مطاياهم] دون أسلحة أو دروع من النصر، دون مساعدة إلهية، ودعوة الرب لهم من أقاصي الأرض ليدمر بهم "المملكة الآثمة" (عاموس 9: 8) ويذل بهم روح الفرس المتكبرة.[2]

تشارك كثير من مؤلفي القرن السابع المسيحيين نظرة يوحنا هذه، إذ وافقوا على أن "انتصار أبناء إسماعيل الذين أخضعوا هاتين الإمبراطوريتين القويتين واستعبدوهما، كان من الله" (مدون حوليات خوزستان) وأن العرب كانوا "سيف الرب" (فريْديگار) وأنه أحضرهم "ليكونوا تأديبه الذي لا رحمة فيه" (منحولة ميْثوْديوس).

لكن إذا كان هناك إجماع على حقيقة التدخل الإلهي في الفتح الإسلامي، فهناك تنوع كبير في الآراء حول السبب الدقيق الذي أثاره، ومال الولاء الديني والسياسي إلى تلوين توقعات كل طرف. ولأن الإمبراطورية كلها قد تأثرت، وليس شخصًا أو جماعة أو مكانًا معينًا، فستصح إحدى الحالتين؛ إما أن العقاب الجماعي كان نتيجة لإثم جماعي، أو أن الإمبراطور نفسه اقترف إثمًا فاستنزل العقوبة على المملكة التي يمثلها. وقد أشار أتباع التفسير الأخير 525 إلى الاعتناق الإمبراطوري للديوْفيزيتية (منحولة أثناسيوس) واضطهاد المؤنوفيزيتيين (يوحنا النقيوسي ومنحولة أفرام وديوْنيسيوس التلمحري)،[3] وإلى

(1) فيما يلي، المراجع التي ذُكرت سابقًا لن تعاد؛ انظر عندئذ المدخل ذا الصلة عن المؤلف في الجزء الثاني أعلاه.

(2) John bar Penkaye, 141-42 (tr. Brock, 57-58).

(3) حفظ آراء ديونيسيوس Michael the Syrian 11.III, 410/412-13, and *Chron. 1234*, 1.237.

زواج هيْراكليوس من مارتينا ابنة أخته (فريْديگار ونيكفوْروس)[1] وترويج المؤنوثيليتية،[2] ونفي كوْنستانس للپاپا مارتن (أنستاسيوس السيناوي).[3] وأولئك الذين فضلوا فكرة المسؤولية الجماعية أشاروا إما إلى المكاسب التي حققها الأهالي عن طريق الهرطقات مثل الديوْثيليتية (جوْرج الرشعَيني) والثيوپاشية* (ابن الفنكي)، أو ببساطة، تأييد النقائص التقليدية للسلوك غير المسيحي وتفشي الانحلال الأخلاقي.[4] لكن مع مرور الزمن، والعرب ما زالوا باقين، جرى البحث عن أسباب أخرى، وكان ثمة البعض ممن أثبت أن الإثم الوحيد الذي يستحق العقوبة المتمثلة بفقدان المقاطعات هو خرق الوصية الأولى نفسها، أي تحريم الوثنية التي انغمس فيها المسيحيون عندما سجدوا للأيقونات.[5] وأول محاولة لفهم ظهور العرب تصغي إلى سفر القضاة حيث "الشعب المختار" كلما "ارتكب الشر في نظر الرب، سيُسلِّم إلى أيدي" أناس غرباء إلى أن يتوب. وكان النظير 526 قريباً، وفيما يخص الناس المتضلعين في معرفة الكتاب المقدس، كان التفسير الواضح المعقول لمحنتهم. هكذا

---

(1) Fredegar, 154 (tr. Hadrill, 55); Nicephorus, §20 (tr. Mango, 69): "غضب هيْراكليوس على أخيه ثيوْدوْر إذ أشيع في بعض القطاعات أن الأخير كان يشجب الإمبراطور بسبب مارتينا قائلاً إن 'إثمه أمامه باستمرار'."

(2) جرى التلميح إلى هذا في واحدة من التهم التي وجهت إلى ماكسيموس المعترف خلال محاكمته، وهي أنه نصح پيتر النوميدي بألا يرسل قوات إلى مصر لقتال العرب «لأن الرب لا يفضل مساعدة الدولة الرومانية خلال عهد هيْراكليوس وعائلته» (*Relatio motionis* §1, *PG* 90, 112A-B).

(3) خيبة الأمل بأباطرة معينين عبرت عن نفسها بمعارضة مادية وأدبية أيضًا، وأباطرة العصور الإسلامية المبكرة ردوا عليها بإجراءات متنوعة (اضطهاد الجماعات غير الأرثوذوكسية، وعقد اجتماعات للمجالس الكنسية، وتشريعات، وحملات عسكرية) لتوطيد سلطتهم (انظر "Haldon, "Constantine or Justinian).

* [قضية جدلية لاهوتية أدت إلى مزيد من الانشقاق بين الكنائس تمثلت في السؤالين: هل تجوز المعاناة على الله؟ وهل صَلبُ المسيح هو صلب لله؟ والإجابة بنعم على السؤالين هي الثيوْپاشية التي اعتبرتها الكنيسة الأرثودوكسية المشرقية بدعة وهرطقة. المترجم]

(4) لأمثلة انظر المداخل «استهلال»، و«يوحنا مؤسكوس» و«سوْفرونيوس» و«ماكسيموس المعترف» في الفصل الثالث، والمدخل عن «يعقوب الرُّهاوي» في الفصل الرابع أعلاه؛ وثمة بيان فظيع للممارسات السيئة رسمته منحولة ميثوْديوس، *Apocalypse*, XI.6-8، ويتكلم Isho'yahb III, *Ep*. 39B, 66 عن الحكام البرابرة الذين جاءت بهم آثامنا."

(5) Brown, "A Dark-Age Crisis," esp. 23-25; Whittow, *Making of Orthodox Byzantium*, 139-64.

كان هذا التفسير يستدعي من قبلُ غالبًا لفهم الاحتلال الفارسي[1] الذي وقع منذ وقت قريب جدًا. ولكنه أيضًا، كان نظرية يفيد ترويجها قادة الكنيسة. فأولًا، هذا التفسير أحبط أية فكرة عن أن نجاح حملات العرب قد يكون نتيجة لجدارتهم أو لرضا الرب عنهم، وألغى الحاجة إلى البحث فيما إذا كان لديهم أية أسباب لمغامرتهم. وكما قيل تمامًا للإسرائيليين: "ليس لأجل برّك وعدالة قلبك تدخل لتمتلك أرضهم، بل لأجل إثم أولئك الشعوب." (التثنية 9: 5) "كذلك الأمر مع بني إسماعيل هؤلاء، فليس لأنه أحبهم سمح لهم بدخول مملكة المسيحيين، بل بسبب الشر والإثم الذي ارتكبه المسيحيون."[2] ثانيًا، كان هذا البناء للأحداث مهمازًا للمؤمنين كي يصححوا طرقهم، لأنه وكما لاحظ البطريرك سوّفرونيوس "إذا عشنا محبّين مباركين للرب، فسنبتهج بسقوط أعدائنا الساراكين ونرى تدميرهم الوشيك ونشهد مصيرهم النهائي."

الخلاص من المملكة الآثمة[3]

إذا كانت انتصارات الفرس والعرب قد أثارت الشكوك بين المسيحيين حول استمرارية إمبراطوريتهم ومكانتها المفضلة لدى الرب، فقد أوحت لليهود بالآمال في أن حقبة تبعيتهم البائسة قد تنتهي قريبًا. وتحمسهم يمكن تفهمه، لأن الواقع التاريخي في الحقيقة، يبدو متوافقًا مع التوقعات الأخروية في أوائل القرن السابع. فالصراع الفارسي البيزنطي كان على مستوى حرب گوّگ وماگوّگ المتوقعة، وانتهت بهيمنة الروّمان "على العالم كله" لبعض الوقت، الأمر الذي كان كما ذُكر في التلمود، مطلوبًا قبل مجيء المسيا ابن داود.[4] وعندما أمر الإمبراطور هيّراكليوس 527 بتعميد اليهود قسرًا، كان واضحًا أن حسم النزاع النهائي بين أعداء مملكة الرب وبين أمة إسرائيل صار في المتناول.[5] لذا بينما عدّ المسيحيون العرب

---

(1) قارن خطاب هيّراكليوس المزعوم إلى الجنود الفرس: «ليس لتقواكم منحكم الرب النصر، بل لظلمنا. وآثامنا لا شجاعتكم، هي التي منحتكم الفوز» (Sebeos, XXVI [tr. Macler, 78]).

(2) Ps.-Methodius, *Apocalypse*, XI.5. ذكرها أيضًا راهب بيّث حالىّ (*Disputation*, fol. 8a) ردًّا على سؤال العرب: "ما السبب في أن الله أسلمكم لأيدينا؟"

(3) هذا المدخل يعتمد على بحثي Sebeos, "The Jews and the Rise of Islam," 90-92.

(4) *Talmud*, Yoma 10a.

(5) ربما يلمح الشاعر إلِيعيْزر بن قِلير إلى هذا إذ يقول: "والتدمير/ التحول سيُفرض عليهم (شعب إسرائيل) لأن

الغزاة قضيب الرب لمعاقبتهم، رأى فيهم الكثير من اليهود على العكس، أداة لخلاصهم. ويدعو الشاعر الذي قد يكون معاصرًا لتلك الحقبة، يوّحنّان ها- كوّهيّن الله أن يطلق قضيب غضبه (إشعياء 10: 5) أي "مملكة الإنسان المتوحش" وهو إسماعيل (التكوين 16: 12) ويجعله يدمر "المملكة الآثمة،" وهي إيّدوّم (الرّومان/ البيزنطيون).[1] ونجد هذه المشاعر في رؤيا معاصرة نُسبت إلى الحاخام شيمّون بن يوّحاي من القرن الثاني:

> وحين رأى (شمعون) مملكة إسماعيل آتية، أخذ يقول: "ألم يكن كافيًا ما فعلته بنا مملكة إيّدوّم الآثمة حتى نستحق مملكة إسماعيل أيضًا؟" وعلى الفور أجابه ميّتاترّون الملاك الأول قائلًا: "لا تخف يا ابن الإنسان، لأن القدير وحده يأتي بمملكة إسماعيل كي يخلصكم من هذه المملكة الآثمة (إيّدوّم). سيرفع فوقهم (الإسماعيليين) نبيًا بإرادته فيغزو أرضهم، ويأتون ويستعيدون عظمتها، ويقع فزع عظيم فيهم وفي أبناء عيسوّ."

يحظى موقف إيجابي كهذا تجاه العرب أيضًا، بتوكيد من تعليق يوجد في العقيدة اليعقوبية وهو نص يوناني معادٍ لليهود 528 أُلّف حوالي سنة 634، أن اليهود ابتهجوا عندما سمعوا بمقتل الضابط البيزنطي على يد العرب.[2] بل يبدو أن عددًا من اليهود قد التحقوا بالجيوش العربية. ففي العقيدة اليعقوبية نجد يعقوب المعمّد مؤخرًا، يستجوب جوستوس الذي كان يعقوب قد كسبه للمسيحية توًا، يقول: "إن قام أخوك أو اليهود الذين تبعوا الساراكين بتحويلك عن إيمانك، ماذا ستفعل؟" فيرد يوستوس مؤكدًا "حتى لو أخذني

الرب سيسلط عليهم المسمّى أرميلوس (الملك الأخير المعادي لليهود)؛ انظر JE, s.v. "Armilus," and Berger, "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism," 155-62)، ويأمره بالحق والإبادة. وسينصب صنمًا باسمه، وكل من لا يسجد له سيُعدم" (Apocalyptic Poem, 415). قارن Simon ben Yoḥai, Midrash of the Ten Kings, 465: "اختبأ (الحاخام شمعون) ثلاث عشرة سنة في كهف، من الإمبراطور ملك إيّدوّم الذي فرض الدمار/ التحول على شعب إسرائيل."

(1) Yoḥannan ha-Kohen, Pīyūṭīm no. 7, II. 233-36؛ وفسرها Yahalom, "Ḥillūfē malkhūyōt," 6. يثبت Weissenstern, Pīyūṭē Yōḥannan ha-Kohen, 313-20، أن هذا الشاعر عاش أثناء الفتوحات العربية؛ لكن كتابات كهذه معروفة بصعوبة تحديد تاريخها.

(2) Doctrina Jacobi V.16, 209. لبعض التعليقات العامة انظر Gil, History of Palestine, 60-64; Leder, "The Attitude of the Population, especially the Jews, towards the Arab-Islamic Conquest".

اليهود والساراكين وقطعوني إلى قطع صغيرة، لن أنكر المسيح ابن الله."[1] وبعد سنة أو سنتين لا أكثر، كان ماكسيموّس المعترف يكتب رسالة إلى پيتر حاكم نوميديا، اشتكى فيها بإيجاز من نهب العرب، ثم تحدث بإسهاب ضد "اليهود" لمشاركتهم في "الشرور التي تصيب العالم اليوم." ويقول على وجه الخصوص، لا يمكن لشيء أن يكون أسوأ من "رؤية أمة قاسية غريبة مُنحت السلطة لرفع يدها ضد الميراث الإلهي." وسبب أسلوبه القادح بالتأكيد، تحيزه المسبق ضد اليهود، لكن لا بد أن لغضبه محرضًا ما، وكان هذا بالتأكيد، أن بعض اليهود أظهروا تأييدهم للفاتحين الجدد. ويبدو أن سيّبيوّس أكد هذا إذ تحدث عن "اليهود المتمردين الذين حظوا لبعض الوقت بمساعدة الهاجريين."[2] وقد حدث تعاون كهذا من قبل، خلال احتلال الفرس لفلسطين (614- 628)، عندما جاب "العبريون والساراكين" صحراء يهودا وأرعبوا الرهبان المقيمين في الأديرة هناك.[3] من الممكن أن يكون هؤلاء يهود توّرا وليڤياس وهما "قاعدتا عدوان" لهم بالقرب من أريحا.[4] ويستحق الذكر أن مصادر يهودية لاحقة تشهد بحضور اليهود بين الغزاة العرب:

> كانت إرادة الرب أن نكون مفضلين لدى مملكة الإسماعيليين في زمن انتزاعها الأرض المقدسة من أيدي إيّدوّم. عندما جاء العرب 529 إلى القدس، كان معهم رجال من بني إسرائيل أروهم مكان الهيكل....[5]

قد تكون روايات كهذه معتمدة على الإرث الإسلامي الذي يحكي عن الدور الذي قام به الكاتب كعب الأحبار في بناء الخليفة عمر مسجدًا على جبل الهيكل،[6] لكن من الممكن أيضًا أن أخبارًا شائعة بين اليهود قد دخلت في الإرث الإسلامي.

---

(1) *Doctrina Jacobi* V.17, 212-13.

(2) Sebeos, XXXI (tr. Macler, 102).

(3) George of Khoziba, *Life* VIII (§34), 134.

(4) Antiochus, *Ep. ad Eustathium*, *PG* 89, 1692A؛ انظر تعليقات Mayerson, "Antiochus Monachus' Homily on Dreams".

(5) رسالة تعود إلى منتصف القرن الحادي عشر من مدرسة القدس إلى جماعات الشتات في مصر ذكرها Mann, *Jews under the Fatimids*, 1.44, 1.164-65 (تاريخ)، 2.189-91 (النص الكامل). قارن المدخل عن "نصوص يهودية" في الفصل العاشر أعلاه، وGil, *History of Palestine*, 71، وهو متشكك.

(6) عنها انظر Busse, "'Omar in Jerusalem".

بالطبع، لم ينهض أغلب اليهود لدعم العرب القادمين. ففي مدينة منوف في مصر، مثلًا، تجمع اليهود كلهم وهربوا إلى الإسكندرية "خوفًا من المسلمين وقسوة (القائد) عمرو، وتجنبًا للاستيلاء على أملاكهم."[1] ونحن نسمع عن يهود قُتلوا وأُسروا مع آخرين غيرهم.[2] لكن مع زيادة التعصب البيزنطي ضد اليهود في أوائل القرن السابع، والصراع الفارسي البيزنطي الذي تصاعد إلى حرب شاملة، استغل اليهود الفوضى باستمرار: "عندما هرب المسيحيون من عكّا* مع وصول الفرس، استغل اليهود الفرصة لحرق كنائس المسيحيين ونهب بيوتهم وقد أهانوا الكثير من المسيحيين وقتلوهم."[3] وعندما تقدم الفرس إلى القدس نفسها، انضم آلاف اليهود إليهم على أمل أن يُسمح لهم باستعادة الهيكل. وتشهد قصيدة كتبها إيْليعيْزر بن قِلير حوالي سنة 630، بهذه التوقعات والإحباط الذي تلاها:

> سيحظى الشعب المقدس براحة قصيرة، لأن آشور (الفرس) سيسمحون لهم بإيجاد المقام المقدس، 530 وسيبنون المذبح ويقدمون الأضاحي. لكن لن يكون لديهم الوقت لبناء الهيكل.... وبعد ثلاثة أشهر سيأتي القائد الأعلى ضد (المِسيا ابن يوسف) ويقتله في المعبد الصغير، ويسيل دمه على الصخرة، ويكون البلد في حداد.[4]

ويردد صدى هذا، العمل التنبّئي الثاني الأشهر (سفر زرُبّابل) الذي يذكر كل المكونات أعلاه، ويصور الحاكم الفارسي شيروّي بصورة عدو المسيح لمشاركته في جريمة

---

(1) John of Nikiu, "enumeration of chapters" (tr. Charles, 13).

(2) Thomas the Presbyter, *Chronicle*, 148: قرويون مسيحيون ويهود وسامريون قُتلوا في فلسطين؛ Anastasius of Sinai, *Narrat.*, B9 (= Nau, LI): يهودي شاب عبدٌ لأحد الساراكين هرب إلى قبرص وصار مسيحيًا.

• [في الأصل Ptolemais، والمقصود مدينة عكا فقد كان هذا اسمها في العصر الرّوماني والهلّيني. المترجم]

(3) *Doctrina Jacobi* IV.5, 180-81. أورد أفعالًا أخرى لليهود في هذه الحقبة Starr, "Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest," 282-87؛ عن الوضع العام انظر Sharf, *Byzantine Jewry*, 42-60.

(4) Eliezer ben Qilir, *Apocalyptic Poem*, 414؛ يبرهن Fleischer, "Le-fitarōn," 403-404 أن "القائد الأعلى" تعني قائد الفرس.

ذبح المسيا ابن يوسف.[1] قد يجادل المرء في أنه بعد ثورة شمعون بر كوّخبا الفاشلة،[2] كان هناك مرحلة استسلام أعقبت فشل التواطؤ مع الفرس، لكن خلال القرنين السابع والثامن، من المحتمل أن الأحداث الكارثية التي بشرت بنهاية الأيام أنتجت مدّعين مسيّانيين، وفي كل حالة، كان بإمكانهم جذب أتباع كثر.[3] لكن أمل اليهود كان سيخيب إن لم تتحقق خيالاتهم المسيانية أو حتى تصطدم بمنهاج المسلمين الخاص. ويبدو أن المواجهة الأولى وقعت عندما وضع عدد من "اليهود المتمردين" خطة "لإعادة بناء هيكل سليمان"، لكن المسلمين أحبطوهم في هذا، لأنهم أرادوا هذا الموضع ليكون مسجدًا لهم.[4] بشكل ما لاحقًا، يخبرنا شاعر مجهول عن فرحه عندما أدرك أن الممالك الأربع كانت عند نهايتها، ولأن التحرر صار الآن وشيكًا، لكنه يحكي أيضًا عن خيبة أمله اللاحقة عندما اتضح أن الفاتح الجديد -الإنسان المتوحش 531 الذي "ظهر برمح وخوذة"- كان عدوًا جديدًا لإسرائيل استعبدهم وفرض الضرائب عليهم.[5] وبشكل مماثل، في التنقيح الذي يعود لمنتصف القرن الثامن للنبوءة المذكورة آنفًا، المنسوبة لشيمون بن يوّحاي، هؤلاء الذين صُوّروا كـ "خلاص لإسرائيل" وُصفوا الآن بأولئك "الذين سينهضون ويُخضعون إسرائيل." ومن الآن فصاعدًا، سيُنسب للمسلمين الدور البيزنطي السابق بوصفهم مضطهدين لإسرائيل.[6]

---

(1) *Book of Zerubbabel*, 135/151. انظر المزيد في Avi-Yonah, *The Jews of Palestine*, 259-70; Baras, "Ha-kibūsh ha-Parsī," 323-33; Wilken, *The Land Called Holy*, 202-207 (the Jews' involvement in the Persian conquest), 207-14 (Book of Zerubbabel). وربما يوجد دليل مادي، يعني ختم منقوش بالكلمات: يوسينا أرخون [= أمير] ابن إب...سلام" (Dexinger and Seibt, "A Hebrew Lead Seal, 614-29 AD).

(2) انظر Zeitlin, "The Essenes and Messianic Expectations," 108-12.

(3) لأمثلة ومراجع انظر المدخل عن «التنبئية» في الفصل الأول أعلاه.

(4) Sebeos, XXXI (tr. Macler, 102).

(5) ذكرها Fleischer, "Massōret yehūdīt qedūmā," 114؛ وعلق عليها Yahalom, "Ḥillūfē malkhūyōt," 8. وهي موجودة في مجموعة قصائد لمأدبة التاسع من آب، أغلبها لإليعيزر بن قِلير.

(6) انظر على سبيل المثال القصيدة التي حققها Yahalom, "Ḥillūfē malkhūyōt," 18-22.

عصر المحنة[1]

قدم الزرادشتيون تفسيرًا تنبئيًّا للأحداث العنيفة لنهاية الإمبراطورية الساسانية التي اعتقدوا أنها تعني أن ألفية زرادشت كانت تقترب من نهايتها، وأن ألفية يوشيدار التي سيزدهر فيها الدين الخيّر، توشك على البدء. هذه الحقبة التي أشرت نهاية ألفية زرادشت كان لا بد أن تكون عصر محنة سيندفع فيه "عدد ضخم من أنواع الشياطين ذوي الشعور الشعثاء من عرق الغضب إلى بلاد إيران من جهة الشرق*،" وعندها سيقاسي الدين والناس و"ستكون السيادة لأولئك الذين يتحزمون بالجلد (الترك) والعرب والرؤمان" (بهمن يشت). وقد حثت ثورة بهرام چؤبين على هذا التفكير، وتسببت فتوحات كسرى الثاني بمزيد من التفصيل، لكن انتصارات العرب هي التي استدعت التفجع الأعظم، فعلى أيديهم:

> جرى تدمير الدين، وذُبح ملك الملوك مثل كلب. وأكلوا الخبز، وسلبوا السلطان من الأباطرة، ليس بالموهبة والشجاعة بل بالاستهزاء والاحتقار أخذوه. وبالقوة أخذوا الزوجات من رجالهن، والممتلكات والبساتين والحدائق اللطيفة، والضرائب التي فرضوها وزعوها على الرؤوس، وطالبوا مجددًا برسوم مالية ثقيلة. 532 وبالنظر إلى كمية الشر التي أصاب بها هؤلاء الخبثاء هذا العالم، لم يسبق لبلواهم مثيل في السوء.[2]

لكن في وقت ما قريبًا، سيتقدم الملك المحارب ڤهرام ڤرجاڤند من الهند مع ألف فيل ليأخذ الثأر من العرب: "ستهدم مساجدهم، وسنشعل النيران ونستأصل معابدهم الوثنية ونزيلها من العالم، حتى يختفي ما فرّخه الشرير من هذا العالم."[3]

الوحش الرابع

على الضد من النظرة الدائرية للتاريخ الموجودة في سفر القضاة، اقترح النبي دانيال تصورًا أكثر خطّيةً. فقد رأى رؤيا عن "أربعة وحوش عظيمة" يمتلك الأخير منها عشرة قرون

---

(1) يبدو أن التصريحات التنبّئية هي الشاهد الأدبي الوحيد الذي لدينا من الزرادشتيين بشأن رد فعلهم على الحكم العربي. من أجل مسح لتصريحات كهذه انظر المدخل عن ذلك في الفصل الثامن أعلاه.

* [يعتني النص الأصلي بالترك ولذلك يذكر الشرق. المترجم]

(2) *Pahlavi Ballad on the End of Times*, ll. 6-11 (tr. Bailey, 195-96).

(3) نفسه، ll. 14-15 (tr. Bailey, 196).

يتبعها قرن صغير، وكلها أُوِّلت بأن "السرمدي"* قد وصل ليبدأ يوم الدينونة. هذا الذي كان دانيال قاله، يمثل تعاقب أربع إمبراطوريات عالمية، تنتهي الأخيرة بعشرة ملوك "وآخر سيظهر بعدهم... وسيفكر في تغيير الأزمنة والقوانين،" وبعد ذلك "ستحل** الدينونة" و"المملكة والسلطان سيعطيان لشعب قديسي العليّ الذي ملكوته ملكوت أبدي" (دانيال 7). ربطت هذه النبوءة بإشارة القديس بولس (رسالة تسالونيكي 8-2:7) إلى "القوة الحابسة"*** التي سيؤدي إطلاقها إلى قدوم المسيح الدجال. وعليه كانت النتيجة المستخلصة هي أن الإمبراطورية الرومانية المسيحية حددت هويتها بالوحش الرابع/ "القوة الحابسة" التي سيدوم حكمها ما دام العالم نفسه، لكن سيزيلها القرن الصغير/ المسيح الدجال الذي سيخلعه وشيكًا "ابن الإنسان الآتي على سحاب السماء بقوة ومجد عظيمين (متى 24: 30)."[1]

533 غذّت خسائر الإمبراطورية البيزنطية المستمرة في الغرب وهزائمها الدراماتيكية في الشرق على وجه الخصوص أوائل القرن السابع، التفكير في أن نهايتها باتت وشيكة. مثلما لاحظ أحد المعاصرين: "نرى أن الوحش الرابع أي روما، قد أخضعتها الأمم وعاشت فيها،

---

* [في الأصل "القديم الأيام" وكذلك في النسخة العربية من الكتاب المقدس، والمقصود بهذا الوصف عند دانيال هو الله، ويتضمن معنى الوجود خارج الزمن، والكمال. ولذلك ترجمته بـ "السرمدي" لأنه أشمل من الأزلي أو الأبدي، وأفضل من العبارة الحرفية. المترجم]

** [في الأصل "the judgement shall sit" وفي النسخة العربية للكتاب المقدس "يجلس الدين" (دانيال 7: 26)، وأظن أن المقصود حلول نهاية العالم ويوم الدينونة والحساب، ولهذا ترجمت الكلمة بـ "تحل". المترجم]

*** [تترجم النسخة العربية للرسالة هذه العبارة (باليونانية *ho katechōn*) إلى «من يحتجز» وتفسير «من» في هذه الآية أثار إشكالًا لدى اللاهوتيين المسيحيين في تحديد هويته وكيفية قيامه بالحبس. وإن تفسير الاسم الموصول بالإمبراطورية الرومانية أكثر قبولًا فهناك تفسيرات أخرى، مثلًا الروح القدس. المترجم]

(1) إلا أن ثمة تفسيرات أخرى. وشعر كوسماس الرحالة الهندي بأنه مع مجيء المسيح لن تنتهي الشريعة القديمة فقط، بل الممالك القديمة التي ذكرت في دانيال 7 أيضًا، وأن الأصح وجوب النظر إلى الإمبراطورية الرومانية في ضوء دانيال 2: 44: «في أيام هؤلاء الملوك سيقيم إله السماوات مملكة لن تنقرض أبدًا.» (*Christian Topography,* 2.1xix-lxxv؛ انظر Casey, "The Fourth Kingdom in Cosmas Indicopleustes and the Syrian Tradition"). ويرى (John bar Penkaye, 166/193 (tr. Brock, 72: "ما القوة الحابسة إن لم تكن عناية ربنا؟" وقد بدأ اليهود وهم يرون الوثنيين وروما المسيحية مختلفين جدًا، بإعادة تنظيم المخطط الدانيالي إلى أربع أزواج من الممالك: بابل وكسدان، ميديا وفارس، اليونان ومقدونيا، إيدوم وسيعر (انظر Yahalom, "Ḥillūfē malkhūyōt," 5-6).

ومن الآن فصاعدًا، على المرء أن ينتظر القرون العشرة،" لأنه "بعد إذلال الوحش الرابع أي روما ، لا يُتوقع أي شيء آخر سوى اضطراب الأمم والقرون العشرة ومجيء الشيطان الكافر المخادع."[1] من هنا، كان من السهل، بل واضح أصلًا، تصوير العرب بصورة المسيح الدجال، "القرن الصغير،" و"فظاعة الخراب،"[2] أي بصورة الشخصيات الأخروية في دراما نهاية العالم. لكن مع مرور الوقت، ومع استدامة سيادة العرب على الشرق الأوسط، احتيج إلى إيجاد حل آخر يفسر هذه الاستمرارية.

عدّ يوحنا بن الفنكي النهريني العربَ مجرد واحدة من أمم الأغيار التي كانت "تكافح من أجل تفكيك المملكة البيزنطية؛" وجيش من أسرى الحرب "ينصرهم الرب" من المرجح جدًا أن "يكونوا سببًا في تدمير الإسماعيليين،" و"واضح أن هؤلاء الناس أيضًا، لن يستمروا طويلًا."[3] واقترح مواطن معاصر ليوحنا هذا، يتنكر تحت اسم ميثوديوس البتراوي، حلًا إبداعيًا لمشكلة كيفية المحافظة على التفسير التقليدي لبيزنطة بوصفها المملكة الرابعة والأخيرة التي ستستمر حتى المجيء الثاني. وتطلّب هذا الحل التفصيل في شخصية مسيّانية جديدة هي شخصية الإمبراطور الأخير الذي سيطرد العرب ويجدد الإمبراطورية ودينها.[4] وقد كتب هذان المؤلفان عندما كان الحكم العربي يتداعى، أي خلال 534 الحرب الأهلية الثانية (683- 692)، لذا كان من المعقول التسليم بدماره الوشيك. لكن تعافي نظام الحكم الإسلامي وطول مدته في عهدي عبد الملك والوليد استلزم حتى من المسيحيين المؤيدين للإمبراطورية تقبل ما ليس واردًا، وإضافة العرب إلى المخطط الدانيالي بوصفهم الوحش الرابع. جرى تنفيذ هذا في نصين تنبّئيين عرفا بـ (إنجيل الرسل الاثني عشر) و(رؤيا إينوّك)، وكلاهما أُلِّف أوائل القرن الثامن، لكن في هذين العملين والأعمال اللاحقة، جاء ذكر الإمبراطور الأخير أو شخصية ما في صورته، بوصفه الذي سينهي سيطرة العرب

(1) *Doctrina Jacobi* IV.5 (= Bonwetsch, IV.7), 183; V.5, 193.

(2) مثلًا، نفسه، V. 16، 209 ("نحن نستعد لاستقبال المسيح الدجال")؛ Sophronius, *Holy Baptism*, 166, ("فظاعة الخراب" ذكرها دانيال 11. 31)، واقتبست ps.-Shenute, *Vision*, 341, and Theophanes, 339 بوصفها واحدة من علامات النهاية عندما تُرى قائمة في المكان المقدس،" متّى 24. 15). انظر Gil, *History of Palestine*, 63-64 من أجل مراجع عن "القرن الصغير".

(3) John bar Penkaye, 167/194 (tr. Brock, 73).

(4) انظر المدخل عن «منحولة ميثوديوس» في الفصل الثامن أعلاه.

ويستعيد هيمنة المسيحية.

ومن جهة أولئك الذين خبا اهتمامهم باستمرار الحكم البيزنطي، كان الأسهل عليهم أن يتخيلوا سيناريو جديدًا لتاريخ العالم يسند للبيزنطيين دورا أقل. وكان الأرمينيون مدافعين شرسين عن استقلالهم، ساخطين على التدخل الإمبراطوري، لذا لم يكن مفاجئًا أن يقوم واحد منهم بالفعل في ستينات القرن السابع، وهو مدون الحوليات سيْبيوّس بمحاولة إجراء تعديل كهذا:

> من يستطيع أن يحكي عن رعب غزو الإسماعيليين الذي أشعل البحر والبر؟ تبصّر دانيال المبارك وتنبأ بكوارث كهذه التي ستنزل بالأرض عندما جسّد بأربعة وحوش شرسة أربع ممالك ستنهض في العالم. أولها الوحش الذي في هيأة البشر، أي مملكة الغرب وهي مملكة اليونان... ثم هناك الوحش الثاني شبيه الدب الذي رفع نفسه على جانب واحد، هو الجانب الشرقي، وهو يمثل مملكة الساسانيين. "وله في فمه ثلاثة ضلوع" يعني مملكة الفرس والميديين والپارثيين.... "والوحش الثالث يشبه النمر وله أربعة أجنحة طيور وأربعة رؤوس وحوش،" ويعني به مملكة الشمال وگوگ وماگوگ وأصحابهم الذي أعطوا القدرة على الطيران بقوة في زمنهم من جهة الشمال. "والوحش الرابع مرعب بشع، أنيابه من حديد ومخالبة من البرونز؛ افترس البقية كلهم وهرسهم وسحقهم تحت أرجله." ويقول إن هذا الوحش الرابع الذي ينهض ليخرج من جهة الجنوب هو مملكة إسماعيل كما 535 أوضح رئيس الملائكة لدانيال: "سينهض وحش المملكة الرابعة، ويكون أقوى بكثير من كل الممالك الأخرى، ويسحق الأرض كلها. قرونه العشرة ملوك سيظهرون ثم يظهر آخر سيفوق الملوك السابقين كلهم في شره."[1]

ما يثير الاهتمام بشأن هذا التأويل أن الممالك ليست متعاقبة، بل هي مرتبطة بجهات الأرض الأربع وهي متعاصرة مع بعضها، ومملكة العرب تكتسح الثلاث الأخرى في النهاية.

ونتيجة للاضطهادات الإمبراطورية في أوائل القرن السابع، لم يكن لدى القبط واليهود ذكريات عزيزة مع الإمبراطورية البيزنطية، وكانوا سعداء بأن يصوروا العرب وارثين لهم.

(1) Sebeos, XXXII (tr. Macler, 104-105).

فعلى الجانب القبطي، تم إعطاء أقدم تاريخ ممكن لإعادة صياغة كهذه في رؤيا منحولة لأثناسيوس أُلّفت حوالي سنة 715/ 96 هـ، تقول ببساطة عن المسلمين "هذا هو الوحش الرابع الذي رآه دانيال،" رغم النظر إليهم دون تعاطف: "هي أمة همجية لا رحمة في قلبها." وفيما يخص اليهود، يصعب رصد التحول في فكرتهم عن العرب، غير أن بعض أولئك المعاصرين للفتوح الإسلامية على الأقل، نظروا إلى الغزاة بوصفهم "قضيب غضب الرب" (إشعياء 10: 5) الذي سيقضي على "مملكة البيزنطيين الشريرة"، لكن مع أوائل العصر العباسي اتخذ المسلمون موضعهم في المخطط الدانيالي بوصفهم المملكة الأخيرة التي ستستمر حتى نهاية العالم.[1]

توحيد إبراهيمي/ بدائي

تهتم النظريات السابقة حول الإسلام بوجهيه العسكري والسياسي فقط، لكن أيضًا، لاحظ معاصرو تلك الحقبة أن العرب جاؤوا بدين معهم. ويبدو أن المدون الأرميني سِبِيوس تصوّرهم متحولين عن الوثنية مستعيدين دين أسلافهم مرة أخرى، والذي كان لبه التوحيد الإبراهيمي:

> في هذا الوقت، كان هناك إسماعيلي يسمى ماهميّت وهو تاجر، قدم نفسه إليهم كأنما بأمر الرب، واعظًا وطريقًا للحق، وعلمهم 536 أن يعرفوا رب إبراهيم لأنه كان مطلعًا وملمًا جدًا بقصة موسى. وبما أن الأمر جاء من السماء، فقد تجمعوا كلهم بنظام واحد، ودين واحد، ورجعوا تاركين العقائد الباطلة، إلى الرب الحيّ الذي أظهر نفسه لأبيهم إبراهيم.

يلحظ كاتب من ستينات القرن السابع أيضًا، وهو مواطن من خوزستان، هذه الرابطة الأسلافية الإبراهيمية:

> وبشأن قبّة إبراهيم... فقد حفظت أجيال جنسهم ذكرى المكان. وفي الحقيقة، لم يكن تعبد العرب هناك شيئًا جديدًا عليهم، بل يعود إلى زمن قديم، إلى أيامهم الأولى حيث أظهروا التكريم لأبي رأس شعبهم.*

(1) انظر المدخل عن «الخلاص من المملكة الآثمة» في هذا الفصل.

* [المقصود برأس شعبهم اسماعيل. وقبة إبراهيم هي الكعبة. المترجم]

هذان التقريران نُقلا بهدوء واضح ونبرة واقعية، رغم تلونها بوضوح بتصورات كتّابية.[1] وهما يحظيان بتوكيد ليس من القرآن فحسب، حيث يُذكر إبراهيم باستمرار، بل أيضًا من الصراع الذي وقع خلال الحرب الأهلية العربية الثانية، على تحديد الحرم المكي. كانت نقطة الخلاف هي موضع الحِجْر وهو مكان يرتبط عمومًا بطريقة ما بإسماعيل. فقد رأى ابن الزبير أن يدخله في الحرم راغبًا في أن يسترجع "قواعد إبراهيم" رغم أن مناوئيه المروانيين اتهموه لذلك بـ "الإلحاد في حرم الله".[2]

لكن وبشكل عام، أهم سبب لتقديم الكتّاب المسيحيين الإسلام على أنه دين إبراهيم هو التأكيد على أن 537 لا شيء جديد فيه، وأن هذا الدين بدائي في الحقيقة، لم يستفد من تحديثات يسوع بأي شيء. وهذا القصد واضح في التشخيص التالي الذي يكثر وروده باستمرار:

> يقول المدوّنون إن هيْراكليوس عندما فاجأه العرب واستولوا على أراضيه، جمع كل الأساقفة ورؤساء الكهنة وسائر الپاتريكيانات، واستجوبهم بشأن مسألة من هؤلاء الناس وماذا يكونون. وحالما أجاب كل واحد منهم بأفضلِ ما تسمح به معرفته، صار الموضوع واضحًا عنده حينها، وأعطى إجابته التالية قائلًا: "فيما يتعلق بطريقة حياة هؤلاء الناس وآداب سلوكهم ومعتقداتهم، أرى أنهم مثل شعاع باهت من الفجر الأول، حين لم يعد ثمة ظلمة تامة، لكن في الوقت نفسه، لم يكن ثمة ضوء تامٍ بعد." فطلبوا منه توضيحًا لكلماته، فأكمل: "نعم، في الحقيقة، هم تركوا الظلمة بعيدًا وراءهم، حيث رفضوا عبادة الأوثان، وعبدوا الإله الواحد، لكنهم في الوقت نفسه، محرومون من النور الكامل، لذلك ما زالت تنقصهم الاستنارة الكاملة بنور

(1) هي من Sebeos, XXX (tr. Macler, 95) - مع تنقيح طفيف بنصيحة من Robert Thomson- و *Chron. Khuzistan*, 38، وقد ناقشناها في الفصلين الرابع والخامس على التوالي.

(2) الأزرقي، أخبار مكة، 140- 146؛ الطبري، 2. 854 (74 هـ). عن الحِجر انظر Hawting, "Origins of the Muslim Sanctuary," 33-34, 42-43; Rubin, "The Ka'ba". عن ابن الزبير بوصفه ضالًّا، انظر Madelung, "'Abd Allah ibn al-Zubayr the *Mulḥid*". الاتهام المعتاد ضده هو (إحلال القتال في الحرم)، لكن هذا التفسير لا يستقيم دائمًا (قارن الحوار بين عبد الله بن الزبير وعبد الله بن عِضاه في البلاذري، أنساب الأشراف، 4. 1، 309)، ونشاطاته العمرانية قد تكون ذات دلالة. [عبد الله بن عضاه الأشعري أحد رسل يزيد بن معاوية إلى عبد الله بن الزبير لأخذ البيعة منه، وقد هدده في حوار بينهما بقوله: "إن لم تبايع ودخلتَ الكعبة لنهدمنّها أو لنحرقنّها عليك". المترجم]

إيماننا المسيحي وعقيدتنا القويمة."[1]

عليه، يبدو أن العرب قد صعدوا أول درجة من سلم التوحيد، لكنهم ما زالوا بعيدين عن مراتب المسيحية الأكثر رقيًا. وبناء على ذلك، صُوِّر محمد بصورة الإحيائي الذي أعاد تعريف العرب بالإله الواحد الذي كانوا قد أنهوا خدمته. "ونتيجة لهدي هذا الرجل، التزموا بعبادة الإله الواحد وفقًا لتقاليد الشريعة القديمة" (يوحنا بن الفنكي)، "وصرفهم بعيدًا عن كل أنواع المعتقدات، وعلمهم أن هناك إلهًا واحدًا خالق الخلق" (حوليات زقنين)، "وأمرهم بأن يؤمنوا بالإله الواحد الذي لا شريك له، وبنبذ الوثنية" (أغابيوس)، "وأرجع عابدي الأوثان إلى معرفة الإله الواحد" (تاريخ البطاركة).

كان محمد عارفًا بالعقائد المسيحية طبعًا، لكن لم يكن بإمكانه أن يعلمها للعرب 538 لأن عقولهم ما زالت غير ناضجة. وقد أوضح أحد الرهبان هذا لمحاوره المسلم بعناية، في مقطع جدير بأن يُقتبس بأكمله:

العربي: "أخبرني بالحقيقة، كيف تنظرون إلى نبينا محمد؟"

الراهب: "رجل حكيم يخاف الله حرّركم من الوثنية وعرّفكم بالإله الواحد الحق."

العربي: "إذا كان حكيمًا، لماذا لم يعلمنا منذ البداية سر التثليث كما تؤمنون به أنتم؟"

الراهب: "أنت تعرف بالطبع، أن الطفل عندما يولد ولأنه لا يملك القدرات الكاملة لتقبل الطعام الصلب، يُغذّى بالحليب لعامين، وعندها فقط يطعمونه اللحم. كذلك محمد، فلأنه رأى بساطتكم والقصور في فهمكم، عرّفكم أولًا، على الإله الواحد الحق...، لأنكم كنتم أطفالًا فيما يتعلق بفهمكم."[2]

ويتّبع المنهج نفسه في قصة بَحيرا، حيث أعطي محمد نسخة مبسطة من المسيحية ليذهب بها إلى العرب، وحتى حينها، كان عليه غالبًا، أن يذكّر معلمه الراهب بحيرا بأن "قومي عرب صحراء أفظاظ لم يعتادوا على الصوم والصلاة، ولا على أي شيء يسبب لهم الاضطراب والانزعاج." وفي النهاية، كان عليه أن يطلب شيئًا إضافيًا يتوافق مع قدراتهم: "علّمتَهم ما

(1) Bar Hebraeus, *Chron. syr.*, 96-97؛ وردت بشكل مختصر نوعًا ما في *Chron. Siirt* CVI, *PO* 13, 626.

(2) Monk of Beth Hale, *Disputation*, fol. 5a؛ قارن رسالة بولس إلى الكورنثيين 3. 2: "أسقيتكم لبنًا لا لحمًا [/طعامًا] لأنكم كنتم لا تستطيعون، بل الآن أنتم لا تستطيعون."

وصفت لي فلم يفهموه، لذلك أعطهم شيئًا محكمًا بما فيه الكفاية بحيث يمكن لعقولهم أن تتقبله."[1]

يهود جدد

لوحظ دائمًا بشيء من الارتباك أن ظهور الإسلام تزامن مع إدراك متصاعد بين المسيحيين لليهود 539 واليهودية. وليس ذلك لأن اليهود صاروا مجددًا موضع انتقاد فحسب،[2] بل لأن أفعال الطرفين الآخرين فُهمت بأن ما أثارها هو التأثير اليهودي، أو أن تفكير اليهود هو ما أوحى بها. لذلك، قيل إنه كان على المسلمين وهم يحاولون بناء مسجد عمر الأول، أن يزيلوا الصليب من جبل الزيتون أخذًا بنصيحة اليهود؛[3] وزُعم أن يزيد الثاني وليون الثالث سنّا تشريعًا ضد الصور استجابة لإغراء مدة حكم طويلة وعدهما بها ساحر يهودي؛[4] وصُورت محاربة الأيقونات بأنها "ارتكبت بتحريض اليهود."[5] ويثبت بعض الباحثين أن الجدل المضاد لليهود في هذه المرحلة، يجب أن يفهم بوصفه هجومًا خفيًّا على المسلمين.[6] لكن لا يبدو أن المسيحيين كان لديهم أية هواجس أو مخاوف بشأن الإساءة إلى الحكام الجدد،[7] ويوحي انتشار جدل كهذا الذي كان واقعيًّا وأدبيًّا،[8] بأن هناك شيئًا إضافيًّا بخصوصه.

---

(1) بحيرا (العربية)64/ 141، 73/ 147.

(2) لاحظ ازدهار الرسائل المعادية لليهود من سنة 634 فصاعدًا (انظر المدخلين «مدافع مسيحي من سنة 634» و«مجادلون ضد اليهود» في الفصل الثالث أعلاه).

(3) *Syriac CS, s.a.* 641.

(4) Yazid: *Concilia sacra*, 13.197B-200B (يوحنا المقدسي وكيل البطاركة المشرقيين يتكلم في مجمع نيكيا/ نيقية سنة 787) و Theophanes, 401-402. Leo: *Adversus Constantinum Caballinum*, *PG* 95, 336C-D (لعل كاتبها يوحنا المقدسي أيضًا، كتبت سنة 780).

(5) *Adversus Constantinum Caballinum*, *PG* 95, 336B.

(6) مؤخرًا جدًا انظر Olster, *Roman Defeat, Christian Response*, 44, 116, 123-25. لمناقشة مفيدة لهذه المسألة انظر Cameron, "Byzantines and Jews".

(7) لأمثلة انظر المداخل عن «سوفرونيوس» و«ماكسيموس المعترف» و«أنستاسيوس السيناوي» و«جرمانوس» في الفصل الثالث؛ والمداخل عن «موعظة قديسي بابل الصغار» و«سيبيوس» و«يوحنا النقيوسي» في الفصل الرابع، وكل المداخل في الفصلين الثامن والتاسع أعلاه.

(8) انظر Corrigan, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, esp. 43-61.

صحيح أنه إثر هزائم البيزنطيين الكارثية في النصف الأول من القرن السابع، كان قادة الكنيسة مجبرين على الخروج بخطاب تفوّقي مؤثر لدعم الروح المعنوية لأتباعهم المخذولين، فكان اليهود بالطبع هدفًا سهلًا ومألوفًا. ومنذ البداية، عرّفت المسيحية نفسها وأكدتها عن طريق تمييز نفسها عن اليهودية، وكان لديها كل الأسباب لكي تستمر في فعل ذلك. فقد فهم المسيحيون جيدًا، موقف اليهود التوراتي، وكان في متناولهم قدر كبير من الكتابات الجدلية 540 التي بإمكانهم الأخذ منها. لكن اليهود لم يكونوا مجرد ضديد بلاغيّ، ولم يكن الجدل ضدهم من أجل تعزيز الثقة وحسب. فأولًا، أفسد تورط بعض اليهود على الأقل في الفتوحات الفارسية والعربية العلاقات بين الطرفين، والمسيحيون يشعرون أصلًا بأنهم مظلومون.[1] ثانيًا، كان على المسيحيين الآن في الأراضي التي يحكمها المسلمون، أن يلتقوا باليهود، فالمسلمون عدّوهما حالتين متساويتين، مثلما اشتكى كاتب من بلاد النهرين في أواخر القرن السابع "لم يكن ثمة تمييز بين الوثني والمسيحي، ولم يكن يُعرف المؤمن من اليهودي."[2] وعنى هذا أن اليهود كان بإمكانهم أن يبادروا بأنفسهم بالعداء، فبينما لا نملك رسائل يهودية مضادة للمسيحية من عصر ما قبل الإسلام، فقد كُتب عدد كبير منها بعده.[3] وربما كان لهذا بعض التأثير، ذلك أنه في مناظرة سريانية من منتصف القرن الثامن، يعيّر يهودي محاورَه المسيحي قائلًا: "هناك بعض المسيحيين من بينكم، يشاركوننا في كنيسنا، ويجلبون القرابين والصدقات والزيت، وفي عيد فصحنا يرسلون الخبز الفطير."[4] وعلى أقل تقدير، بإمكاننا القول إن اليهودية كانت ما تزال تملك بعض الجاذبية والفتنة للمسيحيين.

إلى ذلك، منحت حقيقة أن بعض معتقدات اليهود وممارساتهم كانت مشتركة أيضًا مع العرب المتنصرين حديثًا - رفض المسيح ابنًا لله، والختان والعداء لتقديس الصليب والصور، وفي سوريا وفلسطين على الأقل، الصلاة باتجاه الجنوب- بعض المصداقية لهذه المعتقدات والممارسات، كما يتضح من ظهورها، ولا سيما تقديس الصليب والصور، في

(1) انظر Dagron, "Juifs et chrétiens"، والمدخل عن «الخلاص من المملكة الآثمة» في هذا الفصل. لاحظ الخبر عند Eutychius, *Annales*, 2.5-6 أن مسيحيي القدس حرضوا هِرَاكليوس على معاقبة اليهود على جرائمهم ضد المسيحيين خلال الاحتلال الفارسي.

(2) John bar Penkaye, 151/179.

(3) انظر Stroumsa, "Jewish Polemics against Islam and Christianity," Section III.

(4) Sergius the Stylite, *Disputation against a Jew* XXII.1, 73-74.

العديد من النصوص المسيحية المضادة لليهود منذ ثلاثينات القرن السابع فصاعدًا.[1] وبسبب هذه الأرضية المشتركة بين اليهودية والإسلام، عدّ المسيحيون الإسلام استيحاءً يهوديًا. لذا، عندما بدأ المسيحيون في أواخر القرن 541 السابع/ أوائل القرن الثامن، بالجدل ضد المسلمين، عادوا إلى هذه الكتابات المضادة لليهود نفسها من أجل الأفكار، مستعيرين منها ليس الشكل والحجج فحسب، بل استخدموا غالبًا، الاقتباسات الكتابية نفسها أيضًا.[2] وكان بإمكان المناظر المسيحي في نصوص مضادة للإسلام كهذه أن يشير إلى خصومه بوصفهم "يهودًا جُددًا" ويقول لمناظره "إنك تؤمن مثل يهودي."[3] لذلك، اعتمد المسيحيون على إرثهم الأدبي المضاد لليهود من أجل تقويم مزاعم الإسلام الدينية وتفنيدها. وإذ أن اليهودية والإسلام يشتركان فعلًا في مبادئ معينة، فإن هذا المنهج يمكن فهمه إلى درجة ما، لكن لأن التفنيدات المسيحية لليهودية كانت موضوعية بالكاد، وغالبًا ليست حسنة الاطلاع، فقد قادها ذلك إلى أن قدّمت الإسلام بشكل أكثر تشويهًا[4].

دين دنيوي

أُخِذ ڤاهان بن خُسرو سيد گولتن من بلده الأصلي أرمينيا بعمر الرابعة ونشأ مسلمًا في دمشق خلال عهدي الوليد وسليمان. وعندما حرره عمر بن عبد العزيز عاد إلى موطنه. وبعد ذلك بوقت قصير اعتنق المسيحية مرة أخرى، وعاش متنسكًا لست سنين، ثم اقتنع بفكرة أن يكون شهيدًا من أجل المسيح، وسافر إلى قصر الرصافة الملكي أملًا في الحصول

(1) انظر المدخل عن «مجادلون ضد اليهود» في الفصل الثالث أعلاه. ألوهية المسيح والختان كانتا بالطبع مسألتين قديمتين، لكن الصور والصلاة نحو الجنوب كانتا جديدتين.

(2) بيّنها "Harris, "A Tract on the Triune Nature of God, مع الأخذ في الحسبان النص المسيحي العربي في تثليث الله الواحد (انظر المدخل عنه في الفصل 11 أعلاه). لاحظ تعليقه في صفحة 76 أن "قيمة الرسالة إذن، تكمن في حقيقة أنها بقية من الأدب المعادي لليهود." انظر أيضًا المدخلين عن "البطريرك يوحنا الأول" و"راهب بيْث حالێ" في الفصل الحادي عشر أعلاه.

(3) Cheikho, *Dialectique du langage sur Dieu*, 275/186 (مقتبسًا من الرسالة رقم 40 لطيموثاوس الأول)، Theodore bar Koni, *Scholia* X.8, 2.276 (*yihūdā'īt*).

(4) انظر Griffith, "Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts;" Corrigan, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, 78-103 (مع أنه لا يوجد تمثيلات للمسلمين في هذه المزامير).

على مواجهة مع "الطاغية" هشام. حاول الأخير بعد أن عرف قصته، إغراءه بالعودة إلى الحظيرة الإسلامية:

> فأمر خازنيه بأن يضعوا أمام ڤاهان أشياء ثمينة من الذهب والفضة والثياب المنسوجة من الحرير، ثم أضاف: "أيها الرجل الخبيث الشرير، خذ كل هذه الأمتعة والخدم والعبيد والخيل والبغال والجمال و 542 سأعطيك الحكم أيضًا، سواء هنا أو في گوّلتن إمارتك. خذ في حسبانك أن نبينا أعطانا في هذه الدنيا إمبراطورية عظيمة، واحتفظ لنا في السماء بمسرات جنة أعدت لنا فقط." فأجاب القديس بما يلي: "لمدة طويلة، عرفت مشورتكم الغادرة المخادعة الماكرة؛ وأعرف أن الكثير من الناس جرتهم خدعتكم إلى هاوية الهلاك، وصاروا رفاقكم المقدر لهم أن يذهبوا إلى الجحيم. أخفتم البعض بالتهديدات وأغريتم آخرين بالكلمات اللطيفة المعسولة، وآخرون أدهشتهم الأمتعة التافهة والفارغة، والثروات الفانية. وخدعتم عددًا كبيرًا منهم بوعدهم بالحياة الأبدية ومتع الجنة، واستخدمتم موهبتكم وغدركم دائمًا في تحويل النفوس المترددة عن الطريق الواضح، وفي التعجيل بها إلى حفرة الهلاك. لأولئك أنا أقطع هذا الوعد، بأنهم سيتعذبون إلى الأبد في لهب الجحيم. لكن أنا عبد الرب، لن أستسلم لأي من خدعك الخبيثة، لأني محمي بمخافة الرب، محصّن بمعرفة الكتاب المقدس ووصايا المسيح، التي تؤكد أنني أعرف أحسن منك، مغالطات معتقداتك الزائفة."[1]

يُقدَّم مشهد كهذا مرة بعد أخرى، في حكايات الاستشهاد: ينوّه والٍ أو حاكمٌ مسلم بفوائد الثروة والمنزلة والملذات الجسدية التي يعرضها الإسلام، فيزدريها قاصد الاستشهاد من أجل الثروات الروحية الدائمة التي تمنحها المسيحية غير المحتاجة إلى حوافز لترويجها:

> لم يكن بولس يملك سيفًا ولا كنزًا. كان يكدح بيديه وكان يوفر حاجاته 543 بذلك، ويلزم نفسه بالسلوك وفقًا لكل (الشرائع)؛ وكان يأمر بالصوم والقداسة، لا بالفاحشة البغيضة. ولا كان يعد بأكل وزواج أبديين، بل بالملكوت (الأبدي).[2]

(1) Vahan, *Passion*, VI (tr. Gatteyrias, 202-203). قارن *Concilia sacra* 13.357: "هجر يوحنا (الدمشقي) الكل، مقتديًا بالمبشر متّى وتبع المسيح، معتبرًا أن عار المسيح [صلبه من وجهة نظر أعدائه] أغلى من الكنوز التي في بلاد العرب. واختار المعاناة مع شعب الرب بدلًا من التمتع بلذة الإثم الزائلة."

(2) Michael the Sabaite, *Passion*, §8.

الرسالة بسيطة: الإسلام دين دنيوي انتشر بوسائل دنيوية واستمر بحوافز دنيوية. وهذه صياغة صريحة، لأن تواريخ الشهداء كانت تعنى بالتصريحات المغالية لا بطلب الحقيقة، لكن في جنس المناظرات، ظلت المسألة نفسها، رغم أنها نوقشت بشكل أكثر دقة:

> نُخبر أيضًا أنه من وجه آخر استدلت عقولنا على أن دين النصرانية من الله، وذلك أن الأمم بقوة الله انقادت إلى تلاميذ المسيح، وقبلت هذا الدين منهم، وليس بقوة الناس ولا قهرهم ولا حيلهم ولا مطمعهم كغيرهم من الأديان.[1]

هذه الفكرة صارت أكثر تطورًا لدى الدفاعيين اللاحقين، مسيحيين ويهود، بوصفها طريقة لاختبار صدقية دين ما. فإذا أمكن التدليل على أن نجاح الإسلام مستمد من حيثيات دنيوية (أسباب الدنيا، أسباب الأرض)، فإن ذلك الدين إذن، لم يكن من الله، بل هو دين بشري. واقترح اللاهوتي اليعقوبي أبو رائطة ستة أنواع من الدوافع التافهة لاعتناق دين ما: الشهوة الدنيوية والطموح والخوف والتحرر والنزوة الشخصية والتحزب، وهذه موجودة بتنويعات يسيرة فقط، في كل الأعمال الجدلية.[2] وقد وجد الإسلام مذنبًا حتمًا، بجميعها، 544 وأسقط من أن يُعدّ دينًا موحى من السماء، ودُمغ بأنه "دين أسسه السيف، لا إيمانٌ مؤكدٌ بمعجزات."[3]

(1) ثاوذروس أبو قرة، ميمر في وجود الخالق والدين القويم، 259.

(2) أبو رائطة، الرسائل، رقم 8 (في إثبات دين النصرانية) 131- 132. قارن عمار البصري، البرهان، 32- 33، ومسائل وأجوبة، 136- 137؛ داود المقمّص، عشرون مقالة، 41، حنين بن إسحاق في رسالته إلى يحيى بن المنجم ذكرها Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides*, 103. أمثلة أخرى ومناقشة إضافية لدى Griffith, "Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians".

(3) كما أعلن الجاثليق خنانيشوع لعبد الملك (Bar Hebraeus, *Chron. eccles.*, 2.136). فحوى هذا الجدل من المسيحيين واليهود بالطبع إعاقة التحول إلى الإسلام بين رعاياهم.

الفصل الثالث عشر
استخدام المصادر غير الإسلامية: مقاربة تجريبية

في هذا الفصل اختيرت ثلاث قضايا ثمة خلاف حولها أو عدم مبالاة في المؤلفات الثانوية، ثم جرى إيراد مصادر غير إسلامية لرؤية ما إذا كانت تستطيع أن تقدم - إذا استعملت مرتبطة بالأدلة الإسلامية والآثارية - حلولًا للمشكلة أو منظورات جديدة لها.[1] ولا بد قبل التقدم من التوكيد على أن تقييم نفع إفادة غير إسلامية حول مسائل التاريخ الإسلامي هو الهدف الرئيس هنا، والمقالات التالية ليس المقصود منها مناقشة شاملة لصالح القضية أو ضدها.

الإسلام في القرن الأول الهجري

رغم أن الأدلة المادية تبقى ناقصة، ثمة ما يكفي لتأكيد أن المعرفة الإسلامية كانت تتطور في النصف الأول من القرن الثامن. تحتوي بردية تعود إلى نهايات الحقبة الأموية قطعة يمكن التعرف عليها من سيرة حياة النبي؛[2] ويتفق عدد من النصوص اللاهوتية جيدًا، مع السياق الأموي المتأخر،[3] وأعلنت أول عقيدة إسلامية عن 456 نفسها في منتصف

(1) قام بعمل هذا بأسلوب نموذجي Chase Robinson, "The Conquest of Khūzistān". انظر أيضًا بحثي "Sebeos, the Jews and the Rise of Islam".

(2) بردية خربة المرد، رقم 71، عنها انظر Crone, *Meccan Trade*, 226-30.

(3) مع أنه لم يرد التعبير عنه، هذا هو الرأي المفضل لـ Cook, *Early Muslim Dogma* (مثلًا 66، 88، 102-103)، للنصوص التي قدمها لأول مرة van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie* (الذي أرخها بـ 70-

القرن الثامن.[1] وتعطي مناقشة للصلاة خلال الكسوف زمن حادثة كهذه وتاريخها (بين صلاة العصر والمغرب يوم 27 من ذي الحجة، 113 هـ) والتي تتطابق مع الحسابات الفلكية الحديثة (الساعة 45. 4 – 00. 5 مساءً، 1 مارس، 732)، لذلك، فهي تقرير أصيل.[2] وقام مؤتزكي بتحليل الخلاصة الشرعية لعبد الرزاق (ت. 826) وأظهر أنها كانت تستمد بكثرة من مجاميع معمر بن راشد (ت. 770) وابن جُريج (ت. 767) وسفيان الثوري (ت. 776). إلى ذلك، يقال إن أربعين بالمئة من كتابات ابن جريج جاءت من عطاء بن رباح (ت. 733)، أغلبها بشكل إفادات أو إجابات على أسئلة. واثنان وتسعون بالمئة من هذه الإجابات، وثمانون بالمئة من الإفادات أعطيت بشكل آراء شخصية لعطاء، الأمر الذي يوحي أن فكر عطاء التشريعي يمكن استعادته إلى درجة معينة،[3] والتطور التالي للمعرفة الإسلامية يمكن توثيقه إلى حد معين.[4] وليس هذا ممكناً للحقبة التي تسبق سنة 718/ 100 هـ، لكن هذا لا يعني أنه لم يكن ثمة نشاط كهذا، بل لا يمكن تتبعه ورسم خريطة له.

مشكلة الصياغة اللاحقة للإرث الأدبي الإسلامي هذه، مجتمعة مع ندرة الأدلة المادية وجرعة من الأصولية التجريبية، قد نتجت عن تفكير كثير بين الباحثين حول ما هو شكل الإسلام الذي ربما كان موجوداً في العقود القليلة الأولى بعد الفتوحات العربية.[5] صحيح

---

90 هـ).

(1) انظر Wensinck, *Muslim Creed*, 102-24، عن كتاب أبي حنيفة الفقه الأكبر. وإذا كانت موثوقية هذا النص مشكوكاً فيها بعض الشيء (van Ess, "Kritisches zum *Fiqh Akbar*") فرسالته إلى شخص يدعى عثمان البتّي تعد من جهة أخرى، موثوقة وتحتوي على مادة عقائدية (المؤلف نفسه، *Theologie und Gesell-schaft*, 1.192-205).

(2) Muranyi, "Zwischen *'Aṣr* und *Maġrib* in Mekka".

(3) Motzki, "The Muṣannaf of 'Abd al-Razzāq," 6-13.

(4) في حقل الشريعة انظر Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*، وفي ميدان اللاهوت انظر van Ess, *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie*، وبحثه الآن *Theologie und Gesellschaft*.

(5) مع كونه بطرق مختلفة جداً ونتائج مختلفة جداً، يصح هذا عن Crone and Cook, *Hagarism*; Wans-brough, *Qur'anic Studies* and *Sectarian Milieu*؛ بشير، التاريخ الآخر؛ Sharon, "The Umayyads as *Ahl al-Bayt*," 122-25; Nevo and Koren, *Crossroads to Islam*; Donner, "From Believers to Muslims".

بالطبع أن "الأديان الجديدة لا تنبثق تامة النضج من رؤوس الأنبياء"* وأن الإسلام لا بد قد شهد "حقبة من التطور سبقت تشكيل عقيدته التقليدية 547 وتشريعه الكتابي"[1] لكن جهود تجريد القشرة الخارجية التقليدية، والكشف عن البطانة التكوينية كانت غالباً، متعالية وتخمينية.[2] يمكن للإفادات غير الإسلامية والآثارية رغم أنها قد تكون قليلة،[3] وعند إلحاقها بالأدلة الإسلامية، أن تمنحنا بعض النظرات المثيرة للاهتمام في القرن الأول للإسلام، على وجه الدقة، لأن بإمكاننا تقييد أنفسنا بالأدلة التي تتعلق بتلك الحقبة، كما سنفعل في المخطط التالي.[4]

في أوائل أربعينات القرن السابع، ينبهنا التدوين التاريخي إلى ظاهرة جديدة أربكت المسار المعتاد لعالم العصر القديم المتأخر. كان العرب، وهم مجهزون باسم جديد لأنفسهم (المهاجرون) وبنظام تأريخ جديد، يستولون على مقاطعات تجاوزت مصر والعراق بكثير، ويطالبون السكان المحليين بالمؤن لتيسير تقدمهم.[5] واضح أن حركة جديدة قد ولدت، لكن

* [هي إحدى الأفكار المركزية لكتاب باتريشيا كرون ومايكل كوك، الهاجرية، 1977، ومفادها أن أي دين جديد لا بد أن يتأثر بالأديان التي سبقته بنيوياً، ولهذا كان موضوع الكتاب إعادة فهم تكوين الإسلام في ضوء علاقته باليهودية والمسيحية. المترجم]

(1) Crone, *Slaves on Horses*, 10، و Nevo, "Towards a Prehistory of Islam," 108 على التوالي.

(2) Crone and Cook, *Hagarism* سعيدان جداً في تقبل المصادر غير الإسلامية كما هي؛ ويعتمد شارون "Birth of Islam in the Holy Land" و Nevo and Koren, *Crossroads to Islam* بشدة على الشذوذات والصمت في السجل الآثاري (قارن المؤلف نفسه، Methodological Approaches to Islam," 91-92, 100-105"). بشير، التاريخ الآخر، أكثر حذراً، لكن بعض تفسيراته اعتباطية (مثلاً التشابهات بين سيرتي النبي ومحمد بن الحنفية جرى توضيحها في المصدر نفسه 158، 163- 65، 192- 93، نتيجة للرغبة في الإطناب في سيرة النبي، لكن المعقول بشكل متساوٍ، إن لم يكن أكثر، الافتراض أن التشابهات مستمدة من رغبة في ترسيخ شرعية ابن الحنفية).

(3) يبالغ Wansbrough, "Res Ipsa Loquitur," 10 حين يقول ليس لدينا " شيء من صنع إنساني، ولا أرشيف".

(4) فيما يلي، لن نتكرر الإحالات إلى المصادر غير الإسلامية التي ذُكرت سابقاً؛ انظر المدخل ذا الصلة في الجزء الثاني أعلاه.

(5) يظهر الاسم العربي و/ أو صياغته اليونانية magaritai زيادة على التأريخ الجديد في العديد من البرديات المصرية من سنة 642 فصاعداً؛ أقدم مثال مؤرخ بدقة هو البردية ERF, no. 558 (إعلان فرموثي 1، وجمادى الأولى "لسنة 22" = أبريل 643)[هذه أقدم بردية فيها ذكر للبسملة الإسلامية عثر عليها في أطلال بلدة هيراكليوس

طبيعتها ليست واضحة. فالبرديات والنقوش مؤرخة وفقًا لـ «سنة...» أو «سنة... وفقًا للعرب،» والكثير من النصوص السريانية الشرقية مؤرخة وفقًا لـ «سنة... من حكم العرب،» لكن دون 548 أي إيضاح لماهية الحادث الذي دشن هذ التقويم. ويغلف الغموض نفسه اسم العرب الجديد، رغم أن البرديات تبين أنه يشير إلى حصرية معينة، ولم يكن مسموحًا لجميع التسمي به،[1] وأن حامله كان جنديًا ولديه حقوق مالية.[2] وتستخدم المصادر غير الإسلامية الاسم الجديد لكن دون تعليق عليه، ونحن نعرف من الموروث الإسلامي فقط، دلالته الأصلية،[3] أعني (الهجرة) من الوطن لدعم مدن الحاميات العسكرية الجديدة التي بنيت في الأراضي المفتوحة بالرجال.[4]

تشير الوثيقة الأساسية للحركة الجديدة، وهي ما سمي بدستور المدينة، إلى الموقعين عليها بـ (المؤمنين)،[5] وهو مصطلح موجود في عدد من النقوش العربية المبكرة حيث يلقب

بالقرب من بني سويف، ومؤرخة بالتاريخين؛ الهجري جمادى الأولى سنة 22، والقبطي 30 فرموثي، الإعلان 1. المترجم.] غير ذلك، التاريخ موجود على النقوش من سنة 31 هـ/ 651- 652 فصاعدًا (انظر الملحق ح أدناه). وأبكر توثيق مدون للاسم بالسريانية (صياغته مهگري) من رسالة للجاثليق إيشوعيهب الثالث (*Ep.* 48B, 97) كتبت في العراق حوالي اربعينات القرن السابع؛ وتأريخ يظهر لأول مرة في ديباجة [محضر] المجمع الكنسي النسطوري الذي عقد "في السنة 57 لحكم العرب" (*Synodicon orientale*, 216).

(1) تفرّق *Aphrodito Papyri*, nos. 1433, 1441, 1447 بين المهاجرين والموالي. انظر Crone, "First-Century Concept of *Hiğra*," 365; Athamina, "*A'rāb* and *Muhājirūn* in the Environment of *Amṣār*".

(2) كون المهاجرين مقاتلين واضح من القرآن، وأشارت البرديات والمصادر الإسلامية إلى استحقاقهم أخذ رواتبهم من عوائد غنائم الحرب ومن العقارات (الفيء). (عن كلتا النقطتين والمراجع التوضيحية انظر Crone, "First-Century Concept of *Hiğra*," 354-65).

(3) يدون كاتب نسطوري تجميعة لنسخة من العهد الجديد «في السنة 993 للإغريق، وهي السنة 63 للمهاجرين أبناء إسماعيل ابن هاجر وابن أبراهام» (Wright, *Catalogue*, 1.92 [no. 142])، ومن الجمع بينهما، للمرء أن يستنتج أن المسيحيين الشرقيين ربطوا بين لقب الغزاة العرب لأنفسهم (المهاجرون) وحالهم كأبناء لهاجر، لكن هذا ليس أكيدًا. لأمثلة أخرى لاستخدام مصطلح مهاجرين [بصيغته السريانية] انظر المداخل عن "دانيال الرهاوي" و"أثناسيوس البلدي" و"ثيودوسيوس الآمدي" و"يعقوب الرهاوي" و"إيشوعيهب الثالث" في الفصلين الثالث والرابع أعلاه.

(4) كما أثبته بشكل مقنع «Crone, "First-Century Concept of *Hiğra*؛ انظر أيضًا Madelung, "Has the *Hijra* Come to an End?," and Rubin, "*Hijra* and Muhājirūn in Early Islam," Section B2.

(5) يظهر المصطلح 32 مرة ككل. وهذه الوثيقة موجودة لدى ابن هشام، 341- 344 وأبو عبيدة، الأموال، 290-

قائد الجماعة بـ (أمير المؤمنين).[1] ويعلمنا دستور المدينة أيضًا، 549 بأن المؤمنين اجتمعوا «تحت حماية الله» (ذمة الله) لكي يتمكنوا من القتال (في سبيله). وجرى التلميح إلى مفهوم الحرب المقدسة هذا أيضًا، في البرديات حيث المطالبات بأرزاق الجيش كانت تجري «باسم الله.»[2] من هنا، كان لدى هؤلاء الجنود عقيدة ما وقاتلوا باسمها، لكن ماذا كانت طبيعتها؟ يؤكد الكتّاب غير المسلمين من القرن الأول الهجري أنها كانت توحيدًا صارمًا (سِبِيوّس ويوحنا بن الفنكي وأنستاسيوس السيناوي)، وأنها كانت ضد الأيقونات (مجادلون ضد اليهود وجيّرمانوّس)، وأن أتباعها لديهم حرم هو «بيت الله» (ابن الفنكي)، ويرتبط بإبراهيم (مدون حوليات خوزستان ويعقوب الرُّهاوي)، ويسمّى الكعبة (يعقوب الرُّهاوي)، ويستقبلونه عندما يصلّون (يعقوب الرُّهاوي)، ويقدمون الأضاحي عنده (أنستاسيوس السيناوي)، ويقدسون حجرًا (أنستاسيوس السيناوي وجرمانوس)، وأنهم يتبعون محمدًا أيضًا (توما الكاهن وسِبِيوّس ومدون حوليات خوزستان)، الذي كان "مرشدهم ومعلمهم" (ابن الفنكي)، ويلتزمون بشدة بـ "أحاديثه وشرائعه" (ابن الفنكي)، وأنه أوصاهم بالامتناع عن الميتة والخمر والكذب والزنا. وقد لوحظ أيضًا أن المسلمين كرّموا القدس (يوحنا مؤسكوس وآركولف ومدون حوليات ماروني وأنستاسيوس السيناوي)، وكانوا معادين للصليب (سوّفرونيوس وإسحاق الراكوتي وأنستاسيوس السيناوي)، وينكرون أن المسيح كان ابن الله (إسحاق الراكوتي وحْنانيشوّع وأنستاسيوس السيناوي ويعقوب الرُّهاوي)، ويمارسون عبادتهم في مكان مخصص يحمل اسم المسجد (يوحنا مؤسكوس وأنستاسيوس السيناوي).[3]

294؛ وترجمها وعلق عليها Serjeant, "The *Sunnah Jāmi'ah"*. ودافع عن موثوقيتها Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 4.80-81; Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, 64-68; Crone, *Slaves on Horses*, 7.

(1) انظر الملحق ح، الأرقام 6 (41 هـ)، 7 (42 هـ)، 16 (58 هـ)، أدناه، حيث يظهر العنوان بالفارسية واليونانية والعربية على التوالي.

(2) انظر الملحق ح، رقم 1، أدناه.

(3) ترجمتها منحولة يوّانيس مؤسكوس *midzgitha*، وترجمها أنستاسيوس *masgida* (انظر المدخل عن "جوّرج الأسود" في الفصل التاسع أعلاه؛ الكلمة نفسها موجودة في *Aphrodito Papyri*, no. 1403، وترجمت في Simon ben Yoḥai, *Secrets*, 79، إلى *hishtaḥawāyā*. التشابه في تصميم العديد من المساجد التي بنيت في الأزمنة المروانية (سور يضمّ فناء وقاعة صلاة ذات أعمدة في إحدى النهايات) يوحي بأن تصورًا معينًا للمسجد

هكذا، يثبت أن المسلمين الأوائل اتبعوا بالفعل دينًا له ممارساته ومعتقداته المخصوصة، وكان متميزًا بوضوح عن 550 الأديان الأخرى الموجودة في ذلك الوقت.[1] وتؤكد هذا أيضًا الحقبة التي تبدأ بسنة 691/ 72 هـ، إذ أن النقوش التي تعلن الولاء لمحمد ودينه، موجودة بكثرة على المباني وعلامات الطرق والصخور والعملات والبرديات والمنسوجات وغيرها. "إلهنا الإله الواحد وديننا الإسلام ونبينا محمد،" كما دوّنها الوليد باختصار في نقشه الذي يعود إلى سنة 87 هـ/ 706 في جامع دمشق.[2] لكن قبل سنة 72 هـ، يصمت السجل الآثاري بشكل غريب عن الإسلام، وهذا رغم حقيقة أننا نملك كمًّا مناسبًا من المواد من هذا العصر.[3] وتوجد مشكلة أخرى مشابهة بشأن القرآن، الذي يبدو أن المسلمين تجاهلوه بوصفه مصدرًا للتشريع حتى أوائل القرن الثامن.[4] ما الذي نفعله بهذه الحذوفات؟ صحيح بالطبع، أنه خلال مدة من الزمن فحسب، يصير رجلٌ بطلًا، وكتابٌ موضعَ ثقة، لكن هذا لا يفسر فجائية ظهور محمد والإسلام في النقوش، ولا يعلل الثبات التقريبي لنص كتاب المسلمين المقدس.[5] ورغم أنها اجتذبت القليل من الاهتمام، هناك القليل جدًا من

كان موجودًا بالفعل في الأزمنة السابقة للمروانيين (اشتقاقًا من مسجد النبي أو مسجد عمر؟). للأسف ليس لدينا دليل آثاري لما قبل مساجد عبد الملك، ما عدا ربما بعض البقايا لإعادة بناء زياد بن أبي سفيان للمسجد الذي في الكوفة سنة 50 هـ/ 670 (انظر المدخل "الجهة المقدسة للإسلام" في هذا الفصل) وبقايا مبنى عمر الأول في القدس (انظر "Raby, "Aqsa and the Anastasis).

(1) على العكس من Wansbrough, *Sectarian Milieu*, 118، الذي يؤكد أن شهادة غير المسلمين ليست متحيزة دينيًا، أو على الأقل غير مميزة بشكل كاف للسماح بتحديد هوية ذلك المجتمع." وعلى العكس من Donner, "From Believers to Muslims"، الذي يثبت بأن مجتمع محمد نفسه كان غير محدد دينيًا في العقود الأولى لوجوده.

(2) النص بأكمله ورد في الملحق ح، رقم 5 أدناه.

(3) لغة هذه المادة (المجموعة في الملحق ح أدناه) موحِّدة (تشير إلى الله، المؤمنين، إلى آخره)، لكنها ليست إسلامية على وجه التعيين. ثمة القليل من العملات تحمل اسم «محمد» مكتوبًا على الحافة بالخط البهلوي أو العربي لكن هذا بشكل مؤكد تقريبًا، إشارة إلى حاكم وليس إلى النبي؛ ويوحي معيار الوزن غير الاعتيادي لهذه السلسلة بأنها جاءت من أذربيجان وفي هذه الحالة، قد يكون الحاكم محمد بن مروان (انظر Sears, "The Sasanian Style Coins of 'Muhammad'").

(4) أشار إليها Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 188, 226-27، وناقشتها بالتفصيل Crone, "Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'an".

(5) لم تكن الكلمات والمفاهيم الصعبة تستبدل بأخرى معتادة، كما قد يتوقع المرء حدوثه، لو لم يكن القرآن قد وصل إلى وضع كان قد قُنّن فيه؛ وبدلًا من ذلك، يوجد إفراط في التفسيرات لكلمة ثابتة واحدة (قارن ,Crone

المصنوعات ذات الصبغة الإسلامية قبل سنة 72 هـ، وهي ثلاثة دراهم عربية ساسانية نقش على حوافها شهادة إيمان إسلامية مقتضبة 551 (بسم الله محمد رسول الله). وكلها سُكّت في مدينة بيشابور* في بلاد فارس وتحمل صورة الوجه الإمبراطوري المعتاد على الوجه، ومذبح النار الساساني على الظهر. اثنان منها مؤرخان بسنة 66 و 67 الهجريتين اللتين توافقان سنتي 685- 686 و 686- 687، والحاكم الذي أصدرها اسمه عبد الملك بن عبد الله.[1] وهو يمكن أن يكون إما عبد الملك بن عبد الله بن خالد بن أسيد، أو عبد الملك بن عبد الله بن عامر بن كُريز.[2] وكلاهما له أب معروف بصلته بفارس: عبد الله بن عامر كان ذا دور فاعل في فتحها عندما كان واليًا على البصرة في السنوات 29- 35 هـ/ 650- 656 والسنوات 41- 44 هـ/ 661- 665، وعبد الله بن خالد حكم فارس لمدة قصيرة لزياد بن أبي سفيان (45- 53 هـ/ 665-673).[3]

لكن لعدد من الأسباب، لا بد أن المذكور على الدرهمين هو ابن الأول [عبد الله بن عامر]. ففي الوقت الذي سُكّت فيه هاتان العملتان، كانت فارس تحت حكم الخليفة المتمرد عبد الله بن الزبير، ولذلك، من المستبعد جدًّا أن يحكمها أي قريب لعبد الله بن خالد بن أسيد الأموي المشهور. ولم نسمع بأن عائلته تولت الحكم مرة أخرى إلا عندما استعاد عبد الملك بن مروان السيطرة.[4] لكن هذه لم تكن حالة أبناء عبد الله بن عامر: فقد كان عبد

Meccan Trade, 204-13، في إيلاف).

* [مدينة قديمة تقع قريبًا من ساحل الخليج العربي الشرقي مقابل الكويت الحالية. المترجم]

(1) الملحق ح، رقم 21 أدناه. (الشهادة المبتورة بالعربية والبقية بالبهلوية). يقسم Album, "Sasanian Motifs Used in Islamic Coinage," xix-xx العملات العربية – الساسانية السابقة للتحسين إلى ثلاثة مراحل: (أ) 652- 661: عملات تحمل فقط اسمي كسرى أو يزدجرد مؤرخة إما بحقبة يزدجرد أو الهجرة؛ (ب) 661- 671: "عملات لنوع كسروي مجهول إلى جانب عملات تحمل اسم وال أموي،" مؤرخة إما بالحقبة اليزدجردية أو الهجرة؛ (ت) 671- 692: "العملات كلها تحمل اسم وال أموي أو زبيري،" و"تهيمن التواريخ الهجرية على أغلب المسكوكات ما عدا درابگرد." لذلك يمكننا أن نكون واثقين على نحو معقول، من أن هاتين العملتين تحملان تاريخين هجريين. [درابگرد مدينة أثرية تقع جنوب غرب إيران في محافظة شيراز. المترجم]

(2) البلاذري، أنساب الأشراف، 4. 1، 405 (عبد الملك... ابن كريز)، 458، 478 (عبد الملك... ابن أسيد).

(3) عن عبد الله بن عامر انظر *EI2* و*EIr*، تحت الاسم؛ عن تعيين عبد الله بن خالد انظر البلاذري، أنساب الأشراف، 4. 1، 458.

(4) خالد بن عبد الله بن خالد بن أسيد تولى حكم للبصرة سنة 71 هـ (انظر أدناه لمناقشة التاريخ)؛ وصار أخوه أمية

الملك بن عبد الله بن عامر 552 متزوجًا من أخت ابن الزبير واسمها هند،[1] وعبد العزيز بن عبد الله بن عامر ولاه مصعب بن الزبير حكم سستان سنة 66 هـ[2] فيبدو أن الأرجح إذن، أن ابني عبد الله بن عامر؛ عبد الملك وعبد العزيز حكما بلاد فارس وسستان على التوالي نيابة عن ابن الزبير سنتي 66- 67 هـ[3]

وإذا كانت إعادة البناء هذه صحيحة، فستعني أن أقدم شهادة بالإيمان الإسلامي تأتي من طرف معاد. وهذا ليس من غير المحتمل، إذ أكد مصدر مسيحي معاصر أن لثورة عبد الله بن الزبير مضامين دينية، فيقول عنه: "خرج متحمسًا لبيت الله، وكان كثير التهديدات ضد الغربيين مدعيًا أنهم خارجين على الشريعة."[4] وتؤكد نبوءة عربية لا بد أنها أُلِفت قبل أن يفرض عبد الملك سيطرته الكاملة، أن الإسلام بوساطة ابن الزبير، "سيضرب بجرانه في الأرض."[5] إضافة إلى ذلك، برزت شخصيات متمردة أخرى ذات صبغة دينية خلال هذه الحرب الأهلية، مثل الغامض محمد بن الحنفية[6] وخشّابية* المختار بن 553 أبي عبيد

بن عبد الله حاكمًا لسستان وخراسان سنة 73 هـ (Walker, *Catalogue*, 1.107 ; خليفة، 295)؛ وكان أخوهما غير الشقيق عبد العزيز بن عبد الله حاكمًا لمكة للخليفتين سليمان وعمر الثاني (خليفة، 317، 323).

(1) ابن حبيب، المحبّر، 67. أول مرة نسمع به في بداية الحرب الأهلية الثانية عندما استدعاه البصريون ليكون حاكمهم بعد هروب عبيد الله بن زياد ومقتل نائبه مسعود بن عمرو الأزدي؛ يقول الطبري، 2: 463 (64 هـ)، إنه بقي في منصبه هذا شهرًا واحدًا فقط.

(2) الزبيري، نسب قريش، 149؛ البلاذري، فتوح البلدان، 398، الإصفهاني، الأغاني، 17. 167؛ يؤكد ذلك ثلاث عملات نقدية سكت في سستان وأرخت بسنة 66 (انظر الملحق ح، رقم 20، أدناه).

(3) العملات المؤرخة بـ 67- 70 سُكّت في بيشابور باسم عمر بن عبيد الله بن معمر (الملحق ح، رقم 23 أدناه). كان هذا الرجل نائبًا لحاكم البصرة لمصعب سنة 67 هـ، ثم عيّن حاكمًا لفارس (الطبري، 2. 751، 753- 754). وربما بقي عبد العزيز بن عبد الله بن عامر حاكمًا لمدة أطول بعض الشيء، لأننا لا نسمع عن حاكم آخر لسستان حتى عيّن عبدُ الملك عبدَ الله بن علي بن عدي الذي صرفه بعد وقت قصير، وعهد بحكمها مع خراسان إلى أمية بن عبد الله سنة 73 هـ (انظر الهامش رقم 30 أعلاه).

(4) John bar Penkaye, 155/183 (tr. Brock, 64). لاحظ أنه حتى الجدل المرواني ضد عبد الله بن الزبير ديني النبرة (انظر Madelung, "'Abd Allāh ibn al-Zubayr the *Mulḥid*").

(5) اقتُبس بالكامل في المدخل عن «عبد الله بن الزبير والمهدي» في الفصل الثامن أعلاه.

(6) أورد ابن سعد، الطبقات، 5. 91- 116، رواية مثيرة للاهتمام عنه، حيث كان يُحيّيه رأس الجالوت (رئيس الجماعة اليهودية (5. 113) بالمهدي (5. 94، 95) ويعترف بأنه من بيت نبوّة.

* [الخشّابية أو الخشبية اسم أطلقه الزبيريون على بعض أتباع محمد بن الحنفية (81 هـ)، المعروفين أيضًا باسم

المعروفين بـ "حماسهم للحق،"[1] ومدّعٍ آخر للخلافة هو الخارجي قطري بن الفجاءة، الذي سك عملة تعلن أن (لا حكم إلا لله).[2]

النقص التام في تصريحات إسلامية على وجه الخصوص ترجع للخط السفياني من الأمويين، وكثرة ما أصدره الفرع المرواني منها، والقضايا الدينية التي ناصرتها حركات معارضة مختلفة تخللت الحرب الأهلية، تقودنا إلى استنتاج أنه كان ثمة ضغط من الفئات المتمردة، هو الذي دفع المروانيين للتصريح علانية بالإسلام بوصفه الأساس الإيديولوجي للدولة العربية. لكن لا بد أن صحة هذه الحركة قد ثبتت لعبد الملك لأنها منحته طريقة لسبق الأحزاب المنافسة لهذه الحرب الأهلية الخلافية، ولإحباط خطط مناوئيه. ويظهر الحماس الذي اتبع به هو وخلفاؤه هذه السياسة، أنهم رأوا فيها وسيلة لدعم شرعيتهم، مقدمين أنفسهم نواباً لله على الأرض، لهم الحق والمسؤولية في تحديد مسائل الدين.[3]

الرابط الأقل ظرفية بين شعارات المتمرد وتصريحات عبد الملك الرسمية يمكن أن يقدمها الدرهم الثالث وهو يحمل شهادة الإيمان المقتضبة. وقد سُكّ أيضًا في بيشابور لكن في سنة 71 هـ لمصلحة أموي هو خالد بن عبد الله.[4] كان هذا الرجل مقرباً من عبد الملك وظل إلى جانبه في سوريا خلال السنوات الأولى من الحرب الأهلية، ثم غادر محاولًا القيام بهجمة مفاجئة على البصرة، ورغم فشله كافأه الخليفة بحكم البصرة "بعد استقامة الأمور له" أي عندما "قتل عبدُ الملك 554 مصعبَ بن الزبير."[5] المصادر العربية منقسمة حول ما إذا

الكيسانية. وقد تبعوا المختار الثقفي الذي قاد ثورة ضد الأمويين ثأرًا لمقتل الحسين بن علي، ثم قتله مصعب بن الزبير سنة 67 هـ. المترجم]

(1) John bar Penkaye, 158/185 (tr. Brock, 66)؛ وعن لقب الخشابية انظر *EI2*، تحت الاسم.

(2) الملحق ح، رقم 25 أدناه (عملة نقدية لسنة 69 هـ سُكّت في بيشابور وتدعو المتمرد «عبد الله» و«أمير المؤمنين»).

(3) حسب السجل الآثاري، عبد الملك هو أول من ادعى لقب «خليفة الله»، وكانت أقدم شهادة مؤرخة بذلك عملة ترجع لسنة 75 هـ/ 694 (Miles, "Miḥrāb and 'Anazah," 171)؛ قبل هذا لم يستعمل إلا اللقب المتواضع (عبد الله) و (أمير المؤمنين). وعند أخذ نص قبة الصخرة في الاعتبار (الملحق ح، رقم أ، أدناه) على المرء أن يلاحظ ليس المحتوى فقط، بل حقيقة أن عبد الملك تجرأ على فرض العقيدة على المسيحيين إضافة إلى المسلمين.

(4) انظر الملحق ح، رقم 26، أدناه.

(5) البلاذري، أنساب الاشراف، 4. 1، 462 (كان بالشام مع عبد الملك يحبه ويستصحبه)، 464 (بعد استقامة الأمور له)، 465 (لما قتل عبد الملك مصعباً)؛ قارن الطبري، 2. 798- 800.

كان الأخير مات في خريف سنة 71 هـ/ 690 أو سنة 72 هـ/ 691.[1] ويبدو أن دليل سك العملة يفضل التاريخ الأقدم، ليس لأن عملة خالد بن عبد الله مؤرخة بسنة 71، بل لأن المرء يفاجأ أيضًا بالحاكم المحلي لفارس مقاتل بن مِسمع.[2] وهذا يطابق إفادة مدون الحوليات النهريني أنه في سنة 1002 س/ 690- 691 "حل السلام وخضعت البلاد كلها لعبد الملك."[3] وإذا كان تاريخ عملة خالد مقبولًا، فلدينا هنا إذن، مؤشر واضح على أن الأمويين تبنّوا شعارات الزبيريين من أجل أغراضهم الخاصة. وستبقى الدوافع الدقيقة لهذا التغير في سياسة المروانيين، مبهمة حتى إجراء المزيد من الدراسة لعملات الحرب الأهلية الثانية وأحداثها، لكن قيامهم بتحول كهذا يبدو غير قابل للدحض. يستجلب هذا إذن، السؤال عما تحولوا عنه: أي ماذا كان الأساس المنطقي للدولة العربية قبل عبد الملك؟ كما يتضح من إفادة غير المسلمين، كان ثمة طائفة إسلامية يمكن تمييزها، لكن، وكما تثبت الأدلة الآثارية الموجودة، لم تكن هذه الطائفة معروفة علنًا. إذن ما الذي كان يحدث بالضبط؟

إحدى الطرق للإجابة عن هذا السؤال ستكون بالأخذ في الاعتبار إلى أي مدى أكمل خلفاء محمد المباشرون تنظيمه وتوجيهاته لمجتمعه. فقد حُفظت، لنا معاييره في هذا المجال إلى درجة ما في دستور المدينة الذي يقدم مخططًا لجماعة سياسية دينية، موحِدًا طوائف دينية مختلفة تحت "ذمة/ حماية الله" للقتال في سبيله. وكان المتطلب الوحيد هو أن كل موقع "يؤكد ما في هذه الوثيقة ويؤمن بالله واليوم الآخر،" قبل بالله وبمحمد حكمًا نهائيًا 555 لكل الأطراف، وأن "بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة،" والمشاركة في جهود الحرب.[4] وقد ذكر الكتّاب المسلمون وغير المسلمين بوضوح، أن محمدًا نفسه بدأ بهذا الجهد

---

(1) Caetani, *Chron.*, 839-40, 845-46.

(2) Walker, *Catalogue*, 1.105. التعيين يؤكده الطبري 2. 822 (ناصًا على أردشير خُرّة). قد يختار المرء قراءة 73 (سيفتات) بدلا من 71 (أيفتات) عندما تكون عملة منفردة، لكن وجود اثنتين مؤرختين كما يبدو بسنة 71 يجعل هذا الخيار أقل قبولًا. لاحظ أن الطبري، 2. 818 يؤرخ تعيين خالد بن عبد الله بسنة 71 هـ

(3) *Chron. Zuqnin*, 154؛ تؤكده جزئيًا *Syriac CS, s.a.* 692.

(4) انظر Hoyland, "Sebeos, the Jews and the Rise of Islam," 93-96. الاستقلال الديني للموقعين على الوثيقة واضح من العبارة: لليهود دينهم وللمسلمين دينهم." والتركيبة الدينية المسوّية أن الكل يؤمنون بالله واليوم الآخر، موجودة أيضًا في الحديث (مثلا ابن حنبل، المسند، 2. 175: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر...)؛ انظر كيستر، «...إلا بحقه»، 41- 49.

الحربي مجرّدًا حملة نحو الشمال باتجاه سوريا.[1] من هنا، بإمكاننا تصور أن الخلفاء وسعوا هذه السياسة، حين أداروا "دولة الجهاد"، وهي كيان مؤلف من رجال مقاتلين من انتماءات دينية مختلفة كان هدفهم الرئيس توسيع الدولة باسم الله.[2] وتميل المصادر الإسلامية إلى الافتراض أن غير المسلمين الذين شاركوا في الفتوحات لا بد أنهم تحولوا إلى الإسلام في مرحلة مبكرة، لكن أدلة التحقيق التاريخي الجماعي توحي على العكس، بأن الكثير منهم ظلوا على دينهم حتى زمن متأخر كثيرًا.[3] وقد تفسر الشخصية الجماعية ذات الطابع الديني للمجتمع، لِمَ لَمْ يجرِ تعزيز المظاهر الإسلامية، ولِمَ كان القائد يُميَّز بمصطلحات محايدة مثل "عبد الله" و"أمير المؤمنين." والأخير حل محل محمد بصفته حكمًا لكل الأطراف،[4] وكان القرآن في هذا الوقت ذا أهمية فقط للأعضاء المسلمين، بدلًا من أن يكون موضع ثقة 556 المجتمع كله. ويمكن إذن تفسير ضمان عمر لليهود الإقامة في القدس، وجولة معاوية في المواقع المسيحية المقدسة في تلك المدينة كبادرتين لتطمين العنصرين اليهودي والمسيحي في المجتمع بشأن حيادية القيادة.[5] وكانت تحديثات عبد الملك لرفع الإسلام إلى موقع دين الدولة، بصفته مناوئًا لواحدة من عدد من العقائد ذات المكانة المتساوية.

(1) مثلًا الحوليات البيزنطية العربية 741، الفقرة 13: « غزوا مقاطعات سوريا وبلاد العرب وبلاد النهرين، وكان على رأسهم قائد لهم اسمه محمد،» ديونيسيوس التلمحري (محفوظة لدى ميخائيل السرياني 11، 2، 405، وفي حوليات 1234، 1، 228): «قاد عصبة منهم كانوا يطيعونه، وبدأ يصعد نحو أرض فلسطين ناهبًا مستعبِدًا سالبًا،» البلاذري، فتوح البلدان، 59: «توجه رسول الله إلى تبوك من أرض الشام لغزو من انتهى إليه» [ويستمر النص: «أنه قد تجمّع له من الروم وعاملة ولخم وجذام وغيرهم، وذلك في سنة 9 للهجرة». المترجم]

(2) قارن Blankinship, *The End of the Jihad State*، خاصة 11- 35، مع أنه لا يوضح ما يعني بالمصطلح ويفترض أنه مفتوح للمسلمين.

(3) في أوائل القرن الثامن، كان الكثير من الجراجمة والأساورة يتمتعون بالإعفاء من الجزية، ويسهمون في الحملات الإسلامية مع أنهم لم يكونوا مسلمين (انظر البلاذري، فتوح البلدان، 161، Crone, *Slaves on Horses*, 237- 38 n. 362). والكثير من وكلاء المسلمين لم يكونوا أنفسهم مسلمين (انظر الأمثلة التي ذكرت في المصدر نفسه، 237 n. 358).

(4) قارن تحكيم معاوية بين اليهود والمسيحيين في قضية ثياب المسيح (انظر المدخل عن «أركولف» في الفصل السادس أعلاه).

(5) بخصوص اليهود والقدس انظر المدخلين عن «سيْبيوْس» و«نصوص يهودية» في الفصلين الرابع والعاشر أعلاه على التوالي؛ عن حج معاوية انظر *Chron. Maronite*, 71.

الطريقة الممكنة الأخرى للتعامل مع المشكلة يمكن أن تكون بأخذ تلميحنا من الثقافة المادية لأول سبعة عقود بعد الهجرة التي تكشف عن تغيير يسير عن ثقافة العقود التي تسبقها مباشرة.[1] لذا، إذا كانت الدولة العربية السابقة لعبد الملك متميزة عن وارثها المرواني، فهل كانت أكثر قرابة نوعًا ما، إلى سالفاتها السابقة للإسلام؟ شهد القرن السادس تجدد الأعمال العدائية بين بيزنطة وفارس، ومع تزايد مركزية الإمبراطورية الأخيرة التي حققها كاڤاد [قباذ] وكسرى الأول، كانت هذه الأعمال أكثر شدة من القرون السابقة. على وجه الخصوص، أثرت هذه الأعمال على الكثير من الشعوب المجاورة إذ سعت كلتا الإمبراطوريتين بنشاط، إلى اجتذابهم إلى مداريهما.[2] وكان عرب صحراء شبه الجزيرة وسوريا المستفيدين والمتضررين من هذا التدافع الإمبراطوري على 557 النفوذ. وكان بإمكانهم استخلاص الدعم المالي والعسكري،[3] لكن مقابل التنازل عن حريتهم في التصرف. ونشأت إمارات عربية حليفة مختلفة، كان أشهرها إمارتي الغساسنة واللخميين اللتين تحالفتا مع البيزنطيين والفرس على التوالي. ونحن نعرف القليل عن اللخميين، لكننا نستطيع أن نرى أن الغساسنة عبر القرن السادس، بنوا لأنفسهم قاعدة نفوذ لا يستهان بها في الأردن وجنوبي سوريا. يتضح هذا من المباني والنقوش التي تحيي ذكرى أسماء حكامها،

(1) مثلًا Walmsley, "The Social and Economic Regime at Fihl," 256: "لم يرافق الفتوحات الإسلامية ولا الإطاحة بالسلالة الأموية أي تعديل محسوس للمخزون الخزفي في فحل.... وثمة مرحلتان للتغيير المتزايد انطوى على فقدان بعض القطع وظهور الأنواع الجديدة حدث بين سنتي 600 و900. الأول يمكن تأريخه بنهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن، والثاني في بداية القرن التاسع." وتوجد شواهد قبور مسيحية مؤرخة في جنوب فلسطين بأعداد كبيرة منذ منتصف القرن السادس إلى أواخر القرن السابع وتتلاشى حوالي 680 (Negev, *The Greek Inscriptions from the Negev*, 83-84, 94-97; Schick, "The Settlement Pattern of Southern Jordan," 138-41). ومن المعروف جيدًا أنه حتى سنة 72 هـ فقط، كانت العملات البيزنطية أو تقليداتها متداولة في الغرب (انظر الدراسة الأحدث "Bates, "Byzantine Coinage and its Imitations).

(2) قارن Beeston, "The Martyrdom of Azqir," 7: "أنا ميّال بشكل متزايد إلى عدم النظر إلى صراعات أوائل القرن السادس في اليمن على أنها حروب دينية بين المسيحيين والمعادين لهم، بل من خلال المسبب الرئيس لها وهو العداء بين الحزبين المؤيد للبيزنطيين والمعادي لهم" (مع أنه في القرن السادس، كان تأييد المرء للبيزنطيين شديد الارتباط بكونه مسيحيًا).

(3) قارن منحولة يوحنا العامودي: «فيما يخص العرب، كانت هذه الحرب ذات نفع كبير، وفرضوا إرادتهم على كلتا المملكتين» (اقتبسه Segal, "Arabs in Syriac Literature," 108-109).

ومن الوثائق السريانية المعاصرة لها التي تتكلم عن رعايتهم لقضايا الدين وتحكيمهم فيها.[1] وتذكرهم النصوص اليونانية والسريانية إلى جانب الأباطرة البيزنطيين بأنهم "ملوكًا الصالحون محبو المسيح،" حتى أنها تتكلم عن "مملكتهم."[2] وفي أبيات شعرائهم لا يبدو أن أحدًا أكثر منهم قوة:

ألم تَرَ أن الله أعطاك سَورةً ترى كلَّ مَلْكٍ دونها يتذبذبُ
فإنك شمسٌ والملوكُ كواكبٌ إذا طلعتْ لم يبقَ منهنّ كوكبُ[3]

وقد عنى صعود هذه الإمارات الحليفة إلى السلطة أن ما كان تنازعًا بينهم في السابق، صار الآن مواجهات كبرى:

> ومن نظر في أيام العرب في الجاهلية واطّلع على سيَرهم وجدها كلها أو أكثرها غارات لا غير، كان بعضهم يغير على بعض فإن وافق منهم غرة وضعفًا نهب وسبى، وإن أنس منهم منعة وعزًّا أغار على الأنعام فطردها، فإما أن يفوت بها أو ببعضها أو يلحقه الطلب، فإن وجد الذين غَزَوا في أنفسهم ضعفًا عمن تبعهم طاروا هربًا، وإن كانوا عدتهم ثبتوا لهم فاقتتلوا عندها فيقتل بينهم الواحد والنفر، أو يؤسر الواحد والنفر أو لا يقتل بينهم أحد، فهذا كان مقدار حروبهم في أيامهم كلها أو في أكثرها 558 حتى إن الأيام الثلاثة المذكورة وهي يوم جبلة ويوم الكُلاب الثاني ويوم ذي قار[4] [لم تزد مباشرتهم فيها للحرب عن بعض نهار، كان في أوله ابتداؤها وفي بعضه

(1) Gaube, "Arabs in Sixth-Century Arabia;" Shahid, *BASIC1*, esp. 117-24, 32531, 489-512, 805-38.

(2) نفسه، 95- 117، 542- 48، 812- 13.

(3) النابغة الذبياني (كتب حوالي سنة 600)، ديوانه، 28، (أي الرجال المهذب، 2، 9- 10). [المرجح أن المخاطب في هذين البيتين هو النعمان بن المنذر اللخمي، لا ملكًا من الغساسنة. انظر ديوان النابغة الذبياني (نشرة محمد أبي الفضل إبراهيم)، ص 72- 74. المترجم]

(4) أبو البقاء، المناقب، 1، 201. نفسه، 1، 191-92 (قارن الإصفهاني، الاغاني، 10، 34) يقول عن طريق الشرح إن هذه المعارك كانت بين بني تميم وعامر، واليمن وتميم، وبكر بن وائل والفرس على التوالي، ويؤرخها بثلاثين أو أربعين سنة قبل الإسلام، وبالحقبة المكية لمحمد، وبسنة 2 هـ على التوالي. يذكر نشاط عسكري للعرب *Chron. Siirt* LXXXVII, *PO* 13, 539-40; *Syriac CS, s.a.* 610-11; Antiochus, *Ep. ad Eustathium, PG* 89, 1424-25; Jacob of Edessa, *Chronicle*, 326.

انقضاؤها.]*

إذن، يتساءل المرء عما إذا كانت الفتوحات العربية قد بدأت كصدام مماثل بين إمارتي الجازيين والغساسنة، قصد منها السابقون اغتصاب مكانة الأخيرين. وكان هناك عدد من الاشتباكات المبكرة جدًّا بينهم.[1] وكانت الجابية معقل الغساسنة، الوجهة الرئيسة لعمر في رحلته إلى سوريا وبقيت مقرًا سياسيًّا مهمًا حتى عصر عبد الملك.[2] إلى ذلك، فقد بقيت بعض المشاعر المعادية للغساسنة في المصادر الإسلامية.[3] ومثل الغساسنة، أحدث العرب الحجازيون تغييرًا يسيرًا في الإدارة البيزنطية، واعتمدوا على العملات التي سُكّت في القسطنطينية حتى زمن عبد الملك. وقد يفترض المرء السيناريو نفسه لمملكة اللخميين في الحيرة، إذ بدا واضحًا بالتأكيد، لمقيم في خوزستان في ستينات القرن السابع، أن الحكام العرب على أيامه كانوا ببساطة، استمرارًا لملوك الحيرة العرب الأقدمين.[4] وعدّ مدون حوليات نهريني عليًّا ملكًا للشرق مقيمًا في الحيرة/ الكوفة منافسًا لمعاوية في الغرب. ولعل المرء يضم هذا إلى المقترح الأول 559 ويتصور أن المسلمين والذين تعاونوا معهم أطاحوا بالدولتين العربيتين الوكيلتين،

* [ما بين عضادتين زيادة من المصدر اقتضاها النص المقتبس من أبي البقاء الحلّي لفهم معناه بدقة، لأن المؤلف اقتبسه ناقصًا من المصدر، وبسبب ذلك لم يحسن فهم العبارة الأخيرة، إذ ترجم كلمة (حتى) فيها بكلمة (un-til) وكان يجب أن تترجم بكلمة (even)، فأدى ذلك إلى فهم أن الأيام الثلاثة المشهورة كانت معارك كبرى وقبلها لم تكن الأيام سوى مناوشات، بينما أراد أبو البقاء أن يقلل من شأنها هي أيضًا، لأن السياق عنده المقارنة بين معارك المسلمين الكبرى وبطولاتهم وبين أيام العرب في الجاهلية التي لا تعد شيئًا نسبة إلى أيام الإسلام. المترجم] {كان هذا المصدر متاحًا لي عن طريق مقتطفات فقط وقت كتابتي هذا الكتاب، وأشكر المترجم لهذا التصحيح المهم. المؤلف}

(1) De Goeje, *Mémoire*, 4-9, 10-17 (الحملة على دومة الجندل حيث كان يقيم الفيلارك [زعيم القبيلة] الأُكَيدر الكندي الذي كان مواليًا للغساسنة)؛ Donner, *Early Islamic Conquests*, 107-10; Schick, "Jordan on the Eve of the Muslim Conquest," 112-13.

(2) Busse, "'Omar in Jerusalem," 73-75; *EI2, s.v.* "Djābiya;" Shahid, *BASIC1*, 649. انظر أيضًا المؤلف نفسه، "Ghassanid and Umayyad Structures".

(3) ابن سعد، الطبقات، 8، 132 (عندما أخبر أحدهم عمر أن لديه أخبارًا سيئة، قال عمر: «أجاء غسّان؟»)؛ الجاحظ، البيان، 2، 28، 3، 289 (دعا النبي ربه: اللهم أذهِبْ مُلْكَ غسان). [سؤال عمر يرد في سياق الشائعة التي سرت بين المسلمين بعد نزول سورة التحريم من أن الرسول طلق نساءه، فجاءه صاحب له بالخبر وقال: «حدث أمر عظيم»، أما الحديث في البيان والتبيين فله تكملة هي: «وضَعْ مهور كندة». المترجم]

(4) *Chron. Khuzistan*, 38.

واستغلوا مركزي سلطتيهما اللذين كانتا قد بنتاهما، لاستئناف حربهم المقدسة.[1]

المقصود من هذه المقترحات أن تكون محفزات للنقاش فحسب، لا حلولًا للمسألة، إذ يبدو أن مشكلة الإسلام المبكر لا تفتقر إلى ذلك القدر من المواد الصحيحة، بل إلى المنظور الصحيح. فأحداث العقود الأولى الهجرية التي قد يعدّها مسلم القرن الثالث الهجري مركزية لإيمانه، ربما تكون عرَضية تمامًا في وقتها. وهذا ليس تقليلًا من شأن تلك الأحداث، فهي يمكن أن تكون ذات أهمية قصوى، لكن هذا غالبًا يرجح أنها حظيت بالتقدير لاحقًا عندما تم إدراك تداعياتها فحسب. من هنا، قد يعتقد كتّاب القرن الثامن وما بعده، أن هزيمة البيزنطيين والإيرانيين تحققت في معركتي اليرموك والقادسية أو بعد ذلك بوقت قصير، لكن هذا لم يكن حال المعاصرين لهما. فخلال الحرب الأهلية العربية الأولى، اعتقد عدد كبير من المسلمين النازلين بمصر بجلاء، أن حقبة سيادتهم قد انتهت، فـ "تفاوضوا مع ملك اليونان وتوصلوا إلى سلام معه ومالوا إلى جانبه."[2] واعترف مسيحي من أهل دمشق في زمن معاوية بأن الإمبراطورية البيزنطية كانت تواجه مصاعب لكنها لم تهزم. ويبدو يوحنا بن الفنكي وهو يكتب خلال الحرب الأهلية العربية الثانية، وأنستاسيوس السيناوي وهو يكتب في أعقابها، واثقَين من أن الحكم العربي كان يخسر.[3] وحتى عهد الوليد، استمرت الثورات في الوقوع شرق إيران، وكانت المدن الساحلية في سوريا وفلسطين تقع في أيدي المسلمين وتخرج منها.[4]

الجهة المقدسة للإسلام [القِبلة]

كانت جهة الصلاة لدى الجماعات الدينية في الشرق الأوسط ذات أهمية جوهرية على

(1) سيساعد هذا في توضيح كيف أن المسلمين استمروا في فتوحاتهم (استولوا على بنى السلطة الموجودة) وكيف وصلت إليهم أفكار البيزنطيين والساسانيين (توسطت في ذلك الدولتان العربيتان الوكيلتان اللتان تشربتا بأفكار عديدة كهذه في القرون السابقة). لاحظ أيضًا أن المسلمين تبنّوا الألقاب العربية التي طورها المسيحيون العرب [في الحيرة] من قبل (انظر المناقشة في Nau, *Les arabes chrétiens*, 95-99).

(2) Sebeos, XXXVIII (tr. Macler, 149)، الذي يقول إنهم كانوا 15000 جندي وإنهم "آمنوا بالمسيح وعُمّدوا."

(3) انظر المدخلين عن تذكارات دمشق و «أنستاسيوس السيناوي» في الفصل الثالث والمدخل عن «يوحنا بن الفنكي» في الفصل الخامس أعلاه.

(4) انظر *EI2*, *s.v.* "Nīzak, Ṭarkhān;" Bashear, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars," esp. 203-204.

صعيدي الهوية والإيمان. تمثل القِبلة للمسلمين الأوائل العلامة الأكثر بروزًا للولاء للإسلام. "من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا" هكذا كان يقال "فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله."[1] وفي أقدم نصوصنا يتم تمييز المجتمع المسلم ككل بمصطلح "أهل القبلة."[2] لكن القرآن والإرث الإسلامي المبكر غامضان بشدة حول العديد من وجوهها. فمثلًا، يخبرنا القرآن بحدوث تغيير للقبلة، لكنه لا يحدد متى حدث ذلك ولا ماذا كانت الجهة الأصلية للصلاة، وهو يصف ببساطة الجهة الجديدة بأنها "شطر المسجد الحرام" (البقرة: 142- 144).[3] وكان المفسرون اللاحقون لهاتين الآيتين رغم تأكدهم من أن القبلة الجديدة كانت نحو الكعبة في مكة، غير متأكدين مما إذا كانت سابقتها أي القدس ثابتة دائمًا، أم أنها انحراف مؤقت عن الكعبة فقط.[4] وهناك بالطبع مسوغ للقول بأن العديد من الأسئلة التي يمكن أن تكون لدينا كانت واضحة جدًّا أو غير وجيهة من وجهة نظر المسلمين الأوائل لتتطلب تفسيرًا، لكن هذا لا يساعدنا، وقد أدى الموقف إلى الكثير من التكهنات الفضفاضة حول المسألة.

للأسف، تعني التوسيعات والتزيينات وإعادة البناء المستمرة،أن مباني المساجد الأولى لم تبق 561 على حالها الأول، ولذلك علينا الرجوع إلى الروايات التاريخية الإسلامية من

(1) البخاري، 1، 53 (الصلاة 28)؛ قارن أبو عبيدة، الأموال، 67: «أمر عمر بن عبد العزيز بأن من نطق بشهادتنا وصلّى إلى قبلتنا واختتن فلا تأخذوا منه الجزية.»

(2) انظر مثلًا، ابن المقفع، رسالة في الصحابة، الفقرة 31؛ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5.28 مقتبسًا رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتّي (حيث استخدمت [عبارة] (أهل القبلة) ثلاث مرات)؛ Crone and Zimmermann, *The Epistle of Sālim b. Dhakwān* حيث استخدم المصطلح اثنتي عشرة مرة (أدرجت في فهرس تحت مصطلح قِبلة) وتاريخ هذه النصوص يرجع إلى منتصف القرن الثامن.

(3) Barthold, "Die Orientierung der ersten muhammedanischen Moscheen" يثبت أن أول قبلة للإسلام كانت نحو الشرق، مفترضًا أن وجهة إسراء محمد لم تكن القدس (الإسراء، 1)، بل حرم مقدس في الشرق ألمح إليه القرآن 53 [النجم]، 13- 15 (قارن Busse, "Jerusalem in the Story of Muḥammad's Night Journey and Ascension," 23, 35, 37) مثبتًا أنه ما دام الدخول إلى المساجد الأولى من أبواب تقع إلى الجانب الغربي فلا بد أنها كانت تواجه الشرق. انظر أيضًا Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, 4.

(4) انظر Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 216-17.

أجل المعلومات عن قبلتهم.[1] كانت عاصمة بلاد الفرس القديمة المدائن، هي المكان الذي اختاره القائد سعد بن أبي وقاص أولًا مقرًا لجيشه، واستخدمت القاعة الكبرى للقصر الملكي للصلاة.[2] وبعد حوالي سنتين، سنة 638، أعاد سعد تعيين ما كان يعد موضعًا صحيًا أكثر، أي الكوفة، وجرى بناء مدينة جديدة بأكملها. "أول شيء خُطّ في الكوفة وبني حين عزموا على البناء: المسجد."*

فلما انتهى (سعد) إلى موضع مسجدها، أمر رجلًا فعَلا بسهم قِبَلَ مهبّ القبلة، فأعلم موقعه، ثم علا بسهم آخر قِبل مهبّ الشمال وأعلم موقعه، ثم علا بسهم قِبل مهبّ الجنوب فأعلم موقعه، ثم علا بسهم قِبل مهبّ الصبا فأعلم موقعه.[3]

كان الغرض من هذا العمل تحديد المنطقة العامة التي يمكن بناء المنازل الخاصة وراءها، وفيها تحدد مكان المسجد ودار الإمارة والسوق. "والمربّعة [الساحة الكبرى] لاجتماع الناس لئلا يزدحموا."[4] يتضمن وصف طريقة ترسيم الحدود أن القبلة تقع في الغرب، ففي رواية سيف بن عمر، يرمي الرامي على يمينه ويساره وأمامه ووراءه، لكن روايته عن محاولة سرقة (بيت المال) الذي كان محفوظًا داخل دار الإمارة ظلت تشير إلى أن القبلة إلى الغرب. ولمنع المزيد من السرقات، نُصح سعد بما يلي: "انقل المسجد حتى تضعه إلى جنب الدار (دار الإمارة) واجعل الدار قبلته؛" فيكون الذين يصلّون فيه كالحرّاس له. ووفقاً لذلك، قام سعد بـ "وضع المسجد بحيال 562 بيوت المال،" على طول دار الإمارة التي صار موقعها على يمين ذلك الجانب من المسجد في مواجهة الجنوب.[5] يبدو إذن أن

---

(1) Conrad, "The Akbar, "Khatta and the Territorial Structure of Early Muslim Towns," Early Arab Urban Foundations in Iraq and Egypt". مفيدان عندما يستخدمان روايات كهذه.

(2) الطبري، 1. 2443- 2444، 2451 [نشرة محمد أبي الفضل إبراهيم 4. 15- 16، 21. المقصود بالقاعة الكبرى ما يسميه العرب إيوان كسرى الذي اختاره سعد مسجداً للصلاة ونصب فيه منبراً. المترجم]

* [هذه العبارة نصًا من تاريخ الطبري (نشرة إبراهيم)،4. 44. المترجم]

(3) البلاذري، فتوح البلدان، 276. انظر عن بناء الكوفة Djait, *Al-Kufa: naissance de la ville islamique*, esp. 65-69.

(4) هذا أوضح عند الطبري، 1. 2488- 2489 (عن سيف بن عمر). [العبارة نصًا في تاريخ الطبري (نشرة إبراهيم) 4. 44. المترجم]

(5) نفسه، 1. 2491- 2492. أترجم «القبلة» بـ «الجنوب»، لأن دار الإمارة يقال إنها أمام جدار القبلة وليس

المسلمين في الكوفة كانوا يصلّون في البداية نحو الغرب.[1] وإذا صح ذلك، فقد تم تغييره رغم هذا، عند نقطة ما خلال الحقبة الأموية، ذلك أنه من بين المراحل الثلاث لدار الإمارة التي مُيزت خلال التنقيبات، كان للثانية جانب شمالي محاذٍ للمسجد.[2] وباقتراض أن الخطة استمرت بالإبقاء على جدار قبلة المسجد قبالة دار الإمارة، فلا بد أن القبلة لذلك، كانت باتجاه الجنوب. وربما كان ثمة صلة لهذا بالوضع الذي ساد لاحقًا في سمرقند عندما صلى الأحناف [أتباع أبي حنيفة] نحو الغرب والشوافع نحو الجنوب.[3]

لم يكن المسجد في البصرة في البداية غير أرض مفتوحة محددة بالقصب. ثم عندما نمت البصرة من معسكر إلى مدينة، بني مسجد ودار إمارة باللبن والطين. ولم يُذكر شيء عن وجهة الصلاة أكثر من ملاحظة أن "الإمام عندما يأتي إلى الصلاة، سيشق طريقه خلال المصلين إلى الأمام على جدار مقسوم (تخطّاهم إلى القبلة على الحاجر). وإذ رأى الحاكم زياد بن أبي سفيان أن هذا أمر غير ملائم، فقد نقل دار الإمارة إلى جانب القبلة من المسجد كي يتمكن من المرور بين الاثنين عبر باب في 563 جدار القبلة.[4] ومجدّدًا، لدينا إيضاح خبري لحقيقة

إلى الجانب الأيمن منه. لاحظ أن المسيحيين كانوا أحيانًا يسمون المسلمين «أهل التّيمَن»، ويفكر Griffith, "Muḥammad's Scripture and Message," 126-27, أن هذا اللقب إشارة إلى قبلتهم، بينما Holmberg, *"Ahl/farīq al-tayman,"* يقترح أنه مرتبط بالنبوءات عن الجنوب (قارن Bashear, "Yemen in Early Islam"). [نص عبارة الطبري هنا هي رسالة من عمر بن الخطاب: «انقل المسجد حتى تضعه إلى جنب الدار واجعل الدار قبلته، فإن للمسجد أهلًا بالنهار والليل وفيهم حصن مالهم.»)... «ووضع (سعد) المسجد بحيال بيوت المال منه إلى منتهى القصر يمنة على القبلة.» (تاريخ الطبري 4، 46). المترجم]

(1) وفقًا للبزدوي، رسالة في سمت القبلة، الفقرة 6، حدث الشيء نفسه لخراسان وما وراء النهر: «إن السلف الصالح وضعوا قبلة ما وراء النهر وخراسان حين فتحوا البلاد إلى مغرب الخريف.»» أي مباشرة نحو الغرب.

(2) Creswell, *Early Muslim Architecture*, 11. نفسه، 14، يقول إن عملتين نحاسيتين للخليفة السفاح 136 هـ/ 753- 754 وجدتا في الطبقة الثالثة، مما يعطينا أبكر تاريخ ممكن للطبقة الثانية.

(3) البزدوي، رسالة في سمت القبلة، الفقرة 9. [انظر نص الرسالة بتحقيق دافيد كينج، مجلة تاريخ العلوم العربية، جامعة حلب، المجلد 7، العدد 1،2، 1983: 189- 196. خاصة الفقرات 5- 12 عن الخلاف حول جهة القبلة بين الأحناف والشوافع في سمرقند في عصر المؤلف. (القرن الخامس الهجري- الحادي عشر الميلادي). المترجم]

(4) البلاذري، فتوح البلدان، 346- 347. في مجاراة لنزعة بشرية عامة لإطراء ما هو بدائي، يقال إن «الناس الذين يستخدمون القصب كانوا أفضل من أولئك الذين يستخدمون اللِّبْن... وهؤلاء كانوا أفضل من أولئك الذين يستخدمون اللِّبن المفخور» (Conrad, "Historical Evidence and the Archaeology of Early Islam," 266، مقتبسًا من ابن الفقيه، المختصر، مناقشًا هذه المسالة)، لذلك على المرء أن يقلق بشأن هذا التدرج الذي

مثيرة للاهتمام هي أن المسجد ودار الإمارة اعتُبرا منذ وقت مبكر وحدة واحدة.

أُقيم معسكر جديد في مصر، سمي بالفسطاط، ومرة أخرى بُني المسجد كجزء من منطقة تضم الأسواق ومقر إقامة القائد وهو في هذه الحالة عمرو بن العاص. يقول مصدرنا الأقدم:

"بنى عمرو بن العاص المسجد... وكان ما حوله حدائق وأعنابًا ونصبوا الحبال حتى استقام لهم ووضعوا أيديهم فلم يزل عمرو قائمًا حتى وضعوا القبلة وإن عمرًا وأصحاب رسول الله الذين وضعوها."[1]

تؤكد نسخ لاحقة مشاركة الصحابة في عملية التوجيه، وكان عددهم يتراوح بين اثنين وثمانية. وبعد سماع آرائهم أمر عمرو البنائين أن يحولوا القبلة إلى الشرق (شرِّقوا القبلة) وكانت القبلة بالتأكيد "مشرَّقة جدًّا".[2] لذلك عندما صلى عمرو سواء في مسجده أو في كنيسة، فقد فعل ذلك باتجاه الشرق، نحو قبلة المسيحيين "إلا الشيء اليسير/ قليلًا".[3]

564 في سوريا وفلسطين لم يكن ثمة بناء لمستوطنات جديدة في القرن الأول للإسلام،[4] ولم تبن مساجد جديدة إلا القليل. واستخدم المسلمون بشكل شائع جدًّا، الكنائس التي حولت فيما بعد إلى مساجد أو قسمت ببساطة.[5] وفي القدس بُني حرم إسلامي من بقايا قاعة هيرود ذات الأروقة، وقد وصل الخليفة عمر بنفسه ليشرف على المهمة. ويُزعم أنه استشار كعب الأحبار بشأن القبلة، فوصّى الأخير بوضعها خلف صخرة هيكل اليهود لكي

يُذكر كثيرًا من القصب إلى الطين إلى اللبن المفخور.

(1) ابن عبد الحكم، 91- 92 (عن عبد الملك بن مسلمة عن الليث بن سعد).

(2) ياقوت، معجم البلدان، 3. 898- 899،

(3) المقريزي، الخطط، 2. 247. يقول *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 492 إن المسلمين يصلون باتجاه الجنوب متوجهين شرقًا (مشرّقين) نحو مكان يسمونه الكعبة. وتقترح Crone and Cook, *Hagarism*, 173 n. 28 أن هذا قد يكون تذكرًا مشوشًا لكون المسلمين صلوا نحو الشرق، ويحظى هذا ببعض التوكيد من نسخة منقحة أقدم لـ *Hist. Patriarchs* (Hamburg), 99 تذكر أنهم (يصلّون قبلي شرقي) لكن يحتمل أن تُقرأ (قِبَل الشرق).

(4) يقترح Whitcomb, "*Amṣār* in Syria?» أن المسلمين مع ذلك ميزوا مناطق سكاهم داخل المدن القائمة وخارجها.

(5) انظر Creswell, *Early Muslim Architecture*, 6; King, "Two Byzantine Churches in Northern Jordan and Their Re-Use in the Islamic Period". بشكل مماثل، في النصف الشرقي من الإمبراطورية نجد أن معابد النار الزرادشتية والقصور الساسانية صودرت لأغراض طقسية (*EI2* , *s.v.* "Masdjid," B3).

تنتظم قبلتا موسى ومحمد. لكن عمر عدّ هذا تنازلًا كبيرًا جدًّا لليهودية واختار أن يضع القبلة أمام الصخرة.(1) وفي كلتا الحالتين، مضمون الرواية هو تبني الجهة الجنوبية للصلاة.(2) وإذا ساد المبدأ نفسه كما في الكوفة والبصرة، أي مواجهة القبلة لدار الإمارة، فسيعطينا هذا إذن، توكيدًا إضافيًّا، ذلك لأن هناك عددًا من المباني الإدارية على الجانب الجنوبي لجبل الهيكل بما فيها "قصر أمير المؤمنين."(3) ومن بين المساجد التي سَمّتها نحو الشمال، لدينا المثال الوحيد لمسجد صنعاء من هذه الحقبة. ويقال إنه بُني بأمر النبي، لكن الوليد الأول وسعه إلى حد كبير فهدد الجانب الشمالي وأقام محرابًا مزخرفًا، الأمر الذي يوضح أن هذا كان جدار القبلة.(4)

استنتج بعض الباحثين من هذه الاخبار وغيرها إما أن القبلة في ذلك الوقت لم تكن تجاه مكة،(5) أو أنها لم تكن سوى 565 واحدة من القبلات.(6) لحسن الحظ، باستطاعتنا

---

(1) الطبري، 1. 2408.

(2) لاحظ كيف أن الروابط الجيلة جدًّا للأقواس المقنطرة الثُّمانيّة لقبة الصخرة تقع في مركز الجانب الجنوبي مواجهةً مكة Creswell, *Early Muslim Architecture*, 29; Blair, "What is the Date of the Dome of the Rock?," 77). ويذكر Raby, "Aqṣa and the Anastasis," أن الدليل من المسجد الأقصى الأقدم (السابق للوليد الأول) هو أن قبلته كانت في الجانب الجنوبي.

(3) انظر المدخل عن «أركولف» في الفصل السادس أعلاه.

(4) Creswell, *Early Muslim Architecture*, 83.

(5) Crone and Cook, *Hagarism*, 23-24 يفضلان شمال شرق الجزيرة العربية (ويعتمدان أيضًا على القبلتين المنحرفتين لمسجدي واسط وأُسكاف بني جنيد اللتين ستُناقشان أدناه) ؛ ويقترح Nevo and Koren, "The Origins of the Muslim Descriptions of the Jāhilī Meccan Sanctuary," صحراء النقب مشيرًا إلى مساكن "وثنية" معينة هناك. لكن على المرء أن يلاحظ أن نقوشنا الإسلامية الأقدم وجدت في منطقة مكة-الطائف (انظر الملحق ح، الأرقام 5، 11، 14، 16، أدناه)، ويبدو أن هناك الكثير من أعمال البناء منذ تاريخ مبكر (انظر Kister, "Some Reports concerning Mecca;" 'Ali, "Muslim Estates in Hidjaz in the First Century AH") وكلها ستكون غير قابلة للتفسير لو كان لمكة أهمية ضئيلة لدى المسلمين الأوائل.

(6) Sharon, "The Umayyads as *Ahl al-Bayt*," 129 ("لم تكن وجوه المؤمنين تتجه بالضرورة نحو مكة في الصلاة... فبتأثير من المسيحية على الأقل في مصر وسوريا، وجه المؤمنون وجوههم نحو الشرق") ؛ Bashear, "Qibla Musharriqa," 282 ("ليس بإمكان المرء أن يتكلم عن قبلة أصلية واحدة للإسلام، بل عن بضع وجهات بحثًا عن واحدة"). يؤيد Sharon, "The Birth of Islam in the Holy Land," 230-32 زعمه بدليل آثاري في شكل بناء ثُمانيّ مفتوح يقع جنوب النقب مؤشر بقطع كبيرة من

استدعاء شاهد من القرن السابع لمساعدتنا، وهو يعقوب أسقف الرُّها (684- 688)، الذي سئل لماذا يصلي اليهود نحو الجنوب،[1] فأجاب عن ذلك كما يلي:

سؤالك باطل...لأن اليهود لا يصلون نحو الجنوب، ولا المسلمون (مْهَّگْرايِي). اليهود الذين يعيشون في مصر وكذلك المسلمون هناك كما رأيت بعينيّ وسأفصّل لك الآن، صلوا نحو الشرق وما زالوا يفعلون، كلا الشعبين - اليهود نحو القدس والمسلمون نحو الكعبة. وأولئك 566 اليهود الموجودون إلى الجنوب من القدس يصلون نحو الشمال؛ وأولئك الذين في أرض بابل والحيرة والبصرة يصلون نحو الغرب. وكذلك المسلمون الذين هناك يصلون نحو الغرب باتجاه الكعبة وأولئك الذين إلى الجنوب من الكعبة يصلون نحو الشمال، باتجاه ذلك المكان. لذا، من كل هذا الذي قيل، واضح أن اليهود والمسلمين هنا في مناطق سوريا لا يصلون نحو الجنوب بل نحو القدس والكعبة؛ المكانين الرئيسيين لجنسهما.[2]

الخبَت، ذي محراب يواجه الجنوب والشرق. لكن الأخير فُسِّر بكونه جزءًا من "كنيسة مسيحية رمزية مبكرة"(Rothenberg, *Timna*, 221-22, 196, photograph no. 121). لاحظ أن هذا موقع روماني على الأكثر رغم أن شارّون يتحدث عن لُقى من الفخار الأموي، الأمر الذي قد يشير مع وجود المحراب المواجه للجنوب، إلى استعمال لاحق له كمسجد. ويشير Bashear, "Qibla Musharriqa" إلى استعمال كلمة (مشرّق) مرادفةً لكلمة (مُصلّى) - لكن هذا على الأرجح مجرد أثر من أزمنة الوثنية (Juynboll, "Über die Bedeutung des Wortes Taschrik") -ويخبر عن صلاة المسلمين في كَأَش- لكن لأن المسلمين لم يكونوا قادرين على بناء مساجد بسرعة في كل مكان احتلوه، فقد كان استعمال الأماكن المقدسة الموجودة مفهومًا ويثبت طموحاتهم الدينية أيضًا.

(1) لاحظ أن هذا السؤال يظهر أيضًا في نصّين يونانيين يعودان إلى القرن السابع، وهما تذكارات دمشق وأسئلة إلى أنتيوْخوس دوكس؛ والمرجح جدًا أن ما أثارهما هو الأخبار عن أن المسلمين في سوريا أيضًا يصلون نحو الجنوب، الأمر الذي جعل المسيحيين يتساءلون عن مغزى هذا الاتجاه للصلاة. وقد نوقش هذا في المدخل عن «مجادلون ضد لليهود» في الفصل الثالث أعلاه.

(2) Jacob of Edessa, *Letter to John the Stylite* no. 14, fol. 124a؛ لخصها Wright, *Catalogue*, 2.604، وترجمها Crone and Cook, *Hagarism*, 173 n. 30. ترك الأخيران [اسمي]الموضعين في بلاد بابل غير مترجمين، فنقلاهما كما هما (نحرت وبوصرت)؛ وأنا أقرأهما الحيرة (حيث-يوّد وليس نون-حيث [تهجئة عبرية])، والبصرة (غالبًا ما تُهجّى بواو في السريانية، مثلًا Michael the Syrian 11.XVII, 449/478؛ وحرف تاو يعني حرف التاء المربوطة العربي). المحتمل أن المقصود بالحيرة الكوفة (انظر المدخل عن جورج الرشعيني في الفصل الرابع أعلاه). ومما له صلة هنا أيضًا ملاحظة يعقوب التي أوردها ضمن هجوم على سوء تصرف الأرمينيين، أن العرب "يقومون بثلاث ركعات نحو الجنوب عندما يقدمون أضحية" (*Tract against the Armenians*, fol.

كان يعقوب قد درس في الإسكندرية عندما كان شابًا، لذا، كان في وضع مناسب ليراقب المسلمين هناك بشكل مباشر، الأمر الذي يجعل شهادته قيّمة بشكل خاص. ومن المرجح أن معلوماته عن سوريا دقيقة أيضًا، إذ كان ثمة مسلمون مقيمون في الرُّها، عندما كان أسقفًا للمدينة.[1] وما يوضحه بشكل كبير هو أن قصد المسلمين كان أن يوجهوا أنفسهم نحو موضع بعينه، يسمونه الكعبة.[2] والمحتمل أن هذا الموضع معروف بأنه "بيت الله،" أي الموقع الذي في الجنوب حيث كان حرمهم،" 567 وذكره معاصر يعقوب، وهو يوحنا بن الفنكي المقيم شمالي بلاد النهرين.[3]

إلى ذلك، يقصد يعقوب أن المسلمين صلّوا في البداية باتجاه عام نحو الكعبة، بدلًا من محاولة أن يكونوا دقيقين. وهذا أيضًا هو الانطباع الذي تعطيه الأخبار عن بناء المساجد الأولى خارج الجزيرة العربية التي أوردت آنفًا، والظاهر أن هذا كان رأي العديد من السلطات الإسلامية:

> وقد اختلف العلماء: هل فَرْضُ الغائب عن الكعبة استقبال العين أو استقبال الجهة؟ فنهم من قال: فرضه استقبال العين؛ وهذا ضعيف، لأنه تكليف لما لا يصل إليه، ومنهم من قال الجهة؛ وهو الصحيح.[4]

إذا قبلنا التلميح المعطى أعلاه وربطه بمسجد عمر أن المسلمين طلبوا نصيحة اليهود، وهي أمر يبدو معقولًا، بما أن كليهما يصلون نحو مكان بعينه بدلًا من اتجاه رئيسي مثل

.(193b [=Kayser, 4/35]

(1) مثلًا، ذكر Michael the Syrian II.XVI, 448/476، أن ثمة جامع ضرائب اسمه محمد، في تسعينات القرن السابع.

(2) قارن سورة البقرة: 144، 149، 150: «فولِّ وجهَك شطرَ المسجدِ الحرامِ وحيثما كنتم فولّوا وجوهَكم شطرَه.» طبيعة هذه الكعبة/ المسجد الحرام وموقعها بالضبط (مفترضين أنهما متطابقان) لا يوضحهما يعقوب ولا القرآن. فكلمة «كعبة» قد تشير إلى شكل البناء (انظر Finster, "Zu der Neuauflage," 94-97)؛ لاحظ أن الإله العربي ذا شَرى الذي تركزت عبادته حول حجر أسود، قد عبد كما قال إيبيفانيوس السلاميسي (ت. 403)، مع أمه كابو العذراء (انظر Crone, *Meccan Trade,* 192، والكلام الذي ذُكر هناك).

(3) John bar Penkaye, 155/183 (tr. Brock, 64).

(4) ابن العربي، أحكام القرآن، 1. 42- 43.

المسيحيين، فسنصل إلى النتيجة نفسها. فمثلًا، يتجه كنيس دورا يوروبوس* نحو الغرب وليس نحو القدس نفسها.[1]

أعيد بناء البصرة والكوفة والفسطاط سنة 665 وسنة 670 وسنة 673 على التوالي على امتداد خطوط كبيرة نوعًا ما، لكن المرحلة الأكثر طموحًا ومثالية للبناء الإسلامي نفذها الخليفتان عبد الملك والوليد. ففي كل مدينة رئيسية من المملكة الإسلامية، بنيت مساجد وقصور جديدة، وأعيد تجهيز القديمة وتجديدها. وأقيمت المحاريب في عدد من المساجد، أولًا في المدينة سنة 707، ثم في دمشق وصنعاء والفسطاط.[2] إلى ذلك، 568 أُحدثت تغييرات على وجهاتها. فمسجد الحجاج في واسط الذي بني سنة 703، هو الأول الذي نملك دليلًا آثاريًا واضحًا له، وهو يكشف أن قبلته لم تكن تتجه نحو الغرب مثل مسجد سعد بن أبي وقاص في الكوفة، بل 39 درجة نحو الجنوب من الغرب.[3] وبناء على أمر الوليد، هدم قرة بن شريك مسجد عمرو وأعاد بناءه بشكل أكبر، ونصب محرابًا، و "أدار القبلة نحو الجنوب قليلًا."[4] وينسب الجاحظ الكاتب من القرن التاسع، مقاصد شنيعة لهذا التجديد:

---

* [بلدة قديمة تقع على شاطئ الفرات بالقرب من دير الزور السورية، وتعرف اليوم بالصالحية، اكتشفت فيها آثار رومانية ومسيحية ويهودية، أشهرها كنيسة منزلية تعود للقرن الثالث، وكنيس يهودي مزين بالصور الفسيفسائية. المترجم]

(1) انظر Lambert, "La synagogue de Doura Europos et les origines de la mosquée," 68، و Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, 50-52 الذي يصف أيضًا كُنُسًا [ج. كنيس. المترجم] في شمالي شرق الأردن حُوِّلت نحو الغرب واثنين على ساحل المتوسط حُوِّلا نحو الشرق (لكن انظر Landsberger, "Sacred Direction in Synagogue and Church," 188-93 الذي يبرهن على أن هذا نتيجة لحكم التوسيفتا [مجموعة قوانين يهودية شفهية تعود إلى حقبة المشناه في القرن الثاني الميلادي. المترجم] أن بوابات الكنيس يجب أن تفتح نحو الشرق).

(2) انظر *EI2, s.v.* "Miḥrāb;" Whelan, "Origins of the *Miḥrāb Mujawwaf*." Baer, "The Mihrab in the Cave of the Dome of the Rock"، يظهر أن ما يسمى محراب سليمان الذي وجد في غار تحت قبة الصخرة يعود إلى القرن العاشر، وليس الذي بناه عبد الملك كما اعتقد كريسويل.

(3) Safar, *Wâsit*, 20, 29 n. 8 ("قبلة المسجد 1 هي 231 درجة من الشمال المغناطيسي"). وهي تنحرف عن القبلة الحقيقية بـ 33 درجة، وهي درجة الخطأ نفسها تقريبًا التي وجدت في مسجد أُسكاف بني جنيد قرب بغداد الذي يرجع إلى أواخر العصر الأموي (ذكر ذلك Crone and Cook, *Hagarism*, 23؛ وعن تاريخه انظر Creswell, *Early Muslim Architecture*, 268).

(4) ابن دقماق، الانتصار، 4. 62 (تيامن بها قليلًا).

حتى قام عبد الملك بن مروان، وابنه الوليد، وعاملهما الحجاج بن يوسف، ومولاه يزيد بن مسلم، فأعادوا على البيت بالهدم، وعلى حرم المدينة بالغزو، فهدموا الكعبة، واستباحوا الحرمة، وحولوا قبلة واسط.[1]

لكن هل عنت التطورات في علم الفلك أن أخطاءً في التوجيه كهذه كانت تعد غير مقبولة أيام الجاحظ، أم أن الأخير يوحي بأن الحجاج اختار عمدًا، اتجاهًا لمسجده غير مكة؟[2]

ثمة إشارة عما قد يجري هنا، يعطيها مثال سمرقند، حيث اتفق الأحناف الذي صلوا نحو الغرب، والشوافع الذين توجهوا إلى الجنوب، على قبلة بين الاثنين، 569 لمسجد المدينة الكبير.[3] وإلا، وهو المحتمل أكثر، قد يكون الوليد اجتهد في الأصل لفرض دقة أكبر للتوجه نحو مكة على الأقل، للمسجد الجامع. وبالتأكيد، تحقق إحكام متزايد في سوريا: فالمساجد في عمّان[4] وقصر الحرّانة وجبل سايس وقصر الحاير الشرقي وقصر الحاير الغربي ورصافة هشام كلها موجهة نحو مكة مع خطأ بمقدار تسع درجات أو أقل، فالانحراف صار أقل مع مرور الزمن.[5] وكل المساجد القبَلية في النقب وجنوب الأردن وبعضها ربما من النصف الأول من القرن الثاني للإسلام (حوالي 720- 770)، لها بروز ناتئ أو صخرة كبيرة في جدرانها الجنوبية تؤشر وجهة جنوبية للصلاة.[6] ولا شك في أن مواضع أخرى

---

(1) الجاحظ، رسالة في بني أمية، 296. [قارن رسالة في النابتة في رسائل الجاحظ (نشرة هارون)، 2: 15- 16. المترجم]

(2) Crone and Cook, *Hagarism*, 23-24، يفهمان أنه يعني الأخير، مفضلين شمال غرب بلاد العرب. لكن لاحظ أنه على أيام الجاحظ كان الخطأ في قبلة الحجاج ما يزال باقيًا (يقول Safar, *Wāsit*, 29-30, 33-35، لم تتغير إلا حوالي سنة 400 هـ)؛ وأن المساجد الجامعة الأخرى كانت لها في الغالب قبلاتها المضبوطة، ولاحقًا تم حساب بعضها بدقة أكبر بالدرجة الأولى. وبالطبع، أخذًا للشيطنة العباسية اللاحقة للحجاج في الاعتبار، لم يكن الجاحظ ليمنحه فائدة الشك.

(3) البزدوي، رسالة في سمت القبلة، الفقرة 9. لاحظ أن القبلة في مسجد واسط كقبلة أسكاف بني جنيد، تسامت بالضبط تقريبًا مع الجنوب الغربي.

(4) Northedge, "The Umayyad Mosque of 'Amman," 148، يلاحظ أن مسح صندوق استكشاف فلسطين الذي وجد أن قبلة المسجد منحرفة بمقدار 20 درجة، كان يستخدم نقطة شمال خاطئة بمقدار 11- 12 درجة، وعليه فإن الخطأ ليس سوى 9- 8 درجات.

(5) Carlier, "Qastal al-Balqa'," 119, 134.

(6) Avni, "Early Mosques in the Negev Highlands;". يذكر Jobling, "Wadi Shireh" مسجدًا فيه نقش

سرعان ما أصبحت مراكز مهمة للعبادة، ولا سيما القدس التي بنى فيها عبد الملك ببذخ، ويحتمل أنه وجه قصوره باتجاهها.[1] لكن يبدو أن مكة ظلت رئيسية؛ فقد كانت "بيت الله،" كما صرح الفرزدق في قصيدة خاطبت عبد الملك سنة 694، بينما القدس كانت مجرد بيت (مشرّف).[2]

إذن، ربما لم تكن القضية ما الاتجاه الذي يوجه المسلمون أنفسهم إليه، بقدر ما هي كيف أسسوا ما كان عليه ذلك الاتجاه. هنا على المرء أن يفرّق بين حسابات سمت المساجد الجامعة، وتقديره للمساجد المفردة، أي أماكن الصلاة الخاصة وغيرها. فالأخيرة كانت دائمًا، غير دقيقة على الأرجح، بينما الأولى كانت على الأرجح، تعتمد على الحالة الآنية لعلم الفلك وتطبيقه الصحيح. ومن أواخر القرن الثامن فصاعدًا، نجد الفلكيين المسلمين يبتكرون بهمة، حلولًا مثلثاتية وهندسية لمشكلة تحديد القبلة 570 لأي منطقة معينة.[3] لكن قبل هذا، نكاد نكون في الظلام، لأن الإرشادات الشرعية عن الصلاة تميل إلى إغفال هذا السؤال:

> إن السلف من الأئمة أكثرهم أعرضوا عن التأمل في أمر القبلة واكتفوا بالتقليد... وإنما فعلوا ذلك لأنه لم يكن لهم آلة معرفة القبلة، فإن القبلة لا تعرف إلا بعلم الحساب، وما كان لهم بصر بالحساب، فقلدوا غيرهم لعجزهم عن معرفتها بالدلائل.[4]

من الممكن أن العلماء المسيحيين واليهود قد جرى توظيفهم، ويقال إن معاوية كان لديه منجّمون في بلاطه، وجدول بالكسوفات والخسوفات التاريخية المهمة ذات الصلة بحوادث التاريخ الإسلامي، ينتهي بخسوف القمر يوم 22 ديسمبر 679، منذرًا بوفاة

مؤرخ بسنة 107 هـ في الجوار.

(1) " Kister, "'You Shall Only Set Out for Three Mosques'; Carlier, "Qastal al-Balqa"".

(2) الفرزدق، الديوان، 2: 31- 33. [يشير المؤلف إلى بيت الفرزدق:

وبيتان: بيتُ اللهِ نحن ولاته وبيتٌ بأعلى إيلياءَ مشرَّفُ

وهو من قصيدة طويلة (113 بيتًا) يفتخر الشاعر فيها بقومه وليس فيها ذكر لعبد الملك إلا في بيتين فقط، وهذا غريب لأن المتوقع أن يركز الشاعر على مدحه. المترجم]

(3) انظر *EI2 , s.v.* "Kibla ii: Astronomical Aspects" من أجل خلاصة وكتابة ثانوية.

(4) البزدوي، رسالة في سمت القبلة، الفقرة 4.

معاوية.[1] لكن المرء يتساءل عما إذا كان غير المسلمين قد استُخدموا لهذا الغرض، والقرآن يقول: "ما كان للمشركين أن يعمُروا مساجد الله... إنما يعمُر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله" (التوبة 17- 18).*

ورغم أن النصوص الشرعية لا تناقش كيفية التثبت من قبلة مسجد ما، فهي تقدم بعض الاهتمام بمشكلة كيف يمكن للمرء الذي ليس لديه أداة فلكية أو معرفة علمية، أن يحدد قبلة الصلاة. هناك إفادتان موثوقتان استخدمتا خاصةً في حالة المسافر الذي لا يجد مسجدًا قريبًا. الأولى كانت العبارة القرآنية "لله المشرق والمغرب" (البقرة: 115، 177) التي كانت تُفسر عادة لتعني أن الصلاة بلا جهة مسموحةٌ عند السفر في الليل أو في نهار غائم. وكان تعليق القبلة مقبولًا أيضًا عند الركوب لأن "رسول الله اعتاد على أن يصلي على 571 ناقته في أي اتجاه،" رغم أن هذا التنازل أصبح مقصورًا فيما بعد على صلوات النوافل.[2]

المصدر الثاني كان الحديث المؤثر المبكر الذي تشيع نسبته إلى النبي أو إلى عمر رغم أنه ينسب أيضًا لصحابة آخرين: "ما بين المشرق والمغرب قبلة."[3] وقد حثت مصداقيته الكثيرين على البحث عن القبلة على أساسه، مثل التطبيق الحرفي التالي:

> هو أن ينظر الرجل إلى مطلع الشمس ومغربها عند اعتدال الزمن حتى يستوي الليل والنهار فينصب خطًا من المشرق إلى المغرب ثم يصلي إلى ذلك الخط يتعاطونه من الجهتين ولا يشرِّقوا ولا يغرِّبوا.[4]

---

(1) Heinen, *Islamic Cosmology*, 67 (مقتبسًا من البغدادي)؛ Pingree, *Thousands of Abu Ma'shar*, 114-15.

* [سبب تساؤل المؤلف هنا أنه ترجم كلمة "يعْمُر" بـ "يبني"، وهو معنى جائز، لكن هناك معنيان آخران (يزور المساجد أو يقيم على التعبد فيها) والأخير هو الأقرب لدى المفسرين. المترجم]

(2) ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، 62، مسلم، 1. 195 (صلاة المسافرين وقصرها 4)؛ البخاري، (كتاب الصلاة 31). [الحديث أيضًا في صحيح مسلم (رقم 700): أن رسول الله كان يصلي سُبحته [نافلته] حيثما توجهت به ناقته/ كان يصلي على راحلته حيث توجهت به. المترجم]

(3) مالك، الموطّأ، 1. 196 (القبلة 4)؛ أورد مراجع أخرى (*s.v.* "Qibla") Wensinck, *Concordance*, 5.259.

(4) ابن رشد (الجد)، البيان والتحصيل، 17: 320. وهو يقول إن هذه الطريقة خاطئة تمامًا. [نص عبارة ابن رشد: «وهو خطأ ظاهر وغلط بيّن.» المترجم]

واتبع علماء سمرقند الشوافع خط التفكير نفسه، إذ ألحقوه بالحديث النبوي "لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها، ولكن شرّقوا أو غرّبوا" من أجل دعم موقفهم ضد الأحناف أن على المرء أن يواجه الجنوب لا الغرب.[1] وربما تطور هذا الحديث في الأصل استجابة للنصيحة القرآنية: "ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب" (البقرة 177)، وأصبح أكثر وضوحًا بهذه الكلمات "إذا توجه قِبَل البيت"،[2] أو أنه صار مشروطًا بالتحذير من أن هذا القول يحدد فقط، المقاييس التي على المرء أن يجتهد ضمنها، في تضييق الاتجاه أكثر.[3]

كانت المشكلة هي "أن الخطأ يزيد كلما بعُدت القبلة؛"[4] وهذا قاد كثيرًا من العلماء إلى منح مقدار انحراف كبير بشأن الاتجاه، ما دامت هناك (نية) للصلاة على نحو صحيح. لكن الشافعي رد على هذه 572 الطريقة قائلًا: لم يأذن الله لهم بالصلاة في أي اتجاه يريدون، "إن غابوا عن عين المسجد الحرام." ويثبت على أساس الآية القرآنية: "وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البرّ والبحر" (الأنعام 97) و: "وعلامات، وبالنجم هم يهتدون" (النحل 16)، أن المتوقع من المرء أن يجد جهة الصلاة بإنفاذ قواه العقلية على هذه "العلامات." وهذه قد تكون "جبالًا وليلًا ونهارًا، فيها أرواح [رياح] معروفة الأسماء وإن كانت مختلفة المهابّ، وشمس وقمر ونجوم معروفة المطالع والمغارب والمواضع من الفلك."[5] هناك عدد من الإشارات إلى أن هذا قد مورس في الواقع. ففي رواية بناء مسجد الكوفة التي استشهدنا بها آنفًا، تم تحديد الاتجاهات بوساطة الرياح (في مهبّ). ويدرج الخطيب البغدادي العالم من القرن العاشر "إيجاد القبلة بوساطة النجوم" كواحد من أقسام علم الفلك المقبولة.[6] وقد استخدمت مطالع النجوم غالبًا، لتحديد أحداث - كان موت ابن محمد [إبراهيم] مترافقًا مع كسوف الشمس، وحصار دمشق ترافق مع غروب

(1) البزدوي، رسالة في سمت القبلة، الفقرة 5.

(2) Wensinck, *Concordance*, 5.259 (ما بين المشرق والمغرب قبلة).

(3) الباجي، المنتقى، 1. 340؛ ابن رشد (الجد)، البيان والتحصيل، 17. 319- 320، يؤكد أن القبلة يجب أن تطلب في واحد من الأرباع الأربعة.

(4) ابن رشد (الجد)، البيان والتحصيل، 17. 320.

(5) الشافعي، الرسالة، 24.

(6) اقتبسه Heinen, *Islamic Cosmology*, 25.

الثريّا، وتوزيع الفيء في العراق جرى مع شروق الشعرى[1] - لذلك ليس من المستبعد أنهم كانوا معتادين على حسابات أخرى [مماثلة] أيضًا.

يثبت كنگ أن الكعبة نفسها كانت تتسامت على وفق ظواهر طبيعية وفلكية. ويقول إن المسلمين الأوائل "عرفوا ذلك، عندما يواجهون جدارًا أو زاوية معينة من الكعبة في مكة، كان المرء يواجه مطلعًا أو مغربًا شمسيًا أو نجميًا؛ فافترضوا أن المرء إذا واجه ذلك الاتجاه الفلكي نفسه عندما يبتعد عن مكة، فسيظل مواجهًا لجدار الكعبة أو زاويتها نفسها."[2] هذه الفكرة بارعة، لكنها تفترض معرفة لدى المسلمين الأوائل بنظرية القرون الوسطى أن كل جانب من الكعبة كان مرتبطًا بمنطقة معينة من العالم. بطريقة مماثلة، كمّ المواد الكبير في المصادر المتأخرة الذي يصف كيف أن ظواهر طبيعية كهذه مثل الرياح، محددة بالعلاقة مع الكعبة، لم يستمد إلا من زمن عندما تم تصوّر الكعبة مركزًا 573 للعالم والكون.[3] ولم يحسب كنگ حساب الاستمرارية التي بها هدمت الكعبة وأُعيد بنائها في أزمان مبكرة، وأن الحجر نفسه نُقل، ويقوم بتخمينات كثيرة، مثل أن "مسجد عمرو في الفسطاط، وهو أول مسجد بني في مصر، قد جُعل على خط يواجه شروق شمس الشتاء."[4] عمومًا، نظراته متبصرة وكاشفة عن أزمنة العصور الوسطى، لكنها لا تصمد إذا سُحبت إلى أول قرنين للإسلام.

في التثبت من القبلة، كما في قضايا مشابهة، مثل أوقات الصلاة، صار الإقرار بأن على المرء ببساطة، أن يفعل أفضل ما بوسعه بما يجده من الأدوات:

> والمتحري عامل بلا دليل بل هو عامل بتحكيم القلب وكثيرًا ما يخطئ المتحري ولكن مع هذا تجوز صلاة المتحري إذا لم يكن معه دليل آخر ومن صلى ولا دليل معه

(1) البخاري، 1. 124 (الكسوف 15)؛ الطبري، 1. 2152 (دمشق)، 2486 (الفيء).

(2) انظر King, "Astronomical Alignments in Medieval Islamic. Religious Architecture," 309-10 أيضًا المؤلف نفسه، "On the Orientation of the Ka'ba".

(3) Heinen, *Islamic Cosmology*, 157-58.

(4) King, "The Astronomy of the Mamluks," 79. وهو يؤيد التصريح في موضع آخر باقتباس من مصدر يرجع إلى القرن السادس عشر ("Architecture and Astronomy," 112)، لكن بحلول سنة متأخرة كسنة 1401 "كان جانب القبلة كله لمسجد عمرو قد أزيل وأُعيد بناؤه" (Creswell, *Early Muslim Architecture*, 304).

فتكون صلاته جائزة ومن تقلدهم كذلك ولكن إذا بين إنسان خطأهم بالدليل لا تجوز الصلاة إلى تلك القبلة بعد ذلك.(1)

ويحتمل أن الحكام الأوائل استخدموا مبادئ مختلفة وفقًا لآرائهم الخاصة، وعدّ كُثُرٌ الصلاة باتجاه الكعبة العام كافية. ومن زمن عبد الملك والوليد فصاعدًا، كان ثمة حركة لضبط القبلة بالاتجاه الدقيق للكعبة نفسها، على الأقل في حالة المساجد الإمبراطورية والجامعة، حيث أمكن استخدام الفلكيين. لكن أماكن الصلاة المحلية في أغلبها ظلت متسامتة مع الاتجاه العام للكعبة أو وفقًا لظاهرة طبيعية ما. وكما يؤكد البيروني: "حتى الفلكيون المحترفون يجدون أن مشكلة القبلة صعبة الحل، لذا، بإمكانك أن تتصور مدى صعوبتها لغير الفلكيين" وهو تعليق ردد صداه معاصره نصر بن عبد الله بشكل أكثر إيجازًا: "طلب هذا الأمر (القبلة) عن طريق الحساب صعب."(2)

فتح مصر

يوحي عدد من المصادر بأن البيزنطيين دفعوا أو حاولوا دفع جزية للعرب لعدد من السنين كي يوقفوا فتح مصر. كان هذا مقبولًا لدى المؤرخين القدامى للإمبراطورية الرؤمانية المتأخرة، لكن أَلْفْرِيْد بتلر رفضه بشكل قطعي، إذ عدّه "تحريفًا للحقيقة" و" صورة مشوهة" و"أسطورة."(3) عنت مرجعية بتلر إما اتباع الكتّاب اللاحقين له، أو أنهم تركوا السؤال مفتوحًا، وأغلبيتهم تجنبوا القضية برمتها.(4) لكن الرأي التقليدي أن الكل تجاهل هذه المقاطعة المهمة حتى غزاها المسلمون سنة 639- 640، يبدو غير قابل للتصديق. خاصةً،

(1) البزدوي، رسالة في سمت القبلة، الفقرة 8.

(2) البيروني اقتبسه King, "Al-Bazdawī on the Qibla," 24; Lorch, "Naṣr b. ʻAbdallāh's Instrument for Finding the Qibla," 128. [لم أعثر على هذا الاقتباس من البيروني في رسالة البزدوي. المترجم]

(3) Butler, *Arab Conquest of Egypt*, 207-209 (مستشهدًا بـ Lebeau, Drapeyron, Milne and "the English historians from Gibbon to Bury"), 481-83.

(4) لا تضيف طبعة فريزر المنقحة لبتلر شيئًا إلى هذه القضية. وتميل الدراسات الحديثة حول الفتوحات العربية إلى حذف النقاش حول مصر؛ من هنا Donner, *Early Islamic Conquests*، وKaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* (رغم أنه يلمح إلى القضية في صفحة 167) لا يتعاملان إلا مع سوريا والعراق.

• [الكوبيكلاريوس لقب كان يطلق على خدم الإمبراطور المخصيّين في روما وبيزنطة، وهم حجّاب وموظفون إداريون وقد يصبح بعضهم قادة عسكريين. المترجم]

من الصعب تصديق أن هيْراكليوس بعد خسارة سوريا سنة 636، لم يتخذ بعض الخطوات لحماية مصر. إذن تستحق المسألة بالفعل التمعن فيها من جديد.

لم يحفظ نظرة الإرث اليوناني للأحداث لنا إلا نيكفوّروس:

> حين كان هيْراكليوس مقيمًا في الأرجاء الشرقية، عيّن يوّهانيس البارْكيْني قائدًا للجيش وأرسله لمواجهة الساراكين في مصر. فاشتبك معهم في معركة وقُتل هو نفسه. وكذلك مارينوس قائد الفرق التراقية، الذي دخل معركة ضدهم وهزم، إذ فقد الكثير من الجنود وبالكاد تمكن هو من الهرب. وخلفًا له، خوّل (هيْراكليوس) ماريانوس قيادة الجيش وهو يحمل رتبة كوبيكلاريوس* الرّومانية، وأرسله بتعليمات بأن يتشاور مع كايروس [المقوقس]، رئيس كهنة الإسكندرية، لعلهما يقومان بعمل مشترك بشأن الساراكين. حينها، أعلم كايروس الإمبراطور بأنه سيوقع اتفاقية مع أمبروس [عمرو] فيلارك [زعيم] الساراكين، ويدفع له الجزية التي سيجمعها كما ذكر من الضرائب التجارية، و575 لن تتأثر الضرائب الإمبراطورية. وقد أوصى أيضًا، بأن تزوّج أوگستا يودوّكيا أو واحدة أخرى من بنات الإمبراطور من أمبروس مع مراعاة أنه سيجري تعميده لاحقًا في المغطس المقدس وسيصبح مسيحيًا؛ لأن أمبروس وجيشه يثقون بكايروس ويكنون له مودة عظيمة. لكن هيْراكليوس لم يطق أي شيء من هذا. وإذ أن ماريانوس كان يدرك ذلك، فقد رفض سياسة كايروس، وسقط في المعركة عندما هاجم الساراكين، كما فعل جنوده.... استدعى هيْراكليوس كايروس أسقف الإسكندرية، وحبسه بالتهمة القاسية وهي تسليم الساراكين شؤون مصر كلها....[1]

الصورة التي ترسمها الرواية معقولة بشكل واضح. فقد شكلت الهدايا والمصاهرات والتحويل إلى المسيحية، جزءًا من الأسلحة الدبلوماسية للتعامل مع «البرابرة» لقرون، ومن المعقول الافتراض أنه يمكن اتباع الطريقة نفسها مع المسلمين، بما أن الطرق العسكرية قد فشلت. ويوحي التفصيل حول زيادة الضرائب التجارية بذاكرة أصيلة للجدل حول كيفية تدبير دفع الجزية. إلى ذلك، عرض القادة البيزنطيون وهم يقومون بعمل إيجابي وإن كان فاشلًا، لتأمين مصر حالما أدركوا أن العرب مثلوا تهديدًا جديًا. أخيرًا، من المرجح جدًا أنها

(1) Nicephorus, §§23, 26 (tr. Mango, 71-73, 75).

تستمد من حوليات قسطنطينية كتبت بعد سنة 641 بمدة قصيرة، وهي إذن تمثل شاهدنا الأقدم على الأيام الأخيرة لمصر البيزنطية.[1] ومع هذا «لا يقبل اليوم باحثٌ نسخةَ رواية نيكفوّروس.»[2]

من أجل الإرث القبطي عن الفتح، علينا الاعتماد على رواية تاريخ البطاركة،[3] التي تحكي ما يلي:

> عندما رأى هيّراكليوس ذلك (خسارة سوريا)، جمع كل قواته من بابليون حتى حدود أسوان 576 وظل ثلاث سنين يدفع للمسلمين الجزية التي كان قد فرضها على نفسه وعلى قواته كلها – اعتاد [المسلمون] على تسمية المبلغ المتفق عليه (البقّط) أي ضريبة الرأس[4]– حتى دفع لهم أكثر ماله. ومات الكثير من الناس من شظف العيش الذي أصابهم.[5]

لم تذكر [هذه الرواية] سبب قرار المسلمين اللاحق بغزو مصر، ولو أن مجاورتها لذكر مطاردة كايروس لبنيامين توحي بصلة ما في ذهن المؤلف. وقد وصف تقدم المسلمين ونجاحهم بإيجاز، وذُكر أنهم «تركوا البلاد وسكانها وشأنهم، لكنهم قضوا على الرّومان وقائدهم المدعو ماريانوس.»[6] ومرة أخرى، نعلم بعقد اتفاقية لدفع الجزية حوالي سنة 636- 637، رغم أنها تتعلق بهيّراكليوس وليس بكايروس،[7] وبهزيمة القائد ماريانوس.

(1) كذا Mango, *Nikephoros,* 14؛ انظر أيضًا المدخل عن نيكفوروس في الفصل العاشر أعلاه.

(2) Stratos, *Byzantium in the Seventh Century,* 2.89.

(3) حوليات يوحنا النقيوسي دفاعية للغاية بشأن الحقبة التي سبقت غزو العرب الشامل لمصر سنة 640، ولذلك فهي لا يمكنها أن تفيدنا هنا.

(4) أي أنه بقّط رؤوسهم. يفترض المرء أن الكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية *pactum*؛ وهي ليست جزءًا من المصطلحات المالية الإسلامية رغم ورودها في بردية تخص علاقات نوبية- إسلامية حيث تعني "حصة سنوية من البشر" (Hinds and Sakkout, "A Letter from the Governor of Egypt in 758," 210).

(5) *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 493، يقول المحقق إن المخطوطات تتضمن "ثماني سنين" لكنه عدلها إلى "ثلاث سنين" دون تفسير. مع ذلك، لاحظ أن السنكسار القبطي "8 توبا" يذكر "ثلاث سنين" وهذا يعتمد على سيرة حياة البطريرك بنيامين نفسها التي استعملها تاريخ البطاركة.

(6) *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 494.

(7) ذُكر أن هذين الاثنين هما الشخصان المسؤولان في النهاية وليس بشكل مباشر. وعندما أُحضر كايروس أمام

وهناك ذِكر حتى للمحن التي تسبب بها فرضُها. إلى ذلك، تتألف مصادر هذا العمل من سير حياة البطاركة التي كُتبت على الأغلب، بعد موت أصحابها بوقت قصير، رغم أنها خضعت لبعض التنقيح على الأقل، في عملية تجميعها اللاحقة.[1]

الإرث السرياني شحيح [بالمعلومات] أيضًا، لكننا نملك بالفعل على الأقل، رواية المصدر السرياني المشترك الذي يعود إلى منتصف القرن الثامن، واستخدمها ثيؤفانيس وأغابيوس وديؤنيسيوس التلمحري، فنُسَخُ 577 هؤلاء المؤلفين الثلاثة متشابهة للغاية بحيث يمكن إعادة بناء أصل مشترك [منها]:[2]

> في ذلك الوقت، سار عمرو بن العاص[3] إلى مصر ودخلها. فخرج كايروس أسقف الإسكندرية للقائه واتفق معه على مئتي ألف دينار سنويًا،[4] على شرط ألا يدخل العرب مصر، فانسحب عمرو ولم يدخلها، وظلت مصر آمنة لثلاث سنين.[5] ثم اتهم بعض الناس كايروس أمام هِرَاكليوس بأخذ ذهب مصر وتسليمه للعرب. فكتب هِرَاكليوس بعزله من منصبه، وأرسل شخصًا أرمينيًا يدعى مانويل لحكم البلاد. وبعد سنة، عندما جاء مبعوثو العرب إلى مصر كالعادة، وجدوا مانويل في بابليون مع الجيش البيزنطي، فمثلوا أمامه وطالبوا بالذهب فردهم فارغي الأيدي قائلًا: «أنا لا ألبس درعًا، بل رداء راهب. لكني لبست الدرع كما ترون. فاذهبوا ولا تعودوا هنا ثانية.» فغادر المبعوثون وأعلموا عمراً بذلك، فغزا مصر، وانهزم مانويل وفر مع القليل

هِرَاكليوس «اتهم آخرين بارتكاب آثام في هذا الشأن، وزعم أنه بنفسه أعد تهمًا ضدهم دون جدوى.» (Nice-phorus, §26 [tr. Mango, 75]).

(1) انظر المدخل عن تاريخ البطاركة في الفصل العاشر أعلاه.

(2) ما يلي يمثل المادة المشتركة بين Agapius, 471-74, Michael the Syrian 11.VII, 419/425, and Theo-phanes, 338-39 (مع تساهلات الأخير في ضغط الأحداث). وهذا لا يمنع أن واحدة من هذه التنويعات أو أكثر مما أورده كل مدون حوليات كانت تنتمي إلى رواية مصدرهم المشترك. *Chron. 1234*, 1.251-53 فيها هذه الرواية أيضًا، لكنها تمزجها مع مقتطف عن البطريرك القبطي بنيامين مأخوذة من التاريخ الكنسي لديؤنيسيوس التلمحري (موجود لدى Michael the Syrian 11.VIII, 422-23/432-33).

(3) لدى ميخائيل عُمَر، خالطًا إياه مع عمرو؛ وصُحح هذا في حوليات 1234، 1. 252.

(4) في طبعة دي بور لتاريخ ثيؤفانيس 120000؛ خطأ طباعي (انظر Mango and Scott, *Theophanes*, AM 6126 n. 5).

(5) أدلى بهذا التعليق أغابيوس، 472، وثيؤفانيس، 338، لكن ليس ميخائيل السرياني.

من رجاله إلى الإسكندرية، ثم استولى العرب على مصر. وعندما سمع هيْرا كليوس بهذا، كتب إلى كايروس بأن يحث العرب على الانسحاب من مصر إذا استطاع. فذهب كايروس إلى معسكر العرب وبيّن لهم أنه ليس الملوم على نقض الاتفاق، وتوسل 578 إليهم بشكل مؤثر أن يقبلوا الذهب، لكن عمراً أجابه: «قد استولينا على البلد الآن، ولن نتركه.»[1]

أسلوب هذه القطعة إخباري بعض الشيء، لكن مرة أخرى، لدينا قصة كايروس وهو يدفع الجزية للحفاظ على مصر، ومرة أخرى تقع هذه الرواية مباشرة بعد معركة اليرموك. رأى بتلر أن مساهمة مانويِّل إشارة إلى أن هذه الحادثة تعود في الواقع، إلى سنة 646، عندما استعاد البيزنطيون الإسكندرية بقيادة مانويّل.[2] لكن لا يوجد عنصر في القصة ما عدا حضور مانويّل، قد يدعم حقيقة هذا، ويبدو أن الأبسط هو الافتراض أن ذكر مانويّل خطأ، أو حتى أنه يظهر في الحدثين، بما أنه عاش ليقاتل يوماً آخر كما ورد آنفاً. ومن الممكن أن ماريانوس الذي ذكره نيكفوّروس هو الذي يقصده تاريخ البطاركة، وفي هذه الحالة سيفترض المرء أنه قُتل، كما يؤكد هذا المصدران، وأن رواية نيكفوّروس قد اختُصِرت، ذلك أن هناك فأصلاً من بضع سنين بين إرسال يوّهانيس ومارينوس وإرسال ماريانيوس، مع وضع اتفاق كايروس محله في هذه الأثناء. ورغم الصعوبات، يبدو أن «هذه النسخة وعلى نحو يمكن تفهمه، لم يعد يقبلها أحد»[3]

باختصار، لدينا ثلاثة مصادر مبكرة مستقلة تُجمِع على دفع البيزنطيين الجزية للعرب حوالي سنة 636- 637 بهدف حماية مصر. السياسة معقولة، وكانت مطبقة بالفعل في أماكن أخرى، مثلما فعل يوّانيس كاتاياس حاكم أسرْوينا [مملكة الرُّها] الذي بحث عن عِياض بن غَنْم وعقد معه اتفاقاً بدفع مئة ألف دينار سنوياً عن بلاد النهرين كلها، إن بقي العرب على الضفة الغربية للفرات.»[4] ومع ذلك، لا يجد المرء داعمين لأطروحة كهذه. فقد

(1) هذه الفقرة الأخيرة ربما كانت نسخة خبرية للرواية الأكثر رصانة للقاء كايروس مع عمرو في بابليون رواها John of Nikiu, CXX.17-21 (tr. Charles, 193-94).

(2) Butler, *Arab Conquest of Egypt*, 475-83.

(3) Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, 2.214.

(4) *Syriac CS*, *s.a.* 637-38.

رفضت التقارير آنفة الذكر كلها، لأنها تتناقض مع المسلّمة الظاهرية أن المسلمين لم يكن لهم حضور في مصر قبل الغزو، وبسبب الاعتقاد بعدم وجود توكيد لإعادة بناء كهذه في المصادر الإسلامية[1]. وحتى لو كان هذا السببان صحيحين، فحجة السكوت ليس كافية، ولا سيما مع قبول ديسمبر 639 تاريخًا للغزو الشامل دون أن تعيقه مناورات دبلوماسية أو مناوشات عسكرية حدثت مسبقًا.

في الواقع، بإمكان المرء أن يدرك أن في المصادر العربية آثارًا لهذه النسخة من الأحداث التي وصفتها المصادر المسيحية. ففي المقام الأول، جرى تصوير العلاقات بأنها كانت موجودة حالما خرج العرب من شبه الجزيرة تقريبًا:

> أن أبا بكر بعد وفاة رسول الله صلعم... بعث حاطبًا إلى المقوقس بمصر، فمر على ناحية قرى الشرقية فهادنهم وأعطوه [كلمتهم] فلم يزالوا على ذلك حتى دخلها عمرو بن العاص فقاتلوه فانتقض ذلك العهد. قال عبد الملك، وهي أول هدنة كانت بمصر.[2]

يبدو أن الرسول هو نفسه حاطب بن أبي بلتعة الذي أرسله محمد إلى «المقوقس سيد الإسكندرية،» سنة 627.[3] هذا الخبر الأخير يبدو في غير محله،[4] ربما نتيجة الرغبة في تبيان أصل زوجة النبي القبطية (هدية من المقوقس)، لكنه يساعد في تحديد هوية المقوقس أي كايروس بطريرك الإسكندرية. ويحتمل أن خطة أبي بكر كانت التأكد من أنه لن يكون هناك أي إزعاج من مصر بينما كان يهاجم سوريا. وإذا كان ثمة اتصال ما بكايروس حقًا، فربما كان من أجل الحصول على نوع من ضمان عدم الاعتداء؛ وإذا كان هذا، فستعكس صورة السنين الثماني المذكورة في تاريخ البطاركة، المدة بين سنتي 632- 639.

تصرح بالحضور الإسلامي في مصر قبل البدء بغزوها، مسألة «المجاعة؛» وهي «أن الناس

(1) Butler, *Arab Conquest of Egypt,* 208-209 (الذي يراها "مجرد تخبط من المؤرخين اليونان")؛ Stratos, *Byzantium in the Seventh Century,* 2.88-89.

(2) ابن عبد الحكم، 53 (عن عبد الملك بن مسلمة عن ابن لهيعة عن الحارث بن يزيد عن عُلَيّ بن رباح اللخمي).

(3) الطبري، 1. 1560، ابن عبد الحكم، 45- 49.

(4) كتّاب سيرة محمد الآخرون مثل ابن هشام والواقدي لا يذكرونه.

بالمدينة أصابهم جهد شديد في خلافة عمر بن الخطاب في 580 (سنة الرمادة)، فكتب إلى عمرو بن العاص وهو في مصر....»[1] هذه المأساة وقعت بإجماع الآراء في "آخر سنة سبع عشرة وأول سنة ثمان عشرة" (638 - 639)،[2] قبل سنة واحدة من التاريخ التقليدي لدخول العرب إلى مصر. ويلاحظ أحد العلماء:

> فتحت مصر يوم الجمعة بداية محرم سنة عشرين، وقيل فتحت سنة ست وعشرين حكاه الواقدي، وقيل فتحت مع الإسكندرية سنة خمس وعشرين، ويتفق أغلب العلماء على أنها فتحت قبل عام الرمادة وكانت الرمادة آخر سنة سبع عشرة وأول سنة ثمان عشرة.[3]

تكمن وراء هذا رغبة في إعطاء سبب أو خلفية لقرار عمرو بحفر قناة تراجان [من فرع دمياط إلى خليج السويس] لتمكين سفن المؤن من الوصول سريعًا إلى المدينة؛[4] أواقتراض أن عمرًا كان مشمولًا بالقول إن عمر "كتب إلى أمراء الأمصار يستغيثهم لأهل المدينة."[5] لكن الأصح أنها قد تعكس فكرة مغلوطة أداها مؤرخون غربيون؛ أي إما أن العرب كانوا يكتسحون المقاطعة، أو أنهم لم يكونوا هناك مطلقًا، بينما من الواضح جدًّا أن الغارات والمناوشات وحتى المناورات الدبلوماسية سبقت الغزو الشامل. يروي ثيؤفانيس أنه في سنة 634، انطلق "حشد ضخم" من الساراكين من الجزيرة العربية "وشنّوا حملة على منطقة

---

(1) ابن عبد الحكم، 162.

(2) الطبري 1. 2574- 77 (عن سيف بن عمر)؛ مراجع أخرى ذكرها كايتاني .208 -207 ,*Chron.* [يستمر الطبري فيقول: «كانت الرمادة جوعًا» (4. 98)، ويروي عن أكثر من شخص أن المجاعة كانت سنة 18. بينما يذكر البلاذري في فتوح البلدان (نشرة شركة طبع الكتب العربية 1900: 223) أن عمر بن الخطاب كتب «في سنة 21 إلى عمرو يعلمه ما فيه أهل المدينة من الجهد» (يعني المجاعة)، والبلاذري نفسه يذكر إن مسير عمرو إلى مصر كان سنة 19. ولا أعرف كيف يستقيم كل هذا رغم شهرته، إذ المشكلة تكمن في أن عام الرمادة كان سنة 18/17هـ، وفتح مصر كان سنة 20 هـ كما يعتقد أغلب المؤرخين، إلا إذا كان ثمة خطأ في أحد التاريخين. وعمومًا، هناك اضطراب غريب بين المؤرخين المسلمين (وغيرهم أيضًا) حول تاريخ فتح مصر (يتراوح بين سنتي 16 و26). وهذا ما يناقشه المؤلف هنا. المترجم]

(3) خطط المقريزي، 1: 294. (عن القضاعي).

(4) أي أن حادثي المجاعة في المدينة سنة 638 وحفر قناة تراجان الذي بدأ احتمالًا سنة 642 (John of Nikiu, CXX.31؛ وانظر أيضًا ابن عبد الحكم، 162- 168؛ الطبري، 1. 2577) صارا مرتبطين ومتداخلين.

(5) الطبري، 1. 2576.

دمشق،" لكنه يصف عدداً من المواجهات العربية البيزنطية التي وقعت في سوريا قبل هذا. والنموذج نفسه موجود في المصادر العربية، حيث أن إرسال أبي بكر 581 المجموعة الرئيسة من المسلمين في أبريل سنة 634 مسبوق بالعديد من الحملات الصغيرة.[1]

عناصر الثيمة الواقعية لاتفاق كايروس موجودة أيضًا في المصادر العربية. فمثلًا، هناك رواية عن أن كايروس (المقوقس) وقع اتفاقًا مع عمرو وهي خطوة أغضبت هيّراكليوس ودفعته إلى إرسال قوات إلى مصر.[2] ويصعب توكيد متى أمكن التوصل إلى تفاهم كهذا، بما أن الروايات عن الاتصال بين المقوقس وعمرو وافرة: قبل حصار بابليون أو أثناءه أو بعده (حوالي سبتمبر 640- أبريل 641)،[3] أو قبل حصار الإسكندرية أو أثناءه (حوالي يونيو- نوفمبر 641).[4]

كثير من هذه الوفرة على ما يبدو نتيجة لاستخدام لقب المقوقس لتشكيلة من القادة، وهو بالأصل يميّز كايروس فقط.[5]

نجد لدى بتلر أن كايروس اتصل بعمرو مرتين لغرض ترتيب هدنة: بعد شهر من بداية حصار بابليون، وخلال حصار الإسكندرية.[6] لكن وصف المواجهتين يتبع خطوطًا متماثلة بحيث يشك المرء في أن لدينا تنويعين، لا حادثين، كما تخبرنا المصادر الإسلامية في الواقع.[7] فكلاهما وقع في وقت فيضان النيل أواخر أكتوبر، ويشتركان في الإطار

(1) Theophanes, 337. ؛ قارن Chron. Byz.-Arab 741, §§12-13. لدى De Goeje, *Mémoire*, 21-35, و Donner, *Early Islamic Conquests*, 113، مشاكل مع التسلسل الزمني إذ أنهما يفترضان أن أي نشاط لا يمكن أن يكون قد سبق الغزو الشامل.

(2) انظر الهامشين التاليين لمراجع عن هذا الخبر.

(3) قبل [الحصار]: الطبري، 1. 2584- 87. خلال [ه]: ابن عبد الحكم، 65-72 = المقريزي، الخطط، 1. 288-293. بعد[الحصار]: البلاذري، فتوح البلدان 214- 215، ياقوت، معجم البلدان، 3. 894- 895.

(4) قبل: الطبري، 1. 2581- 83. خلال: ابن عبد الحكم، 72- 73= المقريزي، الخطط، 1. 163؛ البلاذري، فتوح البلدان، 215= 216؛ ابن دقاق، الانتصار، 5. 118.

(5) Butler, *Arab Conquest of Egypt*, 508-26 (Appendix C).

(6) نفسه، 253- 64، 319- 21.

(7) المصدر الذي استخدمه بتلر (نفسه، 255، رقم 5) يستمر دون تغيير في الراوي: "ويقال إن المقوقس إنما صالح عمرو بن العاص وهو محاصر الإسكندرية..." (ابن عبد الحكم، 72 = المقريزي، الخطط، 1. 293). وفي *Hist.*

السردي نفسه: يذهب كايروس إلى عمرو ساعيًا إلى السلام، ويُعقد اتفاق يتوقف على موافقة الإمبراطور، وهذا ليس وديًا، ويعود كايروس إلى عمرو بثلاثة مطالب: ألا يعقد اتفاقًا بهذا الكرم مع البيزنطيين، كالذي عقده معه، إذ أنهم 582 لا يثقون به، وأن يحترم المعاهدة مع القبط وجهًا لوجه، فهم ليسوا ملومين على نقضها، وأن يدفن عند موته في كنيسة في الإسكندرية.[1] ويكمن الاختلاف في التحشية؛ فنسخة حصار بابليون مكتظة بمادة توعوية أخبارية: كيف أن المسلمين كانوا "شعبًا يفضل الموت على الحياة، والتواضع على التكبر،" وكيف واجه البيزنطيون التحول عن المسيحية والجزية وإنذار الحرب النهائي الذي عرض عليهم، وغير ذلك.

وعند يوحنا النقيوسي لا يذهب كايروس إلى بابليون إلا وقد صارت في أيدي المسلمين فعلًا، "ساعيًا بعرض الجزية إلى أن يحصل منهم على السلام ويضع نهاية للحرب في أرض مصر،" "لإنقاذكم وإنقاذ أطفالكم" كما يقول للإسكندريين.[2] وعليه، سيبدو اعتبار اللقاء بين عمرو وكايروس خلال حصار بابليون من نسج الخيال، ونتيجة للخطأ في وضع اللقاء الأصلي الذي حدث عند نهاية حصار الإسكندرية، أمرًا يمكن تبريره.[3] وبشكل عام، على المرء أن

Patriarchs XIV, *PO* 1, 494 فاوض "رؤساء المدينة" على معاهدة سلام مع عمرو من أجل بابليون.

(1) يقول *Butler, Arab Conquest of Egypt*, 475-80، إن هذا الحادث عن كايروس يطلب من عمرو ثلاث خدمات يعود إلى ثورة مانويل سنة 646، بل هو جزء صحيح من رواية تتعلق بأحداث خلال حصار بابليون. [الاقتباس في فتوح البلدان للبلاذري (نفسه، 223): "فخرج إليه المقوقس فقال: أسألك ثلاثًا أن لا تبذل للروم مثل الذي بذلت لي، فإنهم استغشّوني، وأن لا تنقض بالقبط فإن النقض لم يأت من قبلهم، وإن مت فمر بدفني في كنيسة بالإسكندرية ذكرها." وفي فتوح مصر وأخبارها لابن عبد الحكم، 72: "وأنا أطلب إليك أن تعطيني ثلاث خصال قال له عمرو ما هن؟ قال لا تنقض بالقبط وأدخلني معهم وألزمني ما لزمهم وقد اجتمعت كلمتي وكلمتهم على ما عاهدتك عليه فهم متمّون لك على ما تحبّ. وأما الثانية إن سألك الروم بعد اليوم أن تصالحهم فلا تصالحهم حتى تجعلهم فيئًا وعبيدًا فإنهم أهل ذلك لأني نصحتهم فاستغشّوني ونظرت لهم فاتهموني. وأما الثالثة أطلب إليك إن أنا مت أن تأمرهم يدفنوني في أبي يُحنّس بالإسكندرية." المترجم]

(2) John of Nikiu, CXX.17, CXX.26 (tr. Charles, 193, 194). لا بد أن هذه الزيارة وقعت بعد 14 سبتمبر سنة 641، عندما عاد كايروس من القسطنطينية (نفسه، CXX.8 [192]) وقبل نهاية نوفمبر سنة 641، بما أن نتائجها نقلت إلى هيّراكليوس الذي مات في ذلك الشهر (نفسه، CXX.22 [194])؛ انظر *Butler, Arab Conquest of Egypt*, 536-41 (Appendix D).

(3) مع ذلك، كان هناك اتفاق عقد مع عمرو بشأن حصن بابليون، لكن هذا الاتفاق عقدته القوات التي اتخذت الحصن مقرًا لها (John of Nikiu, CXVII.1-3)، وهذا يجب تمييزه عن المعاهدة التي عقدها "زعماء المدينة"

يكون غاية في الحذر عندما يتعامل مع موضوع المعاهدات، لأنها شديدة الارتباط بجدل الخبراء حول الأحقيات في مناطق الفتح ومحتوياتها. ففي الرواية حيث أخذت بابليون بالقوة، "رأى المسلمون أن أخذ كل ما فيها شرعي؛" بينما وقع عمرو اتفاقًا بأن "لا يباع النساء والأطفال ولا يؤخذوا سبايا، وأن تبقى ممتلكاتهم وكنوزهم في أيديهم."[1] ويقول الأمويون معتبرين مصر محرومة من أي معاهدة: "أهل مصر ليسوا سوى عبيد لنا، نستطيع زيادة ضرائبهم إذا أردنا، والتعامل معهم كيفما أردنا." ويقول وردان مولى عمر بن العاص، 583 لمعاوية "كيف أزيد عليهم وفي عهدهم ألا يُزاد عليهم."[2]

عندما لقي كايروس عمرًا زمنَ هيّراكلوناس، كان الإمبراطور قد أرسله على وجه السرعة "ليعقد سلامًا مع المسلمين ويخطط لأية مقاومة إضافية ضدهم،"[3] إذن، حكاية أن هيّراكليوس غضب وأرسل جيشًا لا يمكن أن تتطابق مع هذه الحادثة. ورغم اختصارها إلى أبعد حد، فهي تشبه بوضوح، رواية مدون الحوليات السرياني التي ذكرت آنفًا. ومع عقبة عدم توافقها الكلي مع الإرث الإسلامي الذي أُبعد الآن، يبدو اختبار المصادر ذات الصلة مستحقًا، لرؤية ما إذا كانت تقدم إعادة بناء معقولة لفتح العرب مصر. ولفعل هذا، علينا العودة إلى حوالي سنة 630، عندما كان هيّراكليوس يجتاز المقاطعات الشرقية مطمْئنًا كل الذين فضّلهم الله، أن إمبراطورية روما ما زالت تمسك بالسلطة، ساعيًا إلى دعم الروح المعنوية وتعزيز الوحدة الدينية وتأكيد سلطته، وتقويم الأضرار التي حدثت للناس والأشياء بعد ما يقرب من عقد من الاحتلال الفارسي كما يبدو. وقد ذُكر أحد قراراته بإيجاز: "عندما استعاد السيطرة على البلاد، عين الحكام في كل مكان، وأرسل

مع عمرو من أجل مدينة مصر [كذا] (*Hist. Patriarchs* XIV, PO 1, 494; cf. John of Nikiu, CXIX.5).

(1) البلاذري، فتوح البلدان، 213، 215. [النص: «كتب لهم عمرو أنهم آمنون على أموالهم ودمائهم ونسائهم وأولادهم لا يباع منهم أحد وفرض عليهم خراجًا لا يزاد عليهم وأن يدفع عنهم خوف عدوهم.» المترجم]

(2) الطبري، 2584.1 [النص الأصلي هو: "إنما هم عبيدنا، نزيد عليهم كيف شئنا ونضع ما شئنا." ويكرره البلاذري نصًا. المترجم]؛ البلاذري، فتوح البلدان، 217؛ أورد أمثلة أخرى Hill, *Termination of Hostilities*, 34-42. وناقش القضية Morimoto, "Muslim Controversies Regarding the Arab Conquest of Egypt," and Noth, "*Ṣulh-'Anwa* Traditionen".

(3) John of Nikiu, CXX.17-22 (tr. Charles, 193-94).

حاكمًا يدعى كايروس إلى مصر."[1] وما يمكن أن يكون متوقعًا من هؤلاء المعيّنين، توحي به أعمال معينة قام بها كايروس:

دخل مصر ونفذ العديد من المهام.... بنى الخنادق والحصون، وأمر بإعادة بناء أسوار البلدات في الصحاري والبوادي.[2]

وأغلق المداخل والمخارج إلى المنطقة، بانيًا أسوارًا في كل مكان، على امتداد ضفتي النيل. وبسبب ارتفاعها، ما كان بإمكان العرب الدخول وأخذ مصر وطيبة [مصر العليا] وأفريقية.[3]

584 لعل تدابير كهذه جرى تنفيذها والغارات العربية في الحسبان، لأن السلطات البيزنطية كانت مدركة منذ زمن مبكر جدًا، أن العرب كانوا يستغلون حالة انكشاف حدود الإمبراطورية. سنة 626، يكتب يعقوب الرّهاوي "بدأ العرب بشن غارات في أرض فلسطين؛"[4] ويروي نيكفوروس أنه "عند هذا الوقت تقريبًا (حوالي سنة 629)، بدأ الساراكين بالظهور من يثرب، كما تسمى، وحاولوا تدمير القرى المجاورة."[5] ويدون ثيوفانيس تحت سنة 630- 631، أن العرب استخدموا "لحراسة طرق الصحراء،" وعندما لم يدفع لهم، "تولّوا أصحابهم من رجال القبائل، وكان أن قادوهم إلى ريف غزة الغني."[6]

(1) *Hist. Patriarchs* XIV, *PO* 1, 489؛ قارن الأزدي، فتوح الشام، 31: "وولى قادة من جيشه على مدن الشام."

(2) Ps.-Shenute, *Vision*, 340-41.

(3) *Chron. Khuzistan*, 37.

(4) Jacob of Edessa, *Chronicle*, 326. المدخل متزامن مع سنة 301 في حساب جيْمس (= 937 س)، السنة 16 من حكم هيْراكليوس والسنة 36 من حكم كسرى، التي تساوي سنة 626؛ وتأتي بعد ملاحظة عن بداية مملكة العرب (سنة 622) وقبل ملاحظة أخرى عن موت كسرى (سنة 628). لاحظ أن سنة 5 هـ/ 626 هي تاريخ هجوم المسلمين على حاكم دومة الجندل الأكيدر بن عبد الملك الكندي الذي كان "مطيعًا لهرقل ملك الروم" وكانت هذه "أولى غاراته (محمد) على الروم" (المسعودي، التنبيه والإشراف، 248؛ قارن ابن هشام، 668).

(5) Nicephorus, §18 (tr. Mango, 65-67)؛ الملاحظة تأتي بعد موت شيرَوَي (628) وقبل عودة الصليب إلى القدس (630). لاحظ أن المسلمين هاجموا مؤتة سنة 8 هـ/ 629، وخضعت لهم أيلة وأذرح سنة 9 هـ/ 630 (الطبري، 1. 1702). *Chron. Siirt* CI, *PO* 13, 601، تذكر أن "العرب بدأوا فتوحاتهم" في السنة الثامنة عشرة من حكم هيْراكليوس (627- 628) والسنة التي بدأ فيها الإمبراطور الفارسي أردشير الحكم (628- 629).

(6) Theophanes, 335-36 (tr. Mango, AM 6123)؛ وانظر Mayerson, "The First Muslim At-"

ويصف مصدر إسلامي الغارات في السنة نفسها حول "تخوم البلقاء ودير البلح،" وتمثل الأخيرة فلسطين الجنوبية من الساحل حتى البحر الميت وجنوب إيلوثيرۆپۆليس/ بيت جبرين، وتتاخم حدود مصر.[1]

في محاكمة ماكسيموس المعترف في مايو سنة 655، كشف "يوحنا الذي كان خازنًا لبيتر، القائد السابق لنوميديا" أنه: "قبل اثنتين وعشرين سنة، طلب جد الإمبراطور من بيتر المبارك أخذ جيش وقيادته نحو مصر ضد الساراكين."[2] وتذكر محاضر المحاكمة أن البطريرك پيروس (ت. مايو- يوليو 654) كان قد مات بالفعل؛ وتخبرنا رسالة من 585 ماكسيموس إلى تلميذه أنستاسيوس كيف أنه "بالأمس، يوم الثامن عشر من الشهر، كان عيد العنصرة المقدس،" وقد زاره البطريرك وأعلمه بالحكم المحتمل عليه بالحرمان الكنسي والموت "ما لم يخضع؛" ويظهر سجل المناظرة في بيزيا أن ماكسيموس كان في المنفى يوم 24 أغسطس سنة 656.[3] هذه الحقائق معًا، تعطينا تاريخ أوائل مايو سنة 655 للمحاكمة، ومايو 633 تقريبًا، لطلب هيّراكليوس من بيتر الذهاب للدفاع عن مصر. قد يقلق المرء من ملاحظة كهذه، إذ تأتي جزءًا من اتهام، أي أن ماكسيموس "سلم للساراكين مصر والإسكندرية والمدن الخمس وطرابلس وأفريقية" بنصحه بيتر بألا يذهب، "لأن الرب في خطته، لم يرد تفضيل إمبراطورية الرۆمان تحت حكم هيّراكليوس وعائلته." لكن، هناك دليل على أن بيتر رحل بالفعل من نوميديا إلى الإسكندرية أوائل صيف سنة 633. ويوضح جواب من ماكسيموس لبيتر في الإسكندرية الآن، أن الأخير قد كتب يخبر ماكسيموس عن النهاية الآمنة لرحلة بحرية، ويطلب مواد لمناظرة المۆنۆفيزيتيين. فرد عليه ماكسيموس برسالة قصيرة وتوصية لبيتر أن يستشير سۆفرۆنيوس الذي "عندك

tacks، لمناقشة هذا الخبر.

(1) ابن هشام، 970، 999؛ انظر "Burrows, "Daroma و"Darum" .*EI2 , s.v*.

(2) Maximus, *Relatio motionis* §1, *PG* 90, 112A-B، والرقم "اثنتان وعشرون سنة" يوحي بمحاولة توخي الدقة.

(3) نفسه، الفقرة 13، *PG* 90, 128C (عن تاريخ موت پيروس انظر -Devréesse, "La vie de S. Max ime," 47-;(49 .*Ep. ad Anastasium Monachum, PG* 90, 132A-C; *PG* 90, 137A تذكر النسخة اللاتينية لـ *Relatio motionis,* §7 مندوبي البابا يوجين الذي تسنم منصبه في أغسطس 654؛ انظر -Sher .wood, *Annotated Date List*, 21 and n. 94

هناك" والقادر على الإجابة عن تساؤلات كهذه بشكل أفضل.[1] وكان سوفرونيوس نفسه في الإسكندرية في وقت إعلان كايروس اتفاق الوحدة في يوليو سنة 633، لكنه ذهب لمناشدة سيرجيوس في القسطنطينية بعد مدة قصيرة من ذلك. وهذا يؤرخ رسالة بيتر بأواخر صيف سنة 633، وهو ما يتفق تمامًا مع السجل الزمني لرحلة بيتر. والمرجح أن بيتر قد تلقى تعليمات بأن يتقدم إلى مصر استجابة لأنباء عن تحركات العرب في مصر الشرقية التي وصفت آنفًا، لكن ليس لدينا معلومات عن أعماله.[2]

حين دخل العرب بأعداد ضخمة جدًّا إلى المقاطعات البيزنطية، كان على الحكومة أن تتصرف. ولأجل شراء الوقت بينما يقوم هيراكليوس بالتحضيرات، فقد نصح بسياسة الاحتواء. 586 سجل نيكفوروس هذه التوصية مقتطفًا من حوليات قسطنطينية لأربعينات القرن السابع ("أمر ثيودور بألا يدخل معركة مع الساراكين")؛ وسجلها سيبيوس وهو يكتب في أرمينيا في ستينات القرن السابع ("أمر هيراكليوس قواته بألا يدخلوا معركة مع العرب، بل يكونون في وضع دفاعي حتى يرسل التعزيزات") وسجلها مدون حوليات لاتيني من منتصف القرن الثامن ("الساراكين... هيجوا القبائل المجاورة... وعند سماع هيراكليوس الخبر، حذّر أخاه بألا يقاتل أناسًا كهؤلاء أبدًا") وسجلها المصدر السرياني المشترك:

> كتب هيراكليوس إلى بلاد النهرين ومصر وأرمينيا، إلى كل الرومان المتواجدين هناك: "لا تدَعوا أحدًا يشتبك مع العرب، وكل من يستطيع الصمود في موضعه، فليبقَ فيه."[3]

لكن المصدر السرياني المشترك يضع مرسوم الإمبراطور بعد هزيمتي البيزنطيين في معركتي أجنادين واليرموك، وتتبعه في هذا روايات عربية:

> أرى من الرأي ألا تقاتلوا هؤلاء القوم، وأن تصالحوهم، فوالله لأن تعطوهم نصف

---

(1) Maximus, *Ep*. 13, *PG* 91, 509C (sea voyage), 533A (Sophronius).

(2) الرسالة رقم 14 لماكسيموس التي تذكر النهابين الساراكين (انظر المدخل عن "ماكسيموس المعترف" في الفصل الثالث أعلاه) خاطبت بيتر الذي كان لذلك في الإسكندرية حوالي سنة 635؛ ونحن لا نسمع عنه شيئًا حتى سنة 643 عندما عاد إلى أفريقيا. انظر Sherwood, *Annotated Date List*, 7-8.

(3) Nicephorus, §20 (tr. Mango, 69); Sebeos, XXX (tr. Macler, 96-97); *Chron. Byz.-Arab 741*, §12; *Syriac CS*, *s.a.* 637-42.

ما أخرجت الشام وتأخذوا نصفًا وتقرّ لكم جبال الروم خير لكم [من أن يغلبوكم على الشام ويشاركوكم في جبال الروم].[1]

لعل ستراتيجية هيّراكليوس الدفاعية هذه لم يجر تبنيها إلا بسبب الضرورة بعد الهزائم الثقيلة، لكن لا بد من الأخذ في الاعتبار أن مصدر نيكفوّروس معاصر للأحداث.

ويبدو أن أغلب المصادر متفق على أن الإمبراطور جمع جيشًا كبيرًا لمجابهة العرب في اليرموك، وأن هزيمته تركتهم مضطربين للغاية. ففي أعقاب ذلك، عقد القادة والحكام المحليين اتفاقات مع العرب لإنقاذ ما يمكن إنقاذه. فمثلًا، وافق يوّانيس كاتاياس المذكور آنفًا، بعد هزيمة البيزنطيين 587 في اليرموك سنة 15 هـ/ 636، على دفع الجزية للمسلمين على شرط أن يبقوا على الضفة الغربية للفرات. هذا الاتفاق ربما صمد لوقت أطول من السنة الواحدة التي ذكرها مدون الحوليات السرياني الذي كتب عنه، لأن المسلمين لم يدخلوا بلاد النهرين حتى صيف سنة 18 هـ/ 639، ولم يخضعوا مدنها إلا سنة 19 هـ/ 640.[2] ويبدو نموذج الأحداث مشابهًا جدًّا للذي حصل في مصر: عمل عسكري فاشل أدى إلى عقد اتفاقات لتقليل الخسائر. وحدث غزو المقاطعتين تحت ظروف متشابهة أيضًا: سنتان إلى ثلاث بعد الاتفاقيات التي عقدها كايروس ويوّانيس ، وجرى استبدال هذين الحاكمين المدنيين بالقائدين العسكريين ماريانوس وپتوّليمايوس.[3] وقد رفضا دفع الجزية للعرب، وبشكل متزامن، أُطلق هجوم بيزنطي جديد: «حيث قام هيّراكليوس بشن هجومين

(1) الطبري، .1 2102 (عن سيف بن عمر)؛ وهي تأتي بعد اليرموك رغم وضعها في السنة 13، وورد اختلاف في .1 1567- 1568 حيث حدد زمنها "عندما أراد هرقل الذهاب من الشام إلى القسطنطينية." [ما وضعته بين عضادتين في الاقتباس زيادة من الطبري لإكمال المقصود بالنص. المؤلف يترجم "جبال الروم" هنا بـ "جبال الأناضول". المترجم]

(2) البلاذري، فتوح البلدان، 172 (= ابن أعثم الكوفي، الفتوح، 1. 325)، 176؛ الطبري، 1. 2505- 2511، 2578- 2579 (سيف، كما يفعل غالبًا، يرجع الأحداث سنتين إلى سنة 638)؛ اليعقوبي، التأريخ، 2. 172، ويعطي ديوّنيسيوس التلمحري (في Michael the Syrian 11.VII, 420/426, and *Chron. 1234*, 1.256) تأكيدًا: "سنة 951 س (639- 40) ...عبر العرب نهر الفرات."

(3) في Theophanes, 338 كايروس غير مسلح (*aoplos*) لكن مانويّل (ماريانوس؟) مسلح (*enoplos*). وتصف سيرة حياة صموئيل القلموني كايروس بأنه "رئيس أساقفة و... المتحكم بعائدات أرض مصر" (Amélineau, *Monuments*, 776). الجنرال الآخر الذي أرسله هيّراكليوس في هذا الوقت كان گريگوّري الذي كانت مهمته منع العرب من التقدم وراء كاليسورا [قنّسرين] في كليكيا (Michael 11.VI, 415-16/422).

على مصر وسوريا، بينما أغار هو شخصيًّا على أهل حمص.»[1]

خلقت هذه العودة «وضعًا يائسًا حقًّا للمسلمين،» أصداؤه موجودة في كتاباتهم التنبئية.[2] فقد تقدمت القوات البيزنطية نحو حمص من الغرب،[3] بينما نقض أهل بلاد النهرين وقنّسرين اتفاقاتهم وتقدموا 588 من الشرق. ويصف ديونيسيوس التلمحري الستراتيجية كما يلي:

> تقدم داڤيد الأرميني وهو قائد بيزنطي، من بلده، وخرج رجل آخر اسمه ڤالنتيان من الغرب، وظلّا على تواصل مع بعضهما عن طريق الرسل، لعلهما بهجوم متزامن من الغرب والشرق يسحقان كل العرب الذين كانوا في سوريا في معركة.[4]

لكن المسلمين لاحظوا أن «البيزنطيين منهمكون في تجميع أنفسهم.»[5] فشرعوا في غزوة لبلاد النهرين التي رجع سكانها على عجل للدفاع عن مدنهم، مخففين الضغط على حمص. ويظن بعض الباحثين أن هذا الحدث يجب أن يفهم منه الاستيلاء على حمص سابقًا.[6]

---

(1) الطبري، 1. 2594 (عن سيف بن عمر)؛ إذا أضاف المرء السنتين المعتادتين، فسترجع هذه الملاحظة إلى شهر نوفبر سنة 639. وتستخدم المصادر العربية غالبًا (هرقل) كلقب عام (Bashear, "The Mission of Diḥya al-Kalbī," 103-106) والمرجح أن الجنرال ڤالنتينوس هو المقصود هنا بدلًا من هيْراكليوس نفسه.

(2) الطبري، .12501 (الرواية عن الهجوم على حمص موجودة في المصدر نفسه، 2498- 2504)؛ قارن ابن العديم، زبدة الحلب، 30- 31. وعن الإشارات التنبّئية انظر Bashear, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars," 180-91.

(3) في نسخة ابن حبيش للطبري (1. 2501) وصلت هذه القوة عبر البحر، وهو أمر معقول لأن الكثير من المدن الساحلية لم يكن المسلمون قد استولوا عليه بعد.

(4) *Chron. 1234*, 1.257; cf. Michael the Syrian 11.X, 428/443. كان الجنرال في الغرب ڤالنتينوس (وقد تمرد لاحقًا على كونستانس)؛ وجاء داڤيد الأرميني من الشرق، لكن يبدو أنه تسبب بالضرر أكثر من النفع.

(5) الطبري، 1. 2572- 2573؛ قارن *Chron. 1234*, 1.257: "لكن العرب نُذروا بهم مسبقًا."

(6) Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 6.86 (83- 89 تعالج "عِياض بن غَنْم في بلاد النهرين")؛ Hill, *Termination of Hostilities*, 93-94؛ Donner, *Early Islamic Conquests*, 149-50, يذكر التقارير دون مناقشة؛ Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, 3.84-86 و Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 178-79, متشككان لكنهما ليسا مفيدين. وعلى نحو غريب، يستشهد دونر وكيَجي بالصفحات 25- 29 فقط من زبدة الحلب لابن العديم، مع أن العودة تظهر في الصفحتين 30- 31.

لكن وصف حصاري حمص - الأول نفذه المسلمون ضد البيزنطيين والثاني نفذه البيزنطيون ضد المسلمين- مختلف جدًّا. فصورة سيف بن عمر لاستسلام قنّسرين مختلطة بالتأكيد، بمادة من تمردها وغزو بلاد النهرين لاحقًا، لكن هذا يمكن حله بالمقارنة مع مؤلفين آخرين.[1]

يقول نيكفوّروس صراحةً إن «كايروس أعلم الإمبراطور بأنه ذاهب لعقد اتفاق مع أمبروس فيلارك الساراكين.» وإذا صح هذا، فسيبدو أن هيّراكليوس عرف بالمعاهدات التي عُقدت لدفع الجزية من أجل إبقاء العرب خارج مصر و589 بلاد النهرين، واستغلال الوقت لتعبئة قوات إضافية. وعندما استعد، أنهى الاتفاقات التي تم عقدها دون موافقته، واستغل الفرصة لتبديل الحكام المدنيين لصالح القادة العسكريين وبدأ بهجوم جديد. والمؤكد أن هذا يبدو أكثر توافقًا مع ما يتوقعه المرء من رجل كان قد أطاح بالإمبراطور الطاغية فوّكاس، وأشعل حربًا لثماني عشرة سنة بنجاح تام ضد الفرس، بدلًا من النظرة التقليدية إليه وهو يلوّح مودعًا سوريا سنة 636 متخليًا عن مصر حتى سنة 639.[2]

هناك تعقيد أخير حدث بشأن مصير كايروس. فيذكر نيكفوّروس أن هيّراكلوّناس ابن مارتينا* أعاد كايروس إلى منصبه، وهذا يؤيده يوحنا النقيوسي:

(1) الطبري، 1. 2390- 2394 (الاستيلاء على حمص وقنّسرين أول مرة)؛ قارن ابن العديم، زبدة الحلب، 30- 31 (الاستيلاء الأول بين سنتي 25- 29) وياقوت، معجم البلدان، 2. 75. من أجل اعتراض آخر على رواية سيف بن عمر، أي التحيز العراقي، انظر Posner, "Whence the Muslim Conquest of Mesopotamia?"

(2) لاحظ أن رسالة عن التحليلات الأولى لأرسطو «أكملها سويريوس سيبوّخت سنة 949 للإغريق في شهر حزيران (يونيو 638)، في السنة التي جاء فيها ملك بيزنطة أي من القسطنطينية إلى آمد ومنها انحدر إلى بابل» (Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Cambridge*, 2.886, from Add. 3284, fol. 41a). يمكن أن يكون هذا خطأ تصحيحه سنة 939/ 628 (تقرأ صلط بدلًا من صمط)، لكن لاحظ أن هيّراكليوس كان قد قام كما قيل بإحصاء للسكان في المقاطعات سنة 638 (Kaegi, "A Neglected Census of Heraclius" مقتبسًا Theodore Skutariotes' *Synopsis chronikē*).

* [هي ابنة أخت هيّراكليوس التي تزوجها وأنجب منها أولادًا منهم هيّراكلوّناس، والسبب في ذكر أمه هنا أن هيّراكليوس كان متزوجًا من امرأة أخرى أنجبت هي الأخرى أولادًا، ونتيجة لهذا احتدم الصراع بين أولاد الزوجتين على خلافة أبيهم، وفاز هيّراكلوّناس بها بعد أخيه قسطنطين الثالث، بدعم من أمه، وهو الوحيد الذي لم يولد مشوهًا من هذا الزواج الذي كانت السلطات الكنسية بكل مذاهبها - ما عدا كنيسة القسطنطينية - قد أدانته بوصفه سفاح أقارب، وفسرت به كل ما حل بالإمبراطورية وشعوبها المسيحية من هزائم وويلات على يد العرب. ولم يستمر هيّراكلوّناس في منصبه سوى أشهر قليلة حيث قامت ثورة ضده وسُملت عيناه وعينا أمه ونفيا، سنة 641. المترجم]

كان كايروس بطريرك الإسكندرية الخلقيدوني حزينًا للغاية عندما سمع بنفي مارتينا* وأبنائها الذين كانوا قد أعادوه من منفاه.... ولهذه الأسباب بكى كثيرا، لأنه خاف من أنه سيعاني من المصير نفسه الذي نزل به سابقًا.(1)

ولكن متى نُفي؟ أرسل سيرجيوس بطريرك القسطنطينية إلى كايروس في الإسكندرية نسخة من إيكثيسيس* «عرض للعقيدة القويمة،» في نوفمبر سنة 638.(2)

وتحتوي بردية على إيصال كتبه وجهاء إحدى القرى لدفع ثمن المؤن التي جهزها الأهالي «وفقًا لأمر سيدنا كايروس الأقدس والأب المكّرم من الرب، في الإعلان الثالث عشر،» أي سنة 639- 640.(3) 590 وعليه، كان كايروس في منصبه على الأقل حتى نهاية سنة 639.

ويبدو أن نيكفوّروس يخالف هذا إذ يروي بعد ذكر تعيين بيروس بطريركًا للقسطنطينية في ديسمبر سنة 638:

قبل بضع سنوات، استدعى (هيّراكليوس) كايروس أسقف الإسكندرية إلى بيزنطة، واحتجزه بتهمة شنيعة هي تسليمه شؤون مصر للساراكين. وقد وجه [هيّراكليوس] هذه التهم في حينها أمام حشد كبير من المواطنين، فدافع (كايروس) عن نفسه بالقول إنه لم يكن مذنبًا في هذه الأمور أبدًا.... لكن (هيّراكليوس) نعته بالوثني لأنه كان قد نصح بوجوب عقد خطبة ابنة الإمبراطور لأمبروس فيلارك الساراكين، وهو وثني وعدو للرب وخصم للمسيحيين. ومع تزايد غضبه عليه وتهديده بالموت، سلمه لحاكم المدينة ليعاقبه.(4)

---

(1) Nicephorus, §30 (tr. Mango, 81); John of Nikiu, CXX.66-67 (tr. Charles, 199).

* [*Ekthesis* (العرض أو التفصيل) رسالة أعلنها هيّراكليوس سنة 638 ووجهها إلى مقاطعات الإمبراطورية تتضمن أصول العقيدة الديوثيليتية بصفتها العقيدة الرسمية للإمبراطورية، وكان الهدف منها توحيد الكنائس ومعتقداتها تحت سلطة الدولة ولو بالقوة كما حدث في مصر، وهذا أدى إلى اضطهادات وانشقاقات أخرى بين الكنائس المسيحية في ذلك الوقت. المترجم]

(2) Grumel, *Les Regestes* 1.1, 117 (no. 291)، وقد لوحظ هذا في إجابة كايروس لسيّرجيوس (*Concilia Sacra,* 10.1005).

(3) Kenyon, *Greek Papyri in the British Museum*, 1.222-23 (P. Lond. 113).

(4) Nicephorus, §26 (tr. Mango, 75-77).

لكن على المرء أن يأخذ في الحسبان أن نيكفوروس، في اهتمامه بالأسلوب، يحذف كل التواريخ تقريبًا، ويستعيض عنها بعبارات زمنية غامضة وباهتة مثل «عند هذا الوقت تقريبًا» و«بعد انقضاء زمن قصير/ طويل.» والأحداث في المصدر الذي يستمد منه غالبًا ما تكون مضطربة بعض الشيء، لكنها بشكل عام، مسرودة بالتسلسل، دون استرجاعات أو توقعات. وعلى المرء أن يفترض أن الشيء نفسه حدث هنا، ولذا، عليه أن يتجاهل عبارة «قبل بضع سنوات» بوصفها إقحامًا اعتباطيًّا قام به نيكفوروس. وقد وُضع المقطع أعلاه بين تعيين پيروس في ديسمبر سنة 638 وترتيبات خلافة هيْراكليوس قبل موته بوقت قصير في فبراير سنة 641. وبإضافة دليل البردية، نستطيع أن نرى أن نفي كايروس وقع لا بد، سنة 640. وبما أن يوحنا النقيوسي لا يذكر كايروس في أي موضع من وصفه للفتح العربي لمصر حتى عودته سنة 641، يبدو مرجحًا أن كايروس نفي مبكرًا جدًا سنة 640، في الوقت الذي أرسل هيْراكليوس رجلًا ذا عقلية عسكرية أشدّ للتعامل مع الهجوم الإسلامي.

الفصل الرابع عشر
استخدام المصادر غير الإسلامية
مقاربة جدلية

على مدى هذا الكتاب سعيت إلى إيضاح التناظرات والتشابهات بين روايات الشهود المسلمين وغير المسلمين. وسبب هذه المقاربة هو أنها تبدو حجة قوية لصالح الأخيرين لأنهم يتفقون باستمرار مع ما يقوله السابقون. إذا كانت المصادر الإسلامية وغير الإسلامية تقدم صورة زائفة للأحداث، فكيف يمكننا تفسير أن كليهما يقدم الصورة الزائفة نفسها؟ الكثير من المصادر غير الإسلامية مبكر، لذلك، يمكن للاستعارة أو التنقيح اللاحق ألا يؤخذا في الاعتبار في كل حالات الاتفاق. وكما ذكر ڤان إيْس "علينا توقع أنه (المراقب من الخارج) حاول وصف ظاهرة (الإسلام) بمقولاته الخاصة،"[1] لذا لا يمكن أن يكون الاتفاق قابلاً لأن يعزى إلى افتراضات مسبقة. ولا بد أن يكون الجواب إما أنها تقدم إفادة مستقلة، أو كما هو شائع أكثر، أنها تعتمد على بعضها بعضًا، لكن في كلتا الحالتين، الصورة سواء أكانت زائفة أم لا، قديمة قدم المصدر غير الإسلامي الذي يقدمها. من هنا، إذا ركزنا على المؤلفين غير المسلمين في المئة وخمسين سنة الأولى للهجرة، سنحصل عندها على انطباع ما عن مجتمع المسلمين في تلك الحقبة، حتى لو نقل الانطباع على وجه الخصوص، أعضاء ذلك المجتمع أنفسهم.

لأخذ مثال بسيط للغاية: يقول يوحنا بن الفنكي الذي كتب حوالي سنة 687، ومؤرخون مسلمون من القرن التاسع، إن الثائر المختار [الثقفي] 592 حرر عبيد عرب

(1) Van Ess, "The Making of Islam," 998.

الكوفة ثم استخدمهم في جيشه، وهذا لا يتوافق مع أية صيغة جدلية أو صورة نمطية. وعلى أسس داخلية، لا يستطيع المرء أن يجادل في أن تاريخ يوحنا جرى تنقيحه في تاريخ لاحق.[1] والتفسير الوحيد الممكن هو أن يوحنا يسجل ما وصل إليه من رواة مسلمين عبر عبيدهم المسيحيين احتمالًا، وأن المسلمين حفظوا هذه الرواية حتى القرن التاسع. وربما كان هذا الوجه الأكثر قيمة للمصادر غير الإسلامية: فهي لم تقدم ذلك القدر الكبير من الإفادات المستقلة - رغم أنها تفعل ذلك غالبًا- لكن كان بإمكانها أحيانًا أن تخبرنا بما كان المسلمون يقولونه قبل أن يدونه [المؤرخون] المسلمون بزمن طويل.[2] فلو أن ما يقوله غير المسلمين من أن المسلمين كانوا يقولونه في القرن السابع، يتفق مع ما كتبه المسلمون في القرن التاسع، فالمرجح إذن أن هذا ما كان المسلمون يقولونه منذ البداية، أو على الأقل من زمن الشاهد غير المسلم ذي الصلة. وإذا لم تتفق، فيجب عندها دراسة هذا [الاختلاف]، لأن حقيقة وجود أمثلة كثيرة جدًا للاتفاق تعني أن الاختلافات تستحق اهتمامنا.

تطبيق مقاربة كهذه تعيقه إلى حد كبير، حقيقة أن مصادر غير المسلمين رغم تنوعها الهائل، تميل إلى أن تكون ذات قيمة بكليتها عندما تتعلق المسألة بوثاقة صلتها بالتاريخ الإسلامي. وهذا ليس مساعدًا، فهي ذات قيمة، لكن على المرء أن يكون واعيًا ويطرح أولًا أسئلة معينة:[3]

---

(1) عن هذه النقطة والمراجع انظر المدخل عن «يوحنا بن الفنكي» في الفصل الخامس أعلاه.

(2) أو بدلًا من ذلك، قبل زمن طويل من كتابة أقدم النصوص التي وصلت إلينا (في القرنين التاسع والعاشر على الأغلب)؛ هذه المصادر كما يزعم غالبًا في الواقع، كانت تنقل من نسخ مكتوبة أقدم، رغم أنه من غير المرجح أنها كانت قد فعلت ذلك دون بعض التنقيح على الأقل. انظر المدخل «الهوية التنقيحية» في الفصل الثاني أعلاه لمناقشة هذه النقطة.

(3) فيما يلي، المراجع التي وردت سابقًا لن يتم تكرارها؛ انظر المدخل ذي الصلة عن المؤلف في الجزء الثاني أعلاه.

- [الهاجرية *Hagarism* مصطلح صاغته باترشيا كرون ومايكل كوك وجعلاه عنوانًا لكتابهما بالعنوان نفسه (1977) للتعبير عما تصورا أنه الإيديولوجيا العربية الإسلامية ذات البعدين التاريخي والثقافي التي حكمت رؤية العرب لأنفسهم قبل الإسلام وبعده، وأن الإسلام ليس سوى تجسيد لهذه الايديولوجيا، ولهذا ترجمتُ المصطلح بصيغة المصدر الصناعي، مثل الواقعية والوجودية والاشتراكية، إلى آخره، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى العربية ترجمة ناقصة رديئة بعنوان الهاجريون (نسبة إلى هاجر أم إسماعيل) وعكست هذه الترجمة للعنوان سوء فهم للمصطلح وحددته بالسلالة أو العرق، وبالتالي أساءت فهم أطروحة الكتاب كله. المترجم]

ما مصدر الملاحظة؟

أصرّ ڤان إيِّس في مراجعته كتاب كرون وكوك (الهاجرية)* على أننا "يجب ألا ننسى أن هذه النصوص، رغم كونها معاصرة، تُظهر 593 كيف كانت الظاهرة الجديدة تُرى فحسب، لا كيف كانت في الواقع."[1] يحتاج هذا التصريح العام إلى جدارة. على وجه الخصوص، على المرء أن يميز بين أنواع مختلفة من الملاحظة، لأن المرء عمومًا سيثق أكثر بما يقول شخص ما إنه رآه أو سمعه مباشرة، بدلًا من دليل يأتي من طرف ثان أو ثالث. فمعلومة يعقوب الرُّهاوي عن صلاة المسلمين نحو الشرق في مصر في ستينات القرن السابع، تأتي من "عينيه هو،" ويبدو مستحيلًا إنكار أن المسلمين كانوا يقومون بشيء يمكن تمييزه مثل الصلاة، وأن هذا يتم باتجاه الشرق (مع السماح ببعض هامش الخطأ بما أن يعقوب لم يكن لديه بوصلة).

وتقرير أركولف عن "بيت صلاة" العرب في القدس في سبعينات القرن السابع ذو ميزة موثوق بها مماثلة.[2] ومعلومات سيِّبيوُس عن عبادات المسلمين ليست مباشرة، فهي تأتي من المسلمين عبر أسرى حرب فارّين "كانوا شهود عيان على ذلك ورووه لنا." وكل موضوع في تعداده تعاليم محمد - تحريم أكل الميتة وشرب الخمر والكذب والزنا- له نظائر في الأعراف الدينية المختلفة، لكنها ليست قائمة مخلّطة. ورغم أن الامتناع عن الزنا قد يكون المفضل لدى الوعاظ الموحِّدين، فهو ليس وصية واضحة لدى المسيحيين كي ينسبوها إلى نبي العرب

(1) Van Ess, "The Making of Islam," 998، وبالطبع السؤال الأول للفلسفة (Russell, *Problems of Philosophy*, 1-6)، لكني أفترض أن ڤان إيِّس لا يتبنى موقف بيّركلي. [المقصود هنا بموقف بيّركلي نسبة إلى الفيلسوف الآيرلندي جوّرج بيّركلي (1753) الذي أنكر وجود أي شيء مادي وعده مجرد فكرة للعقل أو الإدراك. وصِلته بالفكرة التي يناقشها المؤلف هنا أن الأحداث التاريخية أيضًا نتاج من يفكر فيها، بمعنى أننا لن نتوصل يومًا إلى حقيقتها كما حدثت بالفعل. المترجم]

(2) لا يعني هذا أننا يجب أن نقبل بتقرير أركولف على ظاهره، كما فعل عدد من الباحثين الذين قاموا بناءً على ذلك بنبذ مسجد عمر بوصفه حسب كلمات كرسويل «مبنى وضيعًا.» فكونه بني «بأسلوب أخرق» حكم تقويمي، لكن كونه مستطيلًا وبني بألواح خشبية وعوارض كبيرة على أنقاض، فهذه حقائق وصفية (لمناقشة إضافية انظر Raby, "Aqṣa and the Anastasis"). بالطبع هي حيلة شائعة أن يزعم المرء أنه شاهد عيان، وبالتالي إضافة ثقل على شهادته، لكن في حالة يعقوب وأركولف، ما يسند ادعاءهما هو التفصيل الدقيق والطبيعة غير النمطية لتقريريهما.

الذين كانوا يُعدّون باستمرار، حسّيين شهوانيين، قبل الإسلام وبعده.[1]

أكثر المواد شيوعًا عن الإسلام في أقدم مصادر غير المسلمين تستمد من فكرة الهرطقة الشائعة: نُتف من المعرفة جرى نقلها من المسلمين إلى غيرهم الذين عملوا عليها 594 وفقًا لارتباطاتهم، ثم صارت تشكّل صورة المسلمين التي يحتفظ بها شخص عادي ليس له تعاملات معهم، والتي أمكن توسيعها بالتخمين وبجمعها مع التصورات السابقة عن العرب. من هنا، واضح أن مدون حوليات خوزستان النسطوري (كتب حوالي ستينات القرن السابع) كان قد سمع أن العرب لديهم حرم له صلة ما بإبراهيم. وحين أراد معرفة المزيد، رجع إلى سفر التكوين وجمّع قطعًا مع بعضها حتى بنى تفسيرًا أرضاه. ويجد المرء أمثلة إضافية في عمل يوحنا بن الفنكي الذي يعرف عن وصف الخليفة يزيد الأول ما نشره خصومه، بأنه متهتك فاسد، وعن الخليفة المنافس عبد الله بن الزبير بأنه بطل "بيت الله،" وبإمكانه أن يعطينا معلومات عن تصور المسلمين لمحمد. وتوجد أمثلة أخرى في كتابات معاصره أنَستاسيوس السيناوي الذي كان مدركًا لتفسير المسلمين الحرفي لبشرية المسيح وتقديمهم الأضحيات في مكان يوجد فيه "حَجَرهم وعبادتهم." وهذه الأمثلة والكثير غيرها تعطي مؤشرًا عما قاله المسلمون، وليس فقط كيف أُخذت هذه الأقوال في الحسبان.

ولكن ماذا بشأن النصوص اللاحقة مثل المناظرات التي من المرجح أنها أخذت مادتها من الجدل مع المسلمين ولكنها، تقدم فقط نظرة المسيحيين إلى المسألة؟ هناك حاجة لطرح سؤال آخر:

ما طبيعة الملاحظة؟

يواصل ڤان إيّس مراجعته بالقول: "لا يمكننا المطالبة بأن على الملاحظ من الخارج الذي يمكن حتى أن يقلل من قيمة الجدة الجذرية للحدث، أن يكون لديه تصور أوضح لما كان يحدث حقًا. بل علينا أن نتوقع أنه حاول وصف الظاهرة بمقولاته هو."[2] هذا لا يمكن

(1) تعليق أميانوس مارسيلينوس (14. 4. 4، استشهد به Segal, "Arabs in Syriac Literature," 105) أنه "أمر لا يصدّق بأية حماسة أسلموا (الساراكين) أنفسهم للجماع" تردد صداه لدى العديد من الكتّاب، وعادة بمسحة أكثر تحقيرًا.

(2) مجددًا، ثمة مشكلة فلسفية هنا، لكننا كبشر، نميل إلى أن نكل على أساس أن بإمكاننا توصيل معلومات عن الواقع للآخرين مستخدمين مقولاتنا الخاصة.

إنكاره، لكن مرة أخرى، على المرء أن يفرق هنا بين الملاحظات البسيطة والتفسيرات المجملة والصياغات الدفاعية. فثمة عالم من الاختلاف بين رواية توما الكاهن أن معركة 595 وقعت بين العرب والبيزنطيين "يوم الجمعة 4 فبراير في الساعة التاسعة...على بعد اثني عشر ميلًا شرقي غزة"، وبين التصريح المسيحي الشائع أن العرب هم أداة غضب الرب، أو الخطاب القدحي البليغ الذي استخدمه سوفرونيوس وماكسيموس المعترف ضد الغزاة. وعندما يقول أركولف إن العرب لديهم "نوع من الكنيسة" في دمشق، فهو يستخدم بالطبع مفردات مسيحية، لكن يظل بإمكاننا بالتأكيد أن نستنتج من هذا أنه كان ثمة نوع من مكان عبادة إسلامي في المدينة. وعندما يقول أنستاسيوس السيناوي إنه خلال إقامته في القدس حوالي سنة 660، استيقظ في الصباح على عمال مصريين ينظفون جبل الهيكل، قد يشكك المرء في تعليقه المصاحب أن الشياطين شاركوا في المهمة، لكن ليس في تنفيذ العمل بالتأكيد.

غير أن التفسيرات المجملة والصياغات الدفاعية هي التي تشغل ذهن النقاد أكثر، عندما يهاجمون قيمة مصادر غير المسلمين، وهم يقصدون خاصة، الرؤى التنبئية والمناظرات التي تسعى إلى إحداث شرخ في الإسلام وتفنيده. لكن حتى مع هذه، ليس هناك أسس لإقصاء صريح. كان وانسبرو محقًّا في القول إن نص الحوار بين البطريرك يوحنا وأمير عربي يمثل محاولة يعقوبية لإحباط تقرب المَلْكيين من حكام سوريا الجدد، لكن هل كان المؤلف يحتاج فعلًا لمناقشة موقف العرب من الكتاب المقدس من أجل تحقيق هذه المهمة؟ تحاول الرؤى التنبئية كسب التصديق بمضمونها بإظهار كيف أنها تتحقق كجزء من الأحداث الحالية، وتسعى المناظرات للحصول على دعم لموقفها برسم صورة ساخرة لمعتقدات الخصوم أو تمثيل نقاط ضعفهم بعناية. في كلتا الحالتين، ثمة صلة بالواقع، لكن يصح أن بإمكان المرء أن يستخدم مادة كهذه لإعادة البناء التاريخي بحذر فقط.

ما موضوع الملاحظة؟

أخيرًا، على المرء أن يقوم ببعض التمييز بشأن محتوى الملاحظة. وكما سيتوقع المرء، تكون مصادر غير المسلمين أوثق ما يكون عند وصف ظاهرة يمكن ملاحظتها من الخارج، ولا سيما أفعال مثل أفعال المسلمين وتؤثر فيهم مباشرة (مع السماح ببعض المبالغة طبعًا). فمثلًا،

هي تبين كيف أن عدد 596 أسرى الحرب الذين أخذهم المسلمون كان ضخمًا، وكيف أثر هذا بشدة على مجتمع غير المسلمين جسديًا ونفسيًا.[1] وتكشف كيف أن المسلمين كانوا مشغولين بقضايا الأمن وكيف كانوا مرتابين في أن المسيحيين ربما يتآمرون مع البيزنطيين ضدهم.[2] وهي تسجل عددًا من أوامر الخلفاء التي لا توجد في مصادر المسلمين، مثل أمر عبد الملك بذبح الخنازير في سوريا وبلاد النهرين،[3] وطلب الوليد السحرة ليجري امتحانهم تحت التعذيب،[4] ومنع عمر الثاني شرب النبيذ وشهادة المسيحي على مسلم، واستثناء المتحولين إلى الإسلام من الجزية،[5] ومنع يزيد الثاني عرض الصور،[6] وفرض المهدي عقوبة الإعدام على من تحول إلى الإسلام وارتد بعد ذلك.[7] وهي تشهد بكراهية المسلمين للصليب منذ مرحلة مبكرة جدًا، 597 وبعدد من طقوس العبادة التي يؤديها المسلمون.[8]

(1) كون المسلمين أخذوا عددًا كبيرًا من الأسرى في العقود الأولى لحكمهم أوحى به أنستاسيوس السيناوي ويوحنا بن الفنكي ومنحولة أفرام ومنحولة ميثوديوس وجوزرج الأسود؛ وتكشف أسئلة أنستاسيوس بعض المشكلات التي تسبب بها هذا للمسيحيين. عن الجانب المسلم انظر Crone, *Slaves on Horses*, 50. ثمة أيضًا دليل آثاري في شكل نقشين من قبرص يتكلمان عن هجومي العرب على الجزيرة سنة 649 (السنة السابعة للإعلان، السنة 365 لحقبة ديوكليتيان) والسنة التي بعدها. فقد ذكر فيهما أن "حوالي مئة وعشرين ألفًا اقتيدوا أسرى" في الغزوة الأولى، و"عدد أكبر حتى" في الغزوة الثانية (Soloi, *Dix campagnes de fouilles*, 115-25).

(2) لاحظ كيف أن إسحاق الراكوتي وثيودوتوس الآمدي والحجاج الستين في القدس وفيليبالد من بين آخرين اعتقلوا كلهم بتهمة تحريض أعداء الإسلام. والدليل على قلق المسلمين من خسارة الأراضي التي امتلكوها حديثًا موجود أيضًا في الكتابات التنبئية العربية (انظر Bashear, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars").

(3) *Syriac CS, s.a.* 693; *Chron. 819*, 14. المرجح أن الملاحظات المشتركة بين هذين المصدرين مستمدة من حوليات كتبت حوالي سنة 728 (انظر Brooks, "Theophanes and the Syriac Chroniclers," 581).

(4) Michael the Syrian 11.XVII, 451/481.

(5) *Syriac CS, s.a.* 716-18. حكم الأخير موجود في مصادر إسلامية، لكن من المثير للاهتمام أن نجد توكيدها في مصدر يرجع إلى منتصف القرن الثامن.

(6) نفسه، *s.a.* 720؛ *Chron. 819*, 16; *Chron. Zuqnin*, 163. المصدر أو المصدران الإسلاميان اللذان يذكران أمر يزيد، المرجح أنهما أخذاه من مسيحيين (أضف إلى القائمة الضئيلة التي جمعها Vasiliev, "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II," 39، نعيم بن حماد، الفتن، الورقة 199 أ، الذي يدعو يزيد بـ (مغير الصور). لاحظ الأوامر الأخرى ليزيد التي أدرجتها *Chron. Zuqnin*, 163-64.

(7) Elias of Damascus, *Passion*, 181 (= Papadopoulos-Kerameus, 52).

(8) عن معاداة الصليب انظر المداخل عن «أنستاسيوس السيناوي» و«إسحاق الراكوتي» و«راهب من بيث حالي» في

وكما قد يتوقع المرء أيضًا، مصادر غير المسلمين مفيدة أقله - أو أن على المرء أن يكون في أشد الحذر على الأقل- عندما تعلق على معتقدات المسلمين وحياتهم الاجتماعية الداخلية. وبين هذين القطبين، على المرء أن يستخدم درجات متنوعة من الحذر.

إلى ذلك، لأن تأريخ كتابتها [المصادر غير الإسلامية] يمكن التأكد منه غالبًا، ولأنها غالبًا أكثر غنى بالمعلومات من نظائرها الإسلامية حول ما كان يحدث خارج مجتمعهم هم، بإمكان المؤلفين غير المسلمين مساعدتنا في فهم الإطار والحصول على المنظور الصحيح لمختلف الأحداث والتطورات التي وقعت في الأراضي التي يحكمها المسلمون. والمثال هو خلفية نشأة الإسلام ونضجه. تقدم الكتابات الإسلامية ذلك على أنه عملية مضبوطة ذاتيًا، لم تحتج إلى محفزات خارجية، وبناء على ذلك، لا تمنحنا فكرة عن حضارة العصر القديم المتأخر التي حل الإسلام محلها ببطء. مثال آخر، هو العلاقات بين الأديان، لأن المسلمين هنا مرة أخرى - على الأقل في كتاباتهم- أظهروا القليل من الاهتمام بالشعوب التي غزوها واستخدموها في إدارة إمبراطوريتهم، ناظرين إليهم كلهم بصفتهم وكلاء أدنياء.[1]

***

يستطرد وانسبرو وسط تقويمه الأدبي للإرث الإسلامي المبكر، ليفكر بإيجاز في استخدام كتابات غير المسلمين 598 لإعادة بناء التاريخ الإسلامي. وهو يوضح المشكلة باختصار ووضوح:

> هل يمكن استنباط مصطلحات الدوافع بحرّية من مجموعة محددة من الصور النمطية الأدبية التي ألفها ملاحظون غرباء، وعدائيون على الأغلب، واستخدامها فورًا، ليس

الفصول 3 و4 و11 على التوالي. لكن لم يكن ثمة سياسة ثابتة لإزالة الصلبان وطمسها (انظر Schick, *Christian Communities of Palestine*, 163-66). عن الممارسات التعبدية انظر المدخل عن "الإسلام في القرن الأول الهجري" في الفصل الثالث عشر أعلاه.

(1) وردت أمثلة محددة أكثر في الجزء الثاني أعلاه؛ المثال الآخر الجدير بالملاحظة هنا يتعلق بمعركة صفين خلال الحرب الأهلية العربية الأولى. والرواية عن كيف أن الشاميين دَعوا للتحاكم وفقًا للقرآن بوضع نسخ منه على رماحهم تم رفضها باستمرار بوصفها مشكوك في صحتها،، لكن يجب أن يؤخذ في الاعتبار أن تثبيت وثيقة رسمية على رمح أو حربة يرغب شخص ما في أن يخضع لها خصمه، يبدو أنه كان ممارسة شائعة في الشرق الأوسط: مثلًا الطبري، 1. 876، وProcopius, *Wars* I.IV.9 (بيروز والهيياليتيين سنة 484)؛ نفسه، I.XIV.10 (معركة دارا بين الفرس والبيزنطيين سنة 530)؛ Michael the Syrian 10.XVI, 366/338 (كسرى الأول وتيبيريوس الثاني في سبعينات القرن السادس)؛ Theophanes, 366 (جوستنيان الثاني والعرب سنة 692).

لوصف السلوك العلني وتفسيره فحسب، بل أيضًا لوصف التطور العقلي والروحي لفاعلين يائسين، سذّج في أغلبهم؟

جوابه بالنفي:

ما لا تقدمه ولا تستطيع، هو رواية عن المجتمع "الإسلامي" خلال المئة وخمسين سنة أو ما يقاربها بين أول فتح عربي وبين ظهور أقدم كتابات تاريخية إسلامية مع السيرة- المغازي.[1]

أنا أوافق بالتأكيد على أن مصادر غير المسلمين لا يمكنها تقديم رواية كاملة متماسكة لتاريخ الإسلام المبكر، ولا يمكنها حتى أقله دعم نسخة بديلة لتطوره. لكن ما آمل تحقيقه في هذا الكتاب هو إظهار أن شهادات الكتّاب المسيحيين واليهود والزرادشتيين يمكن استخدامها إلى جانب شهادات المؤلفين المسلمين لتزودنا برؤية غنية وموسعة لتاريخ الشرق الأوسط في العصور الإسلامية المبكرة، ولتمنحنا منظورات جديدة عن طبيعته، وتلهمنا باتجاهات جديدة في دراسته.

(1) Wansbrough, *Sectarian Milieu*, 116-17, 119.

الجزء الرابع
ملحقات

الملحق (أ)

قوانين يعقوب الرُّهاوي وقراراته

ترك لنا يعقوب أسقف الرُّها (684- 688) مدونة أساسية لأحكامه بشأن قضايا متنوعة، بعضها أحادية الجانب (القوانين) وأغلبها ردود على أسئلة بعينها (القرارات). ورغم أن هذه الكتابات ذات أهمية كبرى للتاريخ الديني والاجتماعي، فهي لم تحظ إلا بالقليل من الدراسة، والمخطوطات التي تحتويها ما زالت في أغلبها غير محققة.[1] والمقصود مما يلي إظهار ما يوجد من مادة، وأين يمكن إيجادها، مع إيلاء اهتمام خاص بثلاثة شواهد هي الأكثر شمولية، لكنها الأكثر تجاهلًا وهي: مخطوطة هارفرد سر. 93، ومخطوطة ماردين أرث. 310 من القرن الثامن،[2] ومخطوطة كيمبرج أد. 2023 وهي من القرن الثالث عشر.[3]

---

(1) أشار إلى أغلبها " Vööbus, "New Cycles of Canons and Resolutions by Ja‘qōb of Edessa.

(2) محتويات مخطوطة Harvard 93 – سابقًا رقم 85 في مجموعة Harris الخاصة – مدرجة في Harris, *Gospel of the Twelve Apostles*, 8-11؛ عن المرجع الجديد انظر Goshen-Gottstein, *Syriac Manuscripts*, 75-76. عن مخطوطة ماردين 310 انظر Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, 1B.447-52. مخطوطة منكانا سر. 8، نسخة متأخرة من ماردين 310 كتبت سنة 1906 (قارن المصدر نفسه، 1B.449-52 مع Mingana, *Catalogue*, 1.25-37).

(3) وصف مخطوطة كيمبرج Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Cambridge*, 2.600-628؛ وتم التعامل مع الجزء الخاص بيعقوب في المصدر نفسه، 2.623-26، انظر ايضًا، المؤلف نفسه، *Notulae Syriacae*, 11-14. لاحظ أيضًا أن مخطوطتي كيمبرج وهارفرد تقدمان كتابات يعقوب بالنظام نفسه (أجوبة على أسئلة أداي، أجوبة على أسئلة توما، أجوبة على أسئلة يوحنا العامودي)، وكذلك مخطوطة ماردين، ما عدا أنها تنقطع بعد إجابة سؤال توما الأول.

أسئلة أدّاي

602 توجد مجموعة من 71 حكمًا ليعقوب أصدرها ردًّا على أسئلة طرحها الكاهن أدّاي في مخطوطة باريس سر. 62 وهي من القرن التاسع؛ وقد حققها دي لاجارد (*Reliquiae iuris*, 117- 44) ولامي مع ترجمة لاتينية (*Dissertatio de Syrorum Fide*, 98-171) وترجمها إلى الألمانية كايسر (*Canones*, 11 - 33) وإلى الفرنسية ناو (*Canons et résolutions*, 38-66). هذه المجموعة محفوظة بدرجات متنوعة في مخطوطاتنا الثلاثة. فمخطوطة هارفرد 93، الأوراق 1- 16 ب، تحتوي على القوانين كلها ما عدا 1- 12، وتحتوي مخطوطة ماردين 310، الأوراق 178أ- 189 ب (= منكَانا 8، الأوراق 215 ب- 230أ9)، على القرارات كلها ما عدا الأرقام 1- 5، 37- 49، ومخطوطة كيمبرج 2023، الأوراق 259أ- 275 ب، فيها الأرقام: 1- 7، 12- 19، 22، 24- 26، 28، 30، 48، 31- 36، 38، 40- 45، 47، 49- 58، 60، وحكم جديد،[1] 61- 63، 65- 71. وهناك نسخ جزئية موجودة في عدد من المخطوطات أدرجها ڤوبوس في (*Syrische Kanonesammlungen* 1B. 274-278).

تقدم مخطوطتا هارفرد وماردين حكمين إضافيين ردًّا على السؤالين التاليين:[2]

السؤال 72: "ما تقول بشأن الناس الذين لا يعرف أحد منهم التعوّذ ولا كيف يكتب أو يقرأ، وعندما يتحادثون فيما بينهم يتنازعون ويشتد العداء بينهم، ثم يذهب أحدهم ويوجه اللعنات إلى جرار رفات القديسين وإلى قبور المجذومين باسم خصمه، وحتى تحت مذبح المزار، ويسلمه هناك لكي يسقط (الخصم) مريضًا، أو يصاب بجرح أو يبتليه الشرّير [الشيطان]. وإذن، ما تقول إن مرض (الخصم) نتيجة لذلك، أو أنه سقط عليلًا، أو أن شرًّا ما دهاه؟"

السؤال 73: "أيحق لأولئك الذي لجأوا من قبل، إلى الرب وقديسيه واستجلبوا بركات القديسين 603 لحماية حقولهم وكرومهم من الجراد واليرقات والفئران أو أية

(1) يستغرق هذا الورقتين 272a- 273a ويخص غناء المزامير للراحلين.

(2) Harvard 93, fols. 16b-18a; Mardin 310, fols. 190a-191a (= Mingana 8, fols. 230a-231a). كما ذكرت أعلاه، هدفي في هذا الملحق تبيان ما هي المادة المتاحة، وليس تقديم ترجمة. لذلك لن أترجم إجابتي هذين السؤالين وما يليهما، والتي غالبًا ما تكون طويلة ما لم تحتو على معلومات ذات صلة مباشرة بالتاريخ الإسلامي.

كارثة أخرى – أيحق لهم أيضًا، أن يسعوا بجهودهم الخاصة إلى التخلص من الجراد والبرقات والفئران؟"

قوانين يعقوب

تقدم مخطوطة هارفرد واحدًا وثلاثين حكمًا ليعقوب، واضح أنها ليست ردودًا على أسئلة؛[1] ونجد في مخطوطة ماردين الأوراق 191 أ- 195 ب (= منگانا 8، الأوراق 231 أ- 236 أ) المجموعة نفسها ما عدا حكمًا واحدًا.[2] وفي مخطوطة كيمبرج، الأوراق 275 ب- 277 ب، أربعة عشر من هذه القوانين: الأرقام 5- 7، 11- 13، 15، 18- 21، 24، 26- 27، الموجودة في مخطوطة هارفرد.[3] وتقدم مخطوطة دمشق بات. 8/ 11 (حققها وترجمها ڤوبوس، *Synodicon*، (269- 72/ 235/ 47) اثنين وعشرين من هذه القوانين في صيغة موجزة إضافة إلى قانونين جديدين.[4] هذه القوانين تم تلخيصها، وقد أدرج ڤوبوس مخطوطات أخرى تحتوي عليها في كتابه (*Syrische Kanonessammlungen*, 1A.203-207).

يشير ڤوبوس (*Syrische Kanonessammlungen*, 1A.212-14) ويصف بإيجاز مجموعة أخرى من ثمانية وعشرين قانونًا، توجد في مخطوطة ماردين، الأوراق 152 أ- 157 أ. وهناك قوانين أخرى في كتاب ابن العبري *Nomocanon* (أغلبها مترجمة في كتاب كايسر *Canones*, 5-30/35-47؛ وفي كتاب ناو *résolutions et Canons*, 69-117؛ ونلخصها

---

(1) تأتي المجموعة بعد 73 سؤالًا من أداي ليعقوب. القوانين مرقمة 74- 103 في المخطوطة بدلًا من 74- 104 لأن الناسخ لم يحسب السؤال الثالث عشر (أسفل الورقة 19 أ)، ربما بسبب الافتقار إلى كلمة يعقوب المعتادة في البداية. لا يلاحظ Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, 1A.203 هذا ولذلك يذكر أن المجموعة تتألف من 30 قانونًا.

(2) مجددًا، تأتي المجموعة بعد 73 سؤالًا من أداي ليعقوب. القوانين مرقمة 74- 102 في المخطوطة بدلًا من 74- 103 لأن الناسخ رقّم القانونين 5 و6 بالرقم «78» (ح). القانون التاسع عشر في مخطوطة هارفرد (الورقة 21 أ) – ضد إبقاء العادة اليهودية- ليست موجودة في مخطوطة ماردين 310.

(3) أو الأرقام 5- 7، 11- 13، 15، 18- 20، 23، 25- 26 من مخطوطة ماردين 310 إضافة إلى واحد ضد إبقاء العادة اليهودية. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, 1A.204 n. 17 يذكر خطأً أن مخطوطة كيمبرج فيها ثلاثة عشر قانونًا.

(4) تتفق هذه مع الأرقام 1، 3- 6، 8- 20، 22- 24، 30 من مخطوطة هارفرد؛ ومع الأرقام 1، 3- 6، 8- 19 (دون القانون ضد إبقاء العادة اليهودية)، 21- 23، 29 من مخطوطة ماردين 310.

ڤوبوس *Syrische Kanonessammlungen*, 1A.214-16)، لكن أغلبها مجرد نسخ مختصرة لأجوبة يعقوب على مراسلات، حُذفت اسئلتها.[1]

أسئلة إضافية لأدّاي

تقدم مخطوطة هارڤرد، الأوراق 25 أ- 33 ب، ومخطوطة ماردين، الأوراق 195 ب- 199 أ (= مخطوطة منگانا 8، الأوراق 236 أ- 239 ب)، ومخطوطة كيّمبردج مجموعة ثانية من الأحكام قدمت بالعنوان: "أسئلة أخرى سألها أدّاي المذكور سابقًا مع أجوبتها." وهي تتألف من سبعة أحكام فقط (الأرقام 74- 80) في مخطوطة ماردين، وخمسة فقط في مخطوطة كيّمبرج (الأرقام 74- 76، 79- 80)، بينما تحتوي مخطوطة هارڤرد على خمسة وعشرين حكمًا (74- 98)، تم إصدارها ردًّا على أسئلة أداي التالية:[2]

السؤال 74: "أيحق للأرثودكس إحياء ذكرى آبائهم الهراطقة وتقديم القرابين عنهم؟ وهل من المناسب لابن هؤلاء الهراطقة إذا كان كاهنًا أو راهبًا وقد كانوا سمحوا له أن يكون راهبًا للأرثودوكس، أن يحيي ذكراهم بتقديم القرابين والصلاة وإشعال البخور لهم؟ إضافة إلى هذه الأسئلة، أريد أن أعرف ما إذا كان هناك أية فائدة من هذا (إحياء الذكرى وتقديم هذه القرابين) للشخص الذي يأخذها على عاتقه، ما دام قد ترك هرطقته."

السؤال 75: "بشأن امرأة مسيحية تزوجت بإرادتها الحرة من مسلم (مْهگّرايا)، هل من المناسب للكاهن أن يقدم لها المناولة* وهل هناك قانون معروف بشأن هذا؟ وإذا هدد زوجُها الكاهنَ بالقتل إن هو لم يقدم طقس المناولة لها، أيحق له أن يوافق

(1) مثلًا Jacob of Edessa, *Replies to Addai*, nos. 5, 17, 22, 75, 80 توجد مختصرة في *Canons (BH)*, 38-39, 43, 36, 41, 42 و112؛ *Replies to John*, A4, 7, 11, 13, 14، توجد مختصرة في *Canons (BH)*, 112, 39, 39, 22 و42، 14.

(2) انظر Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, 1B.281-86. الأرقام 77 و79- 80 موجودة أيضًا في مخطوطة Sharf. Patr. 234 التي تعود إلى القرن الثامن عشر (Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, 1B.279 n. 61). الأرقام 75، 77- 78 و80 تظهر أيضًا في شكل موجز دون أسئلة في Bar Hebraeus, *Nomocanon*, 41 (= Kayser, 13/39) , 112 (= Kayser, 22/45؛ قارن Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, 95, no. 6) , 42 (= Kayser, 13/39).

* [يعني القربان الذي يعطيه الكاهن للمصلين خلال القداس، والهدف منه المباركة وغفران الذنوب. المترجم]

مؤقتًا إذ الزوج يسعى إلى قتله 605 أم أن الموافقة خطيئة عليه؟ أم أن الأفضل له أن يقدم لها المناولة لئلا تصير مسلمة، بما أن زوجها متعاطف مع المسيحيين؟"[1]

السؤال 76: "أيحق لشماس الكنيسة أو لأخ راهب أن يقتل أي نوع من الحيوانات، سواء أكان أيّلًا أو غزالًا أو أي شيء آخر قد جرحه الصيادون، أو أي حيوان منزلي؛ خروف أو ثور مريض يوشك على الموت، عندما لا يكون ثمة رجل عادي قريب لإنقاذ الحيوان من الموت بشكل يلائمه؟"

السؤال 77: " أيستحق شماس اللوم إن أطلق رمحًا على أيّل أو خنزير بري وأصابه بجرح مميت، وبعد ذلك وصل إليه أصحابه الصيادون وقتلوه؟"

السؤال 78: " وأيضًا، إن أخذ شماس سكينًا وأمسك بثور من قرنه بيد وطعنه باليد الأخرى التي يحمل السكين بها، بين قرنيه فسقط ولم يعد بحاجة إلى قيد، لكن للسهولة، أقدم قصاب على قتله. والشماس قام بهذا ثقة بقوته. أيستحق اللوم أيضًا، بسبب هذا؟"[2]

السؤال 79: "شماس من زمن الجوع والحاجة ذاك،[3] ولأنه لا يملك شيئًا قد يتغذى به وليس ثمة أحد 606 يعرض عليه العمل معه حتى ولو من أجل طعامه، ذهب والتحق ببعض الجنود وحمل أسلحة أيضًا وعاش معهم تلك السنة كلها. وسرعان ما

(1) جواب يعقوب هو: "كل شكوكك قمت بحلها [بنفسك]، وذلك عندما قلت من المناسب تقديم المناولة لها لئلا تصير مسلمة؛ [فقط] كي لا تصير مسلمة حينها - حتى لو كان الكاهن آثمًا عندما يقدم المناولة لها وحتى لو لم يقم زوجها بالتهديد- فسيكون صحيحًا تقديم المناولة لها ولن تكون خطيئة عليه بتقديمها لها. عن الأمر الآخر الذي قلته، هل ثمة قانون بهذا الشأن، يجب عليك أن تتصرف بنفسك [وفقًا لما قلته أنا] حتى لو لم يكن هناك خوف من ارتدادها وزوجها لم يقم بالتهديد. لكي تشعر النساء الأخريات بالخوف من الوقوع في الإثم، وتوبيخًا لتلك المرأة بعينها، لكن من الصواب أن تناشد الذين في السلطة أنها ستعاني تحت وطأة القانون أقصى ما تستطيع التحمل."

(2) المسألة الدقيقة لهذا السؤال محيرة، لكن بشكل عام، هذه الأسئلة الثلاثة الأخير تحاول تجنب مشكلة أن الشماس لا يليق به أن يقتل (في الرقم 76 يفهم أن الحيوان الذي ينفق لا يحل أكله شرعًا، وبالتالي ، سيفنى في هذه الحالة).

(3) لاحظ أن المناسبة الخاصة تبدو مقصودة [...] لعلها «الطاعون والمجاعة غير المسبوقَين» لسنة 67 هـ/ 687 اللذان وصفهما المعاصر لهما Bar Penkaye, 159-64/186-92 (tr. Brock, 67-71). جواب يعقوب متعاطف: "تظهر حقيقة أنه حالما تحسن وضعه هرب فورًا من الشر وأسرع إلى وضعه المعوز السابق، أن ما فعله كان بسبب الضرورة..."

انقضى ذلك الزمن الصعب وصار العمل متاحًا، فحلق رأسه، وارتدى ثوبه المزركش السابق واستعاد طمأنينة روحه. فما أنسب طريقة للتعامل معه؟ أيحق له الخدمة في منصبه السابق أو أن قانونًا ما يحدد وضعه؟"

السؤال 80: "عندما هاجم أسقفَنا في ماردين أولئك الذي جاؤوا من الخارج، أي العرب الذين يحكمون داخل المدينة،[1] وأمروا بأن يخرج الجميع إلى السور للقتال ولم يستثنوا أحدًا من الخروج، حتى الكهنة. ثم قام كاهن أو شماس برمي حجر من السور والمعركة على أشدها، وأصاب واحدًا من الذين يحاولون التسلق وقتله. ما أصح طريقة للتعامل معه وفقًا للقانون؟ وأريد أن أعرف ما إذا كانت خطيئة عليه وحده أو أنها أيضًا، خطيئة على كهنة ورهبان آخرين بما أنهم لم يكونوا يرغبون في سحب حبال مجانيق الحرب ورمي الحجارة وقتل المحاربين في الخارج. أيحق لهم الخدمة في مناصبهم، وهل يصح لهم أن يخضعوا للقانون لبعض الوقت؟"[2]

السؤال 81: "أيعرف لامرأة أن تكون زوجة في القيامة؟"

607السؤال 82: ما الأنسب للقيام به مع من يقدم القربان مثل كاهن، وهو لم يعيّن كاهنًا بعد؟

السؤال 83: ما الذي على المرء فعله مع كاهن أخذ المذبح ومزهرياته من الخلقيدونيين ثم أعادها لهم؟"

السؤال 84: "ما تقول في الجرار والحوش والجلد[3] التي يستخدمونها في التعميد؟"

السؤال 85: أمن المناسب الالتزام بشريعة المهرطقين؟"

(1) يحتمل أن المقصود بهذين المصطلحين البيزنطيون والمسلمون على التوالي.

(2) جواب يعقوب هو: «حقيقة أنهم كانوا قد أجبروا على الخروج ضد إرادتهم تبيّن أنهم بريئون من أن يتهموا بهذه الأشياء التي ارتُكبت. بعد ذلك، أمرهم في يدي أسقفهم، أي أن يتعامل معهم بعطف ويسمح لهم بالخدمة عندما يناسبه ذلك. بخصوص الكاهن الذي رمى حجرًا من السور وقتل شخصًا رأى بعينيه أنه قتله، بعد مدة عندما يكون قد علقت خدمته من أجل التوبة، فالصحيح أن يترك لضمير الكاهن نفسه أن يخدم أو لا. بشأن ما إذا كان ثمة إثم أم لا، ليس صحيحًا أن يكون ذلك محل سؤال [لي]، بل يسلم إلى الحاكم الحق غير المتحيز [الله]، لأن الله يميز الكل ويمتحنهم.

(3) في المخطوطة كلمة مشكا واضحة؛ والمقصود بها جلد ما/ أداة إخفاء، أو كما اقترح عليّ Sebastian Brock، أن يقرأها المرء مشحا ("زيت").

السؤال 86: بشأن كاهن أو ساعور أو رئيس دير يحتفل بالقداس، أيجب على غيرهم تقديم المناولة أم أن عليهم القيام بها؟"

السؤال 87: "إن سيطر الطاعون على أناس، فهل له صلة بجو المكان أم بحساسيات سكانه؟"

السؤال 89: "هل يدرج الموتى في قوائم؟"

السؤال 90: "بشأن أولئك الذين يمنعون أطفالهم من الالتقاء بأطفال آخرين، ومن الذهاب إلى الكنيسة أو المدرسة، أو أولئك الذين يحتجزونهم حيث لا ضوء لكيلا يجدهم رسول [مفتش؟]، ويموتون بسبب ذلك."

السؤال 91: "بشأن أولئك الذين يعلنون في زمن الطاعون أن فلانًا وفلانًا يموت، وهو صحيح أحيانًا، وهم يكذبون في أحيان أخرى."

السؤال 92: "هل الطاعون معدٍ؟"[1] 608

السؤال 93: "ما معنى ما قيل لموسى وليسوع: ' اخلعا صندليكما من أرجلكما'؟"

السؤال 94: "أيحق للرهبان الخروج إلى قرية أو إلى إحياء ذكرى قديسين أو احتفال ويسهرون ثمة ويغنون؟ أيحق لهم أن يتلقوا التعميد (التصرف كعرّابين) كما هي عادة الكثير؟

السؤال 95: تنظيمات بشأن العرّابين.

السؤال 96: "لماذا نسجد أمام الصور؟"[2]

---

(1) يبدأ جواب يعقوب بـ: «الطاعون ليس معديًا، و[تستطيع] أن تأخذ لنفسك دليلًا [على ذلك] من أولئك الأطباء الذين يضمدون قروح [أولئك المصابين] بالطاعون والأمراض الشبيهة، والذين تلوث أيديهم بالدم والقيح الذي يخرج منهم، و[خذ دليلًا أيضًا] من أولئك الذي يعتنون بهم في كل هذا حتى موتهم [ومع ذلك هم لا يصابون بالطاعون]. لأنه لا [يحدث] بالصدفة، [بل] هو فعل الرب وفقًا لتوزيعه وهو من يدعو كل الناس.» يتفق هذا كثيرًا مع الموقف الإسلامي الذي يؤكد أن الله وليس العدوى، هو المسؤول عن كل شخص يقتله مرض ما (انظر (Conrad, "Epidemic Disease in Early Islamic Society," esp. 88-90).

(2) جواب يعقوب هو: «نحن نركع أمام الله بتفانٍ سامٍ لأنه ربنا وخالقنا. ونركع أمام الصليب كأننا نرى المسيا عليه، وأمام أيقونات القديسين وعظامهم بوصفهم أناسًا هم خدم لله و[هم] من ثم؛ يبتهلون ويتقدمون إليه بالتوسلات نيابة عنا. ونحن نركع أمام رؤساء العالم سواء أكانوا مهرطقين أم وثنيين كما لو كنا نتشرف بذلك وفقًا لكلمة الرسل، لكن هذه الركوعات مختلفة عن بعضها.»

السؤال 97: "تلك الغرفة العليا التي تناول فيها المسيح الفصح وذلك المُهر الذي ركبه عندما دخل القدس، لمن كانا؟"

السؤال 98: أهو مكتوب أن المسيح ولد في كهف؟"

تحتوي مخطوطة دمشق بطر. 8/ 11، المكتوبة "سنة 1515 س التي توافق سنة العرب 500" (1204) على واحد وخمسين سؤالًا لأداي (حققها وترجمها ڤوّبوس، *Synodicon*، 258- 69/ 235- 44). الأسئلة 4، 5، 7، و 22- 51، هي نفسها الأسئلة المرقّمة 83، 85، 87، 1، 3، 5- 7، 10- 28، 31- 34، 36 و 80 من أسئلة أدّاي أعلاه،[1] لكن الثمانية عشر الأخرى (المرقّمة 1- 3، 6، 8- 21) جديدة ورقّمتها أنا بالأرقام 99- 116 في هذا الكتّاب. 609

أسئلة توما

تحتوي مخطوطة هارڤرد، الأوراق 33 ب- 37 أ ومخطوطة كيّمبرج، الأوراق 281 أ- 285 أ، على "أسئلة طرحها الكاهن[2] توما وأجوبتها" وهي ثلاثة أحكام طويلة (اختصرها ڤوّبوس، *Kanonessammlungen Syrische* ، 1 ب 296- 97) وهي موجودة أيضًا، رغم اختلاف عباراتها واختصارها في مخطوطة دمشق (حققها وترجمها ڤوّبوس، *Synodicon*، 256- 58/ 234- 35). وتعطي مخطوطة ماردين، الورقة 199 أ- ب (= منگانا 8، الورقة 239 ب- 240 أ) السؤال الأول ثم تنقطع بعد ذلك. تحتوي مخطوطة دمشق على حكمين أصدرهما يعقوب لتوما دون سؤال مبدئي (حققهما وترجمهما ڤوّبوس، *Synodicon*، 226- 28/ 210- 11).

أسئلة يوحنا

تحتوي مخطوطة هارڤرد، الأوراق 37 أ- 44 ب، على ستة عشر سؤالًا ليوحنا العامودي الليتاربي والأجوبة عليها، أصدرها يعقوب بصيغة رسالة إلى يوحنا.[3] الرسالة محفوظة في

(1) ثمة عدد من التغييرات الدقيقة في التعبير وعمومًا Damascus Patr. 8/11 تختصر نص المجموعة الأصلي.

(2) بعض المخطوطات التي تحتوي على أسئلة توما تصفه بأنه ناسك (حْبيشا) بدلًا من كاهن (قْشيشا)؛ انظر Vöö-bus, *Syrische Kanonessammlungen*, 1B.296-97.

(3) تحتوي الورقتان 37 ب- 38 أ على مقدمة رسالة يعقوب؛ هذه المقدمة نفسها التي تبدأ بها رسالتان أخريان ليعقوب إلى يوحنا موجودة في Damascus Patr. 8/11 (Vööbus, *Synodicon*, 233-34/215-16) و

مخطوطة دمشق (حققها وترجمها ڤوّبوس، *Synodicon*، 245- 54/ 225- 33) التي تحتوي رغم ذلك، على سبعة عشر سؤالًا، السؤالان 8 و 14 جديدان، لكنها تحذف السؤال رقم 16 في مخطوطة هارفرد. وتحتوي مخطوطة كيّمبرج، الأوراق 285 أ- 291 أ، على الأسئلة المرقمة 2- 3، 5- 8، 11- 15 في مخطوطة هارڤرد والرقم 14 من مخطوطة دمشق (وكذلك هي الأسئلة المرقمة 2- 3، 5- 7، 9، 12- 17 في مخطوطة دمشق).

ثمة رسالة ثانية تحتوي على سبع وعشرين إجابة ليعقوب على أسئلة يوحنا موجودة في مخطوطة دمشق (حققها وترجمها ڤوّبوس، *Synodicon*، 233- 45/ 215- 25).[1] رسالة يعقوب إلى يوحنا الموجودة في المخطوطة L B 14493 (حققها وترجمها ريگنيل، رسالة من يعقوب الرّهاوي 46- 69) هي تجميعة من القرن العاشر: الأرقام 1- 5، 10، 13 = 4- 7، 11- 12، 14 من أسئلة يوحنا في مخطوطة هارڤرد (الأرقام 4- 7، 12- 13، 16 في مخطوطة دمشق)؛ الأرقام 7، 9، 11، 12، 15- 17 = الأرقام 86، 12 (ونهاية السؤال 14)، 25، 61، 5، 96 و 22 من أسئلة أداي المذكورة أعلاه.؛ الرقم 6 يشبه إجابة لتوّما في مخطوطة دمشق، والرقم 14 = الرقم 1 من أسئلة أداي الموجودة في مخطوطة دمشق (نفسه 258/ 235- 36).[2] ووحده الرقم 8 يبدو جديدًا ("إن جيء بهدايا كثيرة إلى الكنيسة، كيف يصح تقسيمها، وهل يجب عرضها في مجموعات أم لا؟"

أسئلة أبراهام

تقدم مخطوطة دمشق (حققها وترجمها ڤوّبوس، *Synodicon*، 255- 56/ 233- 34) ثلاثة أسئلة من أبراهام المنعزل[3] وأجوبة يعقوب عليها.

مخطوطة BL Add. 14,493 (ed./tr. Rignell, *Letter from Jacob of Edessa*, 46-48/47-49). هذه المجموعة من الأحكام يشار إليها في هذا الكتاب بـ *Replies to John*, Al-16.

(1) يشار إلى هذه المجموعة من الأحكام بـ *Replies to John*, Bl-27 في هذا الكتاب.

(2) السؤالان متشابهان بشكل تقريبي فحسب، لكن الجواب هو نفسه بالضبط في كليهما.

(3) المحتمل على الأصح أن الذي كتب له يعقوب رسالة هو أبراهام الكاهن (Wright, *Catalogue*, 2.594 [no. 707h]).

الملحق (ب)

الحوليات البيزنطية العربية لسنة 741 ومصدرها الشرقي

حتى القراءة السريعة للحوليات البيزنطية العربية لسنة 741 والحوليات الهسپانية لسنة 754 ستكشف رغم التوافق الكبير الموجود بينهما، عن أن هناك العديد من الاختلافات الدقيقة في الصياغة، وأن كلتيهما قطعتان مختارتان منقحتان على وفق طريقة خاصة بكل منهما. يوحي هذا بأنهما تستمدان من مصدر مشترك بدلًا من استعارة الواحدة منهما من الأخرى. وواضح أن هذا المصدر المشترك كان أكثر سعة منهما، إذ أنهما تختصرانه أحيانًا بشكل جوهري؛ ولا بد أنه من أصل شرقي، لأن المادة المشتركة في كلتا الحوليتين متعلقة بشكل كلي تقريبًا بالشؤون البيزنطية العربية. هدف هذا الملحق تسهيل البحث في طبيعة هذا المصدر. وقد فعلت هذا بترجمة كاملة للحوليات البيزنطية العربية لسنة 741[1] - وهي ممارسة جديرة بالاهتمام في ذاتها، إذ أنها لم تُترجم من قبل- وقمت بتأشير التشابهات بينها وبين الحوليات الهسپانية لسنة 754.[2] لغة 612 النصين اللاتينية غامضة غالبًا، لكن يبدو أن هذا

(1) تقوم الترجمة على طبعة Gil في Corpus scriptorum muzarobicorum, I؛ التقسيم إلى فقرات في طبعة مؤمسن (في Monumenta Germaniae Historica = MGH) أشرت إليها حيثما اختلفت عن تقسيم جِل. أنا ممتن جدًا للبروفسور ج. ن. آدمز على ما قدمه من مقترحات قيمة عديدة؛ لكن إن وجدت أخطاء، فهي لي أنا.

(2) سأشير إلى التوافقات الدقيقة في التعبير (بما فيها الأشكال المختلفة للكلمة نفسها) بـ «=» قبل المرجع، والكلمات ذات الصلة في النص سأكتبها برسم حروف مبسط ... [سأجعلها بخط غامق. المترجم]؛ وسرد الحدث نفسه دون اعتماد لفظي سأشير إليه بـ «قارن» قبل المرجع. يورد Dubler, "La crónica arabigo-bizantina de 741," 298-321 التوافقات مع حوليات أخرى عندما يتم سرد الحدث نفسه حتى عندما لا يوجد أدنى تشابه في التفاصيل بين الروايتين. ومع أن هذه الطريقة لها مزاياها، فهي يمكن أن تعطي انطباعًا مضلِّلًا، وأنا سأورد فقط التوافقات مع أعمال أخرى (المصدر السرياني المشترك بشكل رئيس) عندما يوجد بعض التشابه بين ملاحظاتها الخصوصية.

يعود إلى الكفاءة اللغوية المتدنية للمؤلفين لا إلى رغبتهما في تكثيف المصدر المشترك، وهي عملية قاما بها غالبًا إلى درجة شديدة بحيث أن فهم المعنى الأصلي صار صعبًا.

الفقرة 1. مات رِيْكارِيد وقد استكمل السنة الخامسة عشرة من حكمه.[1]

الفقرة 2. الحقبة 639[2] (601) بعد رِيْكارِيد، نُصب ابنه ليوڤا الذي ولد من أم متواضعة، على الگوْث وبقي في الحكم[3] سنتين.[4]

الفقرة 3. الحقبة 641 (603): طالب ويتّيريك بالعرش لنفسه سبع سنين، وهو الحكم الذي استولى عليه من لوڤيا طغيانًا، ولأنه عاش بالسيف، فقد هلك به. وأما موت لوڤيا البريء ابن رِيْكارِيد، فلم يضع دون ثأر منه، فقد ذُبح ويتّيريك عند جداول مطحنة من رجاله هو.[5]

الفقرة 4. الحقبة 642 (604): كان فوْكاس، إمبراطور الروْمان السادس والخمسين، قد تسنم منصبه بأسلوب طغياني وبقي فيه ثماني سنين. ترك الفرس أوطانهم وحققوا نجاحات ضد الروْمان. وإذ دحروا الروْمان، فقد أخضعوا سوريا وبلاد العرب ومصر.[6]

الفقرة 5. حقبة 648 (610): تسنم گوندِمار السلطة على الگوْث بعد ويتّيريك، لمدة سنتين.[7]

الفقرة 6. الحقبة 649 (611): تُوِّج هِيْرا كليوس الإمبراطور السابع والخمسين[8] للروْمان.[9]

---

(1) قارن Isidore of Seville, *History*, §56؛ ريگاريد الأول حكم بين سنتي 586- 601.

(2) هذه هي الحقبة الإسبانية التي تحسب من 1 يناير 38 ب. م. لأسباب ليست واضحة تمامًا.

(3) حيثما أكتب رقمًا بالكامل فذلك لأنه يبدو بهذا الشكل في النص.

(4) =Isidore of Seville, *History*, §57; Liuva II reigned 601-603.

(5) = Isidore of Seville, *History*, §58؛ ويتّريك حكم بين سنتي 603- 610.

(6) قارن *Syriac CS, s.a.* 610 (الفرس).

(7) = Isidore of Seville, *History*, §59؛ گونديمار حكم بين سنتي 610- 612.

(8) في النص 56 بدلًا من 57، لكن 57 ترد في الفقرة التالية.

(9) *Chron. Hisp.* 754 تعطي *annus mundi* (عدد السنين التي انقضت منذ بداية العالم) وتستمر في فعل ذلك للسنة الأولى لكل حكم إمبراطور. هذه الحوليات تحاول أيضًا أن تعطي التزامنات بين عدد كبير من المداخل، مستخدمة الحقبة الإسبانية والسنين الملكية وسني العرب. السنون الملكية للأباطرة البيزنطيين خاطئة، إلا أن

فقد دبر مؤامرة ضد فوّكاس من أفريقيا 613 حبًّا بفلافيا أكثر العذارى نبلًا، التي كانت مخطوبة له في أفريقيا، وجرى نقلها من أرض ليبيا إلى القسطنطينية بأمر الإمبراطور فوّكاس. وإذ واجه الحاكم الجديد (هيّراكليوس) حدثًا كهذا، فقد جمع جيوشًا من الغرب كله وسلّحها، وشن حربًا بحرية ضد الدولة بألف سفينة إضافية. وجعل نيكيّتاس القائد العسكري للروّمان، قائدًا للجيش البري المحتشد، وعقد اتفاقًا معه أن أيًّا منهما يصل إلى القسطنطينية أولًا، سيخول إدارة الإمبراطورية كلها.[1] وهكذا وصل هيّراكليوس المدينة الملكية منطلقًا من أفريقيا، بشكل أسرع عن طريق البحر. وشن الحرب على فوّكاس، الذي قاوم بشدة، ثم جلب البيزنطيون فوّكاس أسيرًا أمام هيّراكليوس لقطع عنقه.[2]

الفقرة 7. {MGH الفقرة 6} نصّب النواب هيّراكليوس الإمبراطور السابع والخمسين للروّمان بعد قتل فوّكاس وحكم ثلاثين سنة.

الفقرة 8. {MGH الفقرة 7} وصل نيكيّتاس إلى مصر عبر الصحراء وهاجمها بشجاعة وهمة عظيمتين، ومع هزيمة الفرس في الجبهة،[3] أعاد مقاطعات مصر وسوريا وبلاد العرب ويهودا وما بين النهرين للسلطة الإمبراطورية في قتال مجيد.[4]

الفقرة 9. {MGH الفقرة 8} حقبة 650 (612). نودي بسيسيبوت للمنصب الملكي بين الگوّث، وحكم ثماني سنين.[5]

الفقرة 10. {MGH الفقرة 9} 614 قام الفرس ثانية منطلقين بسرعة من وطنهم، بشن

سني العرب دقيقة في الغالب، ولذلك ربما كانت مستمدة من المصدر الشرقي الذي استخدمته كلتا المدونتين التاريخيتين. لكن *Chron. Byz.-Arab 741* تحذف كل التواريخ تقريباً.

(1) *Chron. Hisp.* 754, §1 فيها بدلًا من ذلك: "(أي منهما يصل أوّلًا إلى القسطنطينية) سيكون وقد توّج هناك، متمتعًا بالحكم بجدارة. (*in loco coronatus digne frueretur imperio*).

(2) = *Chron. Hisp.* 754, §1، قارن Nicephorus, §1، و *Syriac CS, s.a.* 610، إذ يذكر كلا المصدرين أن نيكيتاس ذهب برًّا، وهيّراكليوس ذهب بحرًا، وأنهما اتفقا على أن الأسرع منهما سيصبح إمبراطورًا، وأن رحلة هيّراكليوس كانت هي الظافرة.

(3) في *Chron. Hisp.* 754, §2، بدلًا من ذلك: "بتتبع شديد للفرس؛" يبدو أن ثمة خلط بين معنيين لـ *acies* ("شدة" و"خط المعركة = جبهة").

(4) =*Chron. Hisp.* 754, §2 .

(5) = Isidore of Seville, *History*, §60، حكم سيسيبوت بين سنتي 612- 21.

هجمات مفاجئة[1] على المقاطعات المجاورة لهم. هرب ابن كسرى ملك الفرس، من أبيه، وسلم نفسه لحاكم الرّومان، أملًا في أن يدافع عن نفسه بقوة البيزنطيين،[2] واعدًا بأنه سيسلم مملكة أبيه للإمبراطور.[3]

الفقرة 11. {*MGH* الفقرة 10} انطلق هيّراكليوس وقد جمع جيوشه إلى بلاد فارس، وحين تلقى كسرى أخبارًا كهذه، خرج لملاقاته بجيش الفرس كله مع حشود ضخمة من الداعمين من الشعوب المجاورة.[4] {*MGH* الفقرة 11} واستمر هيّراكليوس بالتقدم حتى وصل إلى سوسة عاصمة الفرس ومركز سلطتهم، بعد أن سحق القوات الفارسية وقتلها، ثم هاجمها واستولى عليها. ودمر مدن البلاد كلها، والقرى والبلدات، وأعاد إخضاع المقاطعات للحكم الرّوماني. وعاد مظفرًا بمجد عظيم إلى رّوما الجديدة بعد أن قضى على سيادة الفرس وفكك حكمهم.[5]

615 الفقرة 12. في السنة السابعة من عهد الحاكم المذكور (هيّراكليوس)، ثار الساراكين

---

(1) القسم الأخير من هذه الجملة (iterum *sibi vicinas provincias repentinis obreptionibus stimulant*) يظهر في *Chron. Hisp.* 754 مع تعديل طفيف (iterum *sibi vicinas provincias stimulant reformando*) وقد يترجمها المرء كما يلي: "أثاروا المقاطعات المجاورة عليهم مرة أخرى وأعادوا بناءها (المقاطعات)" لكن المعنى الدقيق غامض. [يمكن ترجمة العبارة الأولى كما يلي: "مرة أخرى، ثارت البلدان المجاورة فجأة،" والعبارة الثانية: "وشُجعت على أن تعيد إصلاح نفسها مجددًا." المترجم]

(2) أي رومانيا التي سأترجمها بـ «بيزنطة» على امتداد هذه الترجمة.

(3) = *Chron. Hisp.* 754, §2. يبدو هذا إحالة في غير موضعها إلى طلب شيرؤي [شيرويه] بن كسرى الثاني السلام من هيّراكليوس سنة 628 (قارن Theophanes, 325-27).

(4) = *Chron. Hisp.* 754, §3، التي تستمر في إيراد رواية مطولة، يحذفها مصدرنا، عن اشتباك قريب بين هيّراكليوس وأحد رجال كسرى.

(5) = *Chron. Hisp.* 754, §4 (= Pereira/Wolf, §5)؛ قارن Nicephorus, §§12, 19، وTheophanes, 306-308, 327-28. تضيف *Chron. Hisp.* 754 التعليق التالي: "قالوا إن أمورًا كثيرة تتعلق بهذا الحدث وصلت إليه في أحلامه تحذيرًا من أنه ستفترسه جرذان من الصحراء دون رحمة. وقد أنذرته أيضًا نبوءة تنجيمية من خلال مسار النجوم؛" وتواصل (المصدر نفسه، § 5 [§ 6]): أخضع هيّراكليوس، كما قلنا، الفرس المتمردين واستعاد الأراضي الإمبراطورية خلال قتاله. وإذ أغوته مدائح شعبه كما قالوا، فقد أسند شرف النصر لنفسه لا لله. [لكن] تلقّيه نبوءة مروعة توبخه بشدة من خلال رؤيا، جعله في حالة رعب دائمة." ... [هنا ثمة كلام من المؤلف مقداره سبعة أسطر عن تفاصيل نحوية-لغوية تتعلق بترجمة هذه الفقرة من اللاتينية إلى الإنكليزية، لم أجد فائدة من ترجمتها. المترجم]

واعتدوا على سكان المقاطعات الرّومانية، بالتسلل لا بالهجمات المفتوحة، وحرضوا {القبائل المجاورة}.[1] وقد قاتل[2] ثيّودوّر شقيق الإمبراطور في معارك كثيرة ضدهم. وحين سمع هيّراكليوس الخبر، حذر أخاه ألا يقاتل أناسًا كهؤلاء أبدًا، لأنه في الواقع، كان ضليعًا بالمعرفة في مجال التنجيم، ولو حدث أي أمر بالصدفة، فإنه سيعلم به بطريقة أو بأخرى.[3]

الفقرة 13. عندما تجمع الساراكين في حشود ضخمة، قاموا بغزو مقاطعات سوريا وبلاد العرب وبلاد النهرين.[4] وعليهم الممسك بالقيادة، شخص يدعى محمد (مَهمّيت). وإذ ولد

(1) = (Pereira/Wolf, §8 =) *Chron. Hisp.* 754, §7. الكلمتان في القوسين المتموجين وردتا في القطعة المماثلة في *Chron. Hisp.* 754 كمفعول للفعل حرّض، وتبدوان ضروريتين لإكمال المعنى (أنا أترجم كلمة *civitates* بكلمة "قبائل" لأنها تبدو لي مناسبة للمعنى أكثر). هذه الجملة تقول: *Sarraceni rebellantes Romanorum provinciarum infesti furtim magis quam publicis obreptionibus stimulant*. المرجح أن *Chron. Hisp.* 754 قد أوصلت التقرير بشكل أكمل، وفيها: *Sarraceni ... Siriam, Arabiam et Mesopotamiam furtim magis quam virtute Mammet eorum ducatore rebellia adortante sibi vinciant atque non tantum publicis irruptionibus quantum clanculis incursationibus perseverando vicinas provincias vastant. Sicque quoquo modo, arte, fraude, virtute cunctas adiacentes imperii civitates stimulant et postmodum iugum a cervice excutientes aperte rebellant*. يترجم وولف الجزء الأول كما يلي: ثار الساراكين... واستولوا على سوريا وبلاد العرب وبلاد النهرين، بالخدعة لا بقوة قائدهم محمد؛" لكن يبدو أن الأفضل اعتبار محمد اسمًا مجرورا توافقًا مع كلمة *adortante* ... بدلًا من مضاف إليه يعتمد على كلمة *virtute*. ولذلك، يجب أن تكون ترجمة القطعة كما يلي: "الساراكين... مع محمد قائدهم الذي حرضهم على التمرد، استولوا على سوريا وبلاد العرب وبلاد النهرين خلسة لا شجاعة، وخربوا المقاطعات المجاورة ليس بالهجمات المفتوحة بل بالمثابرة على الغارات المباغتة. ومن هنا أيضًا، بالمكر والخدعة بدلًا من الإقدام، حرضوا كل القبائل المجاورة للإمبراطورية، وسرعان ما تمردوا علانية ملقين النير عن رقابهم."

(2) في النص كلمة *fudit* وتعني هزيمة أو تبعثر، لكن لأن الموضوع هنا هو *proelia* [= معارك] فقد ترجمتها بـ "قاتَل." (Pereira/Wolf, §9 =) *Chron. Hisp.* 754, §8 فيها بشكل معقول أكثر *multis proeliis dimicante*. [= بضع معارك وصدامات].

(3) (Pereira/Wolf, §9 =) *Chron. Hisp.* 754, §8، تبدأ بشكل مماثل، لكنها تكمل: "انسحب ثيودوّر من المعركة ليزيد قواته ويوحدها للحرب التزامًا بتحذير أخيه الذي كان متنبأً لنبوءة الجرذان." نبوءة هيّراكليوس التنجيمية عن العرب مسجلة في مصادر مختلفة (انظر المدخل عن "فريْديگار" في الفصل السادس أعلاه).

(4) المقاطعات الثلاث نفسها بالترتيب نفسه مذكورة في (Pereira/Wolf, §8 =) *Chron. Hisp.* 154, §7. قارن Theophanes, 337: "في هذه السنة، شن الساراكين - بأعداد ضخمة منهم- [منطلقين من] بلادهم، حملة على منطقة دمشق" (مباشرة قبل هذا قام ثيوفانيس مثل *Chron. Byz.-Arab 741* بسرد اتفاقات ثيودوّر أخي هيّراكليوس مع العرب).

لأنبل قبيلة من ذلك الشعب، فقد كان رجلًا حازمًا للغاية، ومتنبئًا بالكثير من أحداث المستقبل الحسنة.

الفقرة 14. الحقبة 659 (621) تسلّم سوينثلا عن جدارة، السلطة الملكية لحكم مملكة الگوث.[1]

الفقرة 15. أرسل هيْراكليوس رسلًا عبر مقاطعات مملكته وجزرها كلها، يوصي بأن على كل الفيالق الرّومانية التي كانت تتركز في مناطق مختلفة للدفاع عن البلاد مهما كان عددها، أن تتوجه نحو دمشق عاصمة سوريا لقتال العدو.[2]

الفقرة 16. خاض ثيّودوّر معركة مع آلاف كثيرة من الرّومان عند مدينة گاباثا، لكن الهلع وقوة العدو سيطرا على الفيالق الرّومانية بحيث لم يبق سوى القليل ممن كان بإمكانهم حمل رسالة هزيمتهم. حتى ثيّودوّر شقيق الإمبراطور قُتل في هذه المعركة. وأحكم الساراكين، إذ علموا بمذبحة عظيمة قاصمة كهذه للرّومان النبلاء،[3] وبددوا الخوف من اسم الرّومان،[4] قبضتهم على المقاطعات التي لم يستطع الرّومان البقاء فيها منذ غزوها،[5] وجعلوا مركز حكمهم في دمشق، أروع مدينة في سوريا.[6]

الفقرة 17. بلغ محمد زعيم الساراكين المذكور، نهاية حياته بعد أن أتم عشر سنين في الحكم؛ وهو الذي 617 يكنّون له اليوم تبجيلًا وتشريفًا عظيمين، حتى أنهم يؤكدون أنه رسول الله ونبيه في كل أيمانهم وكتاباتهم. وحل مكانه أبو بكر (هبوبكّار) الذي يتحدر {من

(1) = Isidore of Seville, *History*, §62؛ حكم سوينثيلا بين سنتي 621- 31.

(2) قارن .*Syriac CS, s.a.* 635

(3) النص هو *certi de tanta nobilium Romanorum strage prostrata* الذي يبدو أنه خلط بين تعبيرين، أعني *strages Romanorum* و prosternere *Romanos*.

(4) التعبير (excusso *Romani nominis metu*) يتكرر في (*Chron. Hisp.* 754, §9 (= Pereira/Wolf, §11)، بالكامل هذه المرة. [معنى التعبير: "ومع زوال الخوف من اسم الرومان." وبمساعدة من المؤلف، ترجمت الجملة بـ "بددوا الخوف من اسم الرومان،" متوخياً دقة القصد لأن نص هذه الجملة يقول بشكل حرفي: "والخوف من اسم الرومان الذي أزيل." ولم تكن منسجمة مع السياق. المترجم]

(5) في النص *dudum* [= طويل]، لكن المعنى يتضمن *non dudum* [= ليس طويلًا].

(6) = *Chron. Hisp.* 754, §8 (= Pereira/Wolf, §9)؛ قارن *Syriac CS, s.a.* 636 التي توضح أن ثيّودور تريثيريوس الخازن الإمبراطوري هو المقصود وليس ثيّودور أخا هيْراكليوس.

القبيلة نفسها}[1] من الساراكين خلفًا له، منتخبًا منهم. وجرّد حملة عظيمة جدًّا ضد الفرس، دمرت المدن والبلدات، واستولى تمامًا على القليل من حصونهم.[2]

الفقرة 18. غادر هيّراكليوس العالم الفاني بعد إصابته بداء الاستسقاء.

الفقرة 19. وصل أبو بكر إلى نهاية حياته بعد أن حكم شعبه ثلاث سنين تقريبًا. وبعد موته، تولى عمر(هامر) حكم مملكة الساراكين عشر سنين.[3]

الفقرة 20. الحقبة 678 (640) تولى كوْنستانتين ابن الإمبراطور الرؤماني هيّراكليوس، الحكم بصفته الإمبراطور الثامن والخمسين لما يقارب السنة،[4] ضد إرادة النواب.[5]

الفقرة 21. أدار عمر بأبرع أسلوب قوات أمته الساراكين للقتال ضد كل أمم الشرق والغرب تقريبًا. وأخضع أيضًا، الإسكندرية أقدم مدينة في مصر وأكثرها ازدهارًا، لنير الجزية، وطرد حاميات الرؤمان المقيمة هناك. وأمر عمر المذكور قائد الإسماعيليين، بتأسيس مدينة بابليون والحاميات لمراقبة منطقة الرؤمان التي ما تزال في أيديهم. وحينما كان قادة جيشه يواصلون الانتصار والغلبة على كل الأنحاء، أي في الشرق والغرب، قتله[6] أحد العبيد وهو يصلي، بعد أن أكمل عشر سنين من حكمه.[7]

الفقرة 22. 618 في إدارته، تولى كوْنستانس بن كوْنستانتين حكم الدولة بصفته

---

(1) هذه الكلمات (*de eius tribu*) وردت في القطعة المناظرة في *Chron. Hisp.* 754 وتبدو ضرورية هنا لإكمال المعنى.

(2) (*Chron. Hisp.* 754, §9 (= Pereira/Wolf, §§10-11، يبدو أنها تلخص الفقرتين الأخيرتين؛ قارن *Syriac* CS, s. a. 636-37 639-42 (الحرب على الفرس).

(3) =*Chron. Hisp.* 754, §10 (= Pereira/Wolf, §12).

(4) في النص ببساطة *an* [= أو]؛ كوْنستانتين هذا حكم لأربعة أشهر فقط (Theophanes, 341; Nicephorus, §29، يقول: "مئة وثلاثة أيام")، لذلك تقرأ *anno* [= سنة].

(5) قارن .*Chron. Hisp.* 754, §17 (= Pereira/Wolf, §20)

(6) *Occisus est*، في *Chron. Hisp.* 754 بدلًا من ذلك "ضُرب بالسيف".

(7) = *Chron. Hisp.* 754, §10 (= Pereira/Wolf, §12)؛ قارن *Syriac CS, s.a.* 644 (موت عمر). *Chron. Hisp.* 754, §§11-16 (= Pereira/Wolf, §§13-19) تعنى بشؤون إسبانية.

الإمبراطور التاسع والخمسين للرؤمان، بعد موت أبيه. وحكم سبعًا وعشرين سنة.[1]

الفقرة 23. تولى عثمان (إيثمان) قيادة[2] شعبه الساراكين واستمر بالحكم اثنتي عشرة سنة. وحّد هذا الرجل تحت حكم الساراكين ليبيا ومارموريكا والمدن الخمس إضافة إلى كازانيا واثيوبيا التي تقع في المناطق الصحراوية أعالي نهر مصر، وأخضعها لسلطتهم وجعل الكثير من مدن الفرس تدفع الجزية. وبعد تحقيق هذه الأمور قُتل عثمان في ثورة لرجاله عليه.[3]

الفقرة 24. إلا أن معاوية (مؤآبيا)[4] سرعان ما حصل على[5] منصبه (عثمان) وحكم خمسًا وعشرين سنة. مع ذلك، شن حربًا أهلية لخمس من هذه السنين مع قومه، لكنه في الواقع، أمضى عشرين منها بنجاح تام، مع خضوع شعب الإسماعيليين كله له.[6] هاجمه الإمبراطور كونستانس بعدما جمع ألف سفينة إضافية، لكنه فشل ولم يكد ينجو من جيشه أحد. وتحقق الكثير من الانتصارات في الغرب على يد قائد يسمى 620 عبد الله (هابيديللا) الذي كان قد مضى وقت طويل على قيادته لحملة أمر بشنها.[7] ووصل إلى طرابلس وتقدم حربًا إلى كيدامو ولبدة. وبعد أن أوقع الكثير من التخريب، تلقّى ولاء المقاطعات المفتوحة والمخربة، وسرعان ما وصل إلى أفريقية وهو ما يزال متعطشًا للدماء، فكانت المواجهة حتمية، وانهزم جيش المور، وقتل وجهاء أفريقية كلهم مع الكونت گريگوري حد الفناء. وعاد عبد الله إلى مصر بكل قواته، محملًا بغنائم ضخمة، حين كان معاوية قد أكمل السنة العاشرة من حكمه.[8]

(1) قارن *Chron. Hisp.* 754, §20 (= Pereira/Wolf, §24).

(2) *Principatum* [= قيادة] ؛ في *Chron. Hisp.* 754 بدلًا منها *administrationem* [= إدارة.]

(3) = *Chron. Hisp.* 754, §18 (= Pereira/Wolf, §21).

(4) *Chron. Hisp.* 754 تكتب مؤآبيا ومعاوية.

(5) حرفيًا «حصل بامتياز» (*sortitus est*).

(6) التركيب هنا حالة نصب/ مفعول مطلق.

(7) *Imperati certaminis*؛ *Chron. Hisp.* 754 فيها "لحملة ليست مكتملة."

(8) = *Chron. Hisp.* 754, §22 (= Pereira/Wolf, §28). مع أن أغلب الكلمات متطابقة في كلتا المدونتين التاريخيتين لهذه الفقرة، النظام ليس كذلك. وثمة أيضًا اختلافات في التهجئة (*Chron. Byz.-Arab 741* فيها Hismaelitae, Habdella, Aegyptus؛ *Chron. Hisp.* 754 فيها Smahilitae, Abdella, Egiptus) وفي اختيار الكلمات (741 فيها *rates*، 754 فيها *lembes*؛ 741 فيها *per fugam evasit*، 754 فيها *aufugens lapsus*

619الفقرة 25. الإمبراطور كوْنستانس الذي تسبب باضطراب في جميع أنحاء الدولة،[1] جرى التخلص منه بمؤامرة من وزرائه في سيراكوزة المدينة المشهورة في صقلية، بعد أن أكمل سبعًا وعشرين سنة في الحكم.[2] فتولى ابنه الأكبر كوْنستانتين شؤون إدارة حكم الرؤمان.[3]

الفقرة 26. {MGH\ الفقرة 25} بعدما سمع كوْنستانتين أن والده قتل في سيراكوزة بثورة رجاله عليه، تم تتويجه بصفته الإمبراطور الستين للرؤمان، وحكم مدة خمس عشرة سنة.[4]

الفقرة 27. {MGH الفقرة 26} أرسل[5] معاوية ملك الساراكين مئات آلاف الرجال لشن الحرب ضد[6] القسطنطينية: وكانوا تحت قيادة ابنه يزيد (إيزيت) الذي سلم له المملكة أيضًا. فحاصروا هذه المدينة طيلة الربيع كله حتى لم يعودوا يتحملون ألم الجوع والطاعون، وبعد تركهم المدينة، استولوا على العديد من البلدات، وبعد سنتين عادوا محملين بالغنائم إلى دمشق، فاستقبلهم الملك الذي أرسلهم بحفاوة. عندما أكمل معاوية عشرين سنة 620 من

(*evasit*). الإشارة هنا إلى المعركة البحرية بين العرب والبيزنطيين (قارن *Syriac CS, s.a.* 654)، وإلى حملة عبد الله بن سعد بن أبي سرح، حاكم مصر (648- 56) على أفريقية.

(1) هذه ترجمة حرة جدًا لـ *rem publicam fomitibus praecurrebat* (تقرأ *percurrebat*)، حرفيًا "ركض في الدولة بالنيران." Theophanes, 351 يقول كان كوْنستانس مكروهًا من البيزنطيين لقتله أخاه، ونفي البابا مارتن، وقطع لسان ماكسيموس المعترف ويده، واضطهاد العديد من الأرثودوكس.

(2) = (Pereira/Wolf, §24) *Chron. Hisp.* 754, §20 التي تضيف ملاحظتين عن كوْنستانس هما أنه "قاتل العرب ببسالة في معركة بحرية" و "خلال عهده، بعد أن أظلمت الشمس عند الظهيرة، ظهرت أربع نجوم في السماء." ولا بد أن الملاحظة الأولى تشير إلى مواجهة سنة 654 (انظر الفقرة السابقة) ويحتمل أن الملاحظة الثانية تشير إلى كسوف سنة 644 (قارن *Syriac CS, s.a.* 644).

(3) قارن (Pereira/Wolf, §30) *Chron. Hisp.* 754, §24؛ قارن *Syriac CS, s.a.* 668.

(4) = (Pereira/Wolf, §30) *Chron. Hisp.* 754, §24؛ اختصرت *Chron. Byz. -Arab 741* هذه الملاحظة إلى حد عدم إمكانية الفهم. *Chron. Hisp.* 754 فيها:" حين سمع أن أباه قتل في سيراكوزة في تمرد لرجاله، توجه إلى القصر بأكبر أسطول تمكن من جمعه، واعتلى العرش بانتصار مجيد."

(5) *Direxit*؛ *Chron. Hisp.* 754 فيها بدلا منها *tradidit* [= سلّم].

(6) *Debellandum*؛ *Chron. Hisp.* 754 فيها بدلًا منها *pergendum* [= لتقدّم إلى].

حكمه، وعاش خمس سنين إضافية بصفته مواطنًا، دفع دينه للطبيعة البشرية (أي مات).[1]

الفقرة 28. {MGH الفقرة 27} عندما مات، حل ابنه يزيد محله لثلاث سنين؛ وقد كان أطيب رجل، وعدّه كل الناس الذين خضعوا لحكمه مقبولًا للغاية. ولم يسع كما هي حاجة الرجال، إلى تمجيد نفسه بمكانته الملكية، بل عاش مواطنًا برفقة عامة الناس. والجيوش التي أرسلها لم تحرز أية انتصارات أو القليل منها.[2]

الفقرة 29. {MGH الفقرة 27} بعد ثلاث سنين، أنهى حياته وحكمه، وجعل معاويةَ ابنه[3] خليفة له، الذي كان شبيهًا بوالده في عاداته. وحين حاز السلطة العليا، أعفى المقاطعات التي يحكمها من ثلث أموال الجزية. وقبل أن يكمل نصف سنة في السلطة، فارق هذا النور.[4]

الفقرة 30. {MGH الفقرة 28} عين النواب جوستنيان حاكمًا بوصفه الإمبراطور الحادي والستين للرؤمان. وحكم عشر سنين قبل أن يخلع، ثم عشر سنين إضافية بعد استعادته للحكم.[5]

الفقرة 31. {MGH الفقرة 29} مع موت معاوية الأصغر، اختارت جيوش المقاطعات كلها حاكمَين عليها، الأول يسمى عبد الله والآخر يسمى مروان؛ وسليل ابن هذا الأخير هو الذي يمسك بالسلطة حتى الآن في زمننا.[6] لكن قبل مضي سنتين تقريبًا من وفاته،

(1) = *Chron. Hisp.* 754, §23 (= Pereira/Wolf, §29). كانت هذه بشكل رئيسي حملة بحرية (قارن *Syriac CS, s.a.* 674-78)؛ *Chron. Byz.-Arab 741* أو مصدرها قد يكون وسع/ خلط هذه الرواية بتفاصيل من الهجوم على القسطنطينية في عهد سليمان. يترجم وولف الصفة *civiliter* في الجملة الأخيرة بـ "في حرب أهلية؛" وهذا يناسب السياق تمامًا، لكن الغريب أن هذه الصفة تعاود الظهور في الفقرة التالية بالذات، وهنا بالمعنى المتوقع لها وهو "كمواطن." يحتمل أن المؤلف يعني ببساطة أن معاوية رغم أنه تولى الحكم خمسًا وعشرين سنة، لم يكن ملكًا رسميًا لخمس سنين منها.

(2) = *Chron. Hisp.* 754, §25 (= Pereira/Wolf, §31)؛ الأخير يحذف الجملة الأخيرة التي هي أكثر غرابة باعتبار أنها عادةً أكثر عدائية للإسلام من *Chron. Byz.-Arab 741*.

(3) *Filius*؛ *Chron. Hisp.* 754 فيها بدلًا منها *proles* [= طفل].

(4) =*Chron. Hisp.* 754, §26 (= Pereira/Wolf, §32).

(5) =*Chron. Hisp.* 754, §32 (= Pereira/Wolf, §39).

(6) قد يبدو أن هذا يتضمن أن المؤلف يكتب عندما كان المروانيون ما يزالون في الحكم (685- 750)، ما لم تكن الإشارة إلى حقيقة أن إسپانيا كان يحكمها أحفادهم (كان الأول عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، وحكم بين سنتي 755- 88)، رغم أن النص يقول بالفعل *illorum principatum* [= قيادتهم].

621 انتخب عبد الله حاكمًا برضا الكل، وطرد عبد الله نفسه مروان مخزيًا من أرض المدينة مع كل أولاده وأقاربه وأمر بنفيه إلى دمشق. ولكن بعد مدة محدودة وبرضا عدد كبير من الجيش، حمل مروان إلى السلطة وقد غض الرب بصره عنه. وإذ شن الاثنان معارك عظيمة لا تحصى ضد بعضهما، خلال سنة تالية دون توقف، فقد سقط حشد ضخم من رجال جيشيهما في معاركهما المتبادلة التي جرت بينهما. وحين أدرك مروان ملك أحد الجانبين، أن قواته قد أضعفها القتال بهذه الشدة أكثر فأكثر، أرسل مبعوثين إلى كونستانتين أوكستس وطلب متوسلًا ضمان السلام له. وتم ذلك لمدة تسع سنين بهذه الشروط: أن يطلق ملك الساراكين الأسرى سالمين إلى بلادهم والآبقين الموجودين في كل مقاطعات الساراكين، وأن يدفع لإمبراطور الرومان يوميًا، مبلغ[1] ألف سوليدوس ذهبي ذا وزن موثوق، وفتاةً واحدة وبغلًا عربيًا واحدًا طويل الشعر وثوبًا حريريًا واحدًا،[2] دون انقطاع لمدة تسع سنين على التوالي.[3] وقبل أن يموت مروان، وزع مقاطعات مملكة الإسماعيليين بين أولاده: أي أنه ترك أقاليم فارس وأرمينيا وبلاد النهرين و الرها وبلاد العرب وسوريا لعبد الملك (هابدلميلا) المولود أولًا ليحكمها، وترك مصر ومن ضمنها الأجزاء البعيدة من أثيوبيا وطرابلس وأفريقية وحتى مضايق كاديز المجاورة لتلك المقاطعات لابنه عبد العزيز (هابدلازيز)، وأعطى الجيوش البرية والقطعات البحرية ابنه محمد كي يكرس نفسه للحملات ضد بيزنطة وكل الشعوب المجاورة حالما ينتهي سلام التسع سنين.[4] وحين حقق كل ذلك بمثابرة وحزم وأنهى حربًا استمرت سنة، سدد دينه للطبيعة البشرية، 622 وكما أمر هو نفسه، فقد ترك ابنه الأكبر عبد الملك خلفًا له.[5]

الفقرة 32 {*MGH* الفقرة 30} مع خلع جوستنيان لطغيانه، توج ليونتيوس ليصبح

---

(1) في النص *quantite*، تقرأ *quantitatem* [= كمًّا] (مفعولًا لـ *proferret*).

(2) في النص *mulam Arabicam villosam siriciam unam*، *Chron. Hisp.* 754 فيها *mula Arabica cum lecti sericia vestiaria*.

(3) *Syriac CS, s.a.* 685 تذكر أن الشروط هي ألف قطعة ذهبية، وحصان واحد وعبد واحد يجب أن تدفع كل يوم لمدة عشر سنين.

(4) في النص *pace*، وتقرأ *pacis*

(5) = (Pereira/Wolf, §33 =) *Chron. Hisp.* 754, §27. متماثل كفاية، ترجيح أن المدونتين التاريخيتين ما تزالان تعتمدان على مصدرهما المشترك، لكن *Chron. Hisp.* 754 تختصره بشدة هنا.

الإمبراطور الثاني والستين للرّومان. وحكم ثلاث سنين.[1]

الفقرة 33. {*MGH* الفقرة 31} بعده عُيِّن أبسيماروس الإمبراطور الثالث والستين للرّومان بتلك الطريقة.[2] وحكم ثماني سنين.

الفقرة 34 {*MGH* الفقرة 32} **حصل عبد الملك على ذروة السلطة الملكية، وحكم عشرين سنة.** في السنة الأولى من عهده، مستخدمًا كل خبرته وشجاعة عقله ضد عبد الله الذي هاجمه أبوه عدة مرات في معارك متنوعة، ووصل أخيرًا إلى مكة، موطن إبراهيم كما يعتقدون، وتقع بين أور الكلدانيين ومدينة حرّان في الصحراء. وعندما اندلعت الحرب، قُتل الملك عبد الله من قائد الجيش واسمه تاهيهيس الذي عينه الملك عبد الملك، وقُطع رأس الملك عبد الله المذكور وقدمه القائد أيايبس إلى عبد الملك ابن الملك مروان في دمشق.[3] ثم في السنة السادسة للحاكم المذكور، بعد استتباب الصراعات الداخلية في كل مكان تقريبًا، التفت بحكمة شديدة نحو أراضي الأعداء الخارجيين لأنه كان يدفع الجزية عن المقاطعات والمدن والبلدات والحصون لكثير من الناس. ومات أخوه عبد العزيز الذي ذكر آنفًا،[4] - والذي سلمه والده السلطة من حدود مصر حتى المضايق الگاديتانية، وأصدر له أمرًا بأن يكون خلفًا في الحكم لعبد الملك- بحادث قدريّ. ومن ثَمَّ، كرس عبد الملك الحكم 623 لأولاده، الأمر الذي يعني أن عليه التخويل بالحكم ثلاث مرات.[5] فقد عهد لابنه الأكبر الوليد (هوليت) بحكم شعبه بعده، وأمر أيضًا أخا الوليد، واسمه سليمان (زوليمان) بأن يعقبه. هكذا رتب لأبنائه ترتيبًا مناسبًا، كما تعلم من أبيه، وحين أكمل السنة الأخيرة من

---

(1) *Chron. Hisp.* 754, §35 (= Pereira/Wolf, §42).=

(2) يعني أن أبسيماروس مثل ليونتيوس، جاء إلى السلطة بانقلاب. قارن *Chron. Hisp.* 754, §38 (= Pereira/Wolf, §46)، الملاحظة أقصر من أن تثبت الاستعارة.

(3) لا بد أن كلًّا من تاهيهيس وأيايبس محاولتان لنقل اسم الحجّاج، ولعله شوّه بالنطق المحلي للحرف ج [الذي يلفظ عادة هاء بالإسپانية]. قارن *Syriac CS, s.a.* 692؛ الطبري، 2. 829- 30؛ البلاذري، أنساب الأشراف، 5. 357. ابن عبد ربه، العقد، 5. 166، يؤكد أن الحجاج هو من أرسل رأس المتمرد إلى الخليفة في دمشق.

(4) يبدو أن هذا هو المعنى، لكن النص فيه «قُدِّم أعلاه» (*supra praemissum*).

(5) أوّلًا، كان المتوقع أن عبد العزيز سيكون خلف عبد الملك، لكن نتيجة لموته، سمّى عبد الملك ولديه الوليد وسليمان (انظر الطبري، 2. 1164- 71] لذلك إجمالًا، تم تخويل الحكم «ثلاث مرات».

عهده، ناعم البال، غادر هذا النور.[1]

الفقرة 35. {*MGH* الفقرة 33} عاد جوستنيان إلى القسطنطينية مدعومًا بقوة كازاراس العظيمة، مستعيدًا ملكه، وتغلب على أولئك الذين لم يمض وقت طويل عليهم منذ[2] اتهموه بالطغيان.[3]

الفقرة 36 {*MGH* الفقرة 34} نجح الوليد في تولي السلطة ممسكًا بصولجان حكم الساراكين وفقًا لما رتبه أبوه وحكم تسع سنين. كان رجلًا ذا حزم عظيم في تنظيم جيوشه إلى حد أنه رغم افتقاره إلى النعمة الإلهية، فقد سحق قوة كل الشعوب المجاورة له تقريبًا. وأوهن بيزنطة على وجه الخصوص بالغزو المستمر، ودمر الجزر وأخضع بلاد الهند بالغزوات.[4] في المناطق الغربية، وبوساطة قائد لجيشه يدعى موسى، هاجم مملكة الگوْث التي تأسست في إسپانيا ذات الصلابة القديمة وفتحها، وحين قضى على[5] حكمهم، فرض عليهم الجزية.[6] ثم بعد أن استخدم كل شيء بنجاح، أنهى (الوليد) حياته في 624 تسع سنين من حكمه، وهو يرى[7] ثروات كل الشعوب معروضة أمامه.[8]

---

(1) = *Chron. Hisp.* 754, §28 (= Pereira/Wolf, §34)، نفسه §§29-31, 34, 37, 39 (= Pereira/Wolf, §§35-38, 41, 44-45, 47-48)؛ بشأن الگوْث؛ نفسه §§33, 36 (= Pereira/Wolf, §§40, 43) يورد ملاحظات موجزة جدًا عن عبد الملك: احتفظ عبد الملك بذروة الشرف، وقد مضى له في الحكم أربع سنين،" "أكمل عبد الملك السنة الثالثة عشرة والرابعة عشرة والخامسة عشرة من حكمه."

(2) في النص *dudum*، لكن المعنى يتضمن *non dudum* (قارن § 16).

(3) = *Chron. Hisp.* 754, §40 (= Pereira/Wolf, §49)؛ قارن Nicephorus, §42 و-Theophanes, 372-73 (عاد جوستنيان إلى السلطة بمساعدة الخزر). التركيب هنا نصب/ مفعول مطلق.

(4) تضيف *Chron. Hisp.* 754: "جعل المدن تفلس تمامًا، وأسقط الحصون بالحصار، وأخضع كل موريتانيا من الممرات العاصفة في ليبيا."

(5) *Regno abiecto*؛ *Chron. Hisp.* 754 فيها بدلًا منها *regno ablato* [= انخطف حكمهم].

(6) = *Chron. Hisp.* 754, §42 (= Pereira/Wolf, §51)، نفسه §§43-49 (= Pereira/Wolf, §§52-57) يتعامل مع الفتح العربي لإسپانيا الذي يرثيه المؤلف (مثلًا § 45 [§ 55]: "حتى لو تحول كل عضو إلى لسان، فستكون الطبيعة البشرية عاجزة تمامًا عن التعبير عن خراب إسپانيا، وشروره الكثيرة العظيمة").

(7) حرفيًا «تنبأ» (*praevisis*)، لكن ذلك لا يبدو أنه المقصود هنا تمامًا.

(8) تظهر العبارتان وهذه الجملة في *Chron. Hisp.* 754, §49 (= Pereira/Wolf, §57)، لكن في سياق مختلف جدًا: "الوليد أمير المؤمنين وهو لقب ملكي يعني في لغتهم "يستخدم كل شيء بنجاح" وكان قد رأى ثروات

الفقرة 37 {MGH الفقرة 35} قتل جوستينيان في فتنة ثارت ضده، واستولى الطاغية فيليپ على الحكم وصار الإمبراطور الرابع والستين للرؤمان. بعده تُوِّج أنستاسيوس بصفته الإمبراطور الخامس والستين. ثم عُيّن أرتيميوس المعروف أيضًا بثيودوسيوس، في الحكم وهو الإمبراطور السادس والستين. وأكمل هؤلاء خمس سنين يحكمون في غمرة حرب أهلية.[1]

الفقرة 38. بعد موت الوليد، صار سليمان أخوه الشقيق حاكمًا للعرب، وفقًا لترتيب أبيهما، وحكم ثلاث سنين. هذا الرجل الذي كان عقابًا لبيزنطة، أرسل أخاه واسمه مسلمة، الذي ولد من أم أخرى،[2] لتدمير بيزنطة، وجمع له مئة الف رجل مسلح.[3] وحالما وصل إلى أرض آسيا، صار إلى مدينة پيرگاموم وهي أقدم مدينة في آسيا وأكثرها ازدهارًا، وهاجمها[4] بمعركة وخدع أهلها بحيلة، وقضى عليها بالنار والسيف، ونُصح بأن يوزع الناجين على جيشه. ومن هناك، 625 أسرع نحو المدينة الملكية[5] وحاصرها سنتين، ولكنه بعد أن لم يحرز تقدمًا، واقتناعه بأنه في خطر أكثر من كونه هو خطيرًا، وقد أنهكه الجوع والقتال والعوز الشديد، عاد إلى بلاده بأمر الحاكم الجديد، محرزًا القليل من النجاح. وبعد إكمال ثلاث سنين تقريبًا، مات الحاكم المذكور سليمان بينما كان مقيمًا في أنطاكيا.[6]

الشعوب كلها بالفعل، وبعد أن عرضت عليه ثروات إسپانيا مع جمال بناتها، فضلًا عن أنه كان يعدّ شهرة موسى الحسنة ليست ذات شأن في نظره، أمر بوجوب معاقبة موسى وتعذيبه حتى الموت. وبشفاعة العديد من القادة والرجال المتنفذين له، ممن عرض عليهم موسى هدايا كثيرة من تلك الثروات الوفيرة، وافق الوليد على تغريمه مليون سوليدي بالعدد، ثم بلغ نهاية حياته وغادر هذا العالم."

(1) قارن (Chron. Hisp. 754, §§52-54 (= Pereira/Wolf, §§60, 63, 66، التعبيران *Artemius qui et* و *Theodosius* *civiliter* المشتركان بينهما يوحيان بأن المدونتين التاريخيتين ما تزالان تتشاركان مصدرًا واحدًا، لكن الملاحظة أقصر من أن تكون مؤكدة.

(2) في النص *non dissimili matre* [= أم ليست مختلفة] وتقرأ: *non de simile matre* [= ليس من نفس الأم] ما لم تكن هذه إشارة إلى وضعها (ولد مسلمة لأم جارية؛ انظر *EI2, s.v.*).

(3) لا بد أن هذا معنى *lectis cum eo centum milia armatorum*، لكن التوافق-خطأ (يتوقع المرء *milibus* [= ألوف]).

(4) *Impetitam*؛ في *Chron. Hisp.* 754 بدلًا منها *impeditam* التي تجعل مدخلها مع اختصارها الجوهري لهذه الفقرة ونقل تدمير پيرگاموم إلى فقرة لاحقة، محرفًا بعض الشيء.

(5) *Chron. Hisp.* 754 فيها "القسطنطينية."

(6) = (Chron. Hisp. 754, §50 (= Pereira/Wolf, §58 ؛ قارن *Syriac CS, s.a.* 716-18. تظهر پيرگاموم في

الفقرة 39. {*MGH* الفقرة 37} عندما كان الساراكين يتقدمون نحو المدينة الملكية لمهاجمتها، تولى ليوّن الإمبراطور السابع والستين للرّومان الذي كان ضليعًا في فن الحرب، السلطة لأربع وعشرين سنة بموافقة نواب الدولة.[1]

الفقرة 40 {*MGH* الفقرة 38} عند لحظة الموت، ترك سليمان خلفًا له في حكم الساراكين ابن عمه واسمه عمر (أميّر/ هاميّر)، الذي كان جده قد منحه السلطة على مصر بكليتها حتى الغرب. وحكم ثلاث سنين، وبعده وضع سليمان في سلسلة الحكم أخاه يزيد (إيزيت). لم يحرز عمر أي نجاح كبير في الأمور العسكرية، ولا في أي شيء عدائي، لكنه كان ذا طيبة وتعاطف عظيمين، إذ أنه يحظى اليوم بالكثير من التشريف والمديح من الجميع، حتى الأجانب مما لم يحظ به أحد من قبل في حياته وهو يحكم.[2] ومات قريبًا جدًا من المكان الذي مات فيه سليمان.[3]

الفقرة 41. {*MGH* الفقرة 39} بقي يزيد التالي في حكم الساراكين ثلاث سنين. جيوش شعبه التي كانت مكلفة 626 بالحفاظ على الأمن بين الفرس، دبرت[4] ثورة وأعدت لحرب أهلية ضده. وكان أحد الساراكين ويدعى يزيد ولم يكن من القبيلة الملكية، أصل هذا الشر، وكان يوجه نصائحه لهم وصار قائدهم. أرسل الملك يزيد وقد علم بالتمرد، حملة ضدهم بقيادة أخيه الذي ذكرناه قبل قليل، واسمه مسلمة المولود من أم مختلفة. وعندما اصطدم الجيشان في السهل البابلي على نهر دجلة، قتل جيشُ يزيد الملك يزيدَ قائدَ التمرد المذكور

Chron. Hisp. 754, §52 (§61) التي نصها: "خرب العرب بيزنطة بشراسة، وأحرقوا پيرگاموم وهي أقدم مدن آسيا وأكثرها ازدهارًا بنار الحقد."

(1) = (Pereira/Wolf, §§71-72 =) *Chron. Hisp.* 754, §58 ، التي تضع هذه الملاحظة في عهد هشام.

(2) «لطف وعطف» عمر الثاني، علقت عليه الحوليات السريانية *Chron. 819,* 15، و *Chron. 846,* 234 فيها: "كان رجلًا لطيفًا وملكًا هو الأكثر عطفًا من بين كل الملوك الذين سبقوه" (كذلك أيضًا Lewond, XV (Arzoumanian, 106)])؛ رغم أنه في *Chron. 1234,* 1.307، ورد هذا كما يلي: "كان رجلًا لطيفًا عطوفًا، محبًا للحقيقة والعدل ويتجنب الشر، لكنه اضطهد المسيحيين أكثر من الملوك السابقين له."

(3) = (Pereira/Wolf, §§72, 67 =) *Chron. Hisp.* 754, §§53, 58, 55 ، التي يبدو أنها جزأت ملاحظة عن عمر، بينما اختصرتها *Chron. Byz.-Arab 741*.

(4) في النص *moliti*، على ما يبدو تصف *exercita*؛ إما أن المؤلف أخطأ الجنس أو أنه قصد *exercitus* [= الجيش].

سابقًا. ثم سُحق جيشه عندما لاذ بالفرار حتى أن قلة تمكنوا من الهرب، وهنأوا أنفسهم أنهم استبقوا أنفاسهم في أجسادهم، وأبقى مسلمة قائد الجيش على حياتهم. حقق يزيد أيضًا نجاحات عسكرية ضد بيزنطة. إضافة إلى ذلك، حقق في المناطق الغربية نجاحًا جزئيًا بوساطة قادة الجيش.[1]

الفقرة 42. {*MGH* الفقرة 40} استولى أيضًا على منطقة الگال الناربوّنية بوساطة قائد عسكري اسمه مسلمة، وأذل شعب الفرنگ بمعارك متلاحقة. ووصل قائد الجيش المذكور ببسالة شديدة حتى تولّوز وحاصرها وناضل للاستيلاء عليها بالرافعات وغيرها من الآلات. تجمع أقوام الفرنج وقد سمعوا بهذه الأنباء، تحت قيادة قائد من هذا الشعب نفسه، اسمه يوديس. وهكذا تجمعوا ووصلوا إلى تولّوز. وعند المدينة اصطدم كل صف قتالي من الجيشين في قتال عظيم. وقتلوا السمح (زيْما) قائد جيش الساراكين مع جزء من جيشه، وطاردوا البقية عندما لاذوا بالفرار.[2]

الفقرة 43. ثم لما أنهى يزيد ملك الساراكين سنته الرابعة، غادر هذا النور، تاركًا الحكم لأخيه واسمه هشام (هِيْسيام) 627، وبعد أخيه هذا، صادق على أن الذي ولد من نسله واسمه وليد (هوليت) يجب أن يحكم.[3]

***

تتوقف الحوليات البيزنطية العربية لسنة 741 هنا بموت يزيد سنة 724، لكن الحوليات الهسپانية لسنة 754 تستمر في الإخبار عن الأحداث التي وقعت في الغرب حتى سنة 750. فإما أن النص الأخير استخدم مصدرًا شرقيًا آخر للحقبة 724- 750، أو أن المصدر

(1) = *Chron. Hisp.* 754, §§56-57 (= Pereira/Wolf, §§ 68-69)؛ قارن *Syriac CS, s.a.* 720. المتمرد هو يزيد بن المهلب (انظر *EI2, s.v.*) الذي هزمه مسلمة بن عبد الملك في العَقر ببابل، رواها بالتفصيل الطبري 2. 1395- 1405.

(2) = *Chron. Hisp.* 754, §57 (= Pereira/Wolf, §69). ليس واضحًا ما إذا كانت هذه الملاحظة تعود إلى المصدر الشرقي المشترك أو أنها مستمدة من مصدر عن الشؤون الإسپانية تتشاركه المدونتان التاريخيتان، لكن لما كان هدف مؤلف *Chron. Byz.-Arab 741* – كتابة تاريخ شرقي – فهو لا يستخدم حتى الآن إلا ما يؤكد هذا الهدف (لذلك هي هنا تتناسب مع رواية عن نجاحات يزيد).

(3) = *Chron. Hisp.* 754, §62 (= Pereira/Wolf, §76).

المشترك للمدونتين التاريخيتين- وهو المرجح جدًّا- يستمر حتى سنة 750. تؤكّد هذا حقيقة أن الفقرة 39 أعلاه تذكر أن ليوّن الثالث حكم مدة أربع وعشرين سنة (717- 741)، الأمر الذي يوحي بأن المؤلف كان يكتب بعد سنة 741 ولديه معلومات تصل إلى ذلك التاريخ على الأقل.[1] لذلك، سأقدم بقية الملاحظات حول الشؤون الشرقية الموجودة في الحوليات الهسپانية لسنة 754:

أحرز هشام هذا في بداية حكمه - سنة 761 (723) تقريبًا في السنة الخامسة من حكم ليوّن المذكور، السنة السادسة بعد المئة من حكم العرب (724)[2] - بضعة نجاحات وأظهر اعتدالًا كافيًا،[3] بوساطة قادة عسكريين أرسلهم ضد آسيا الصغرى برًّا وبحرًا، لكنه لم يحقق في المناطق الغربية شيئًا يذكر تقريبًا. بعد ذلك، قام القادة العسكريون الذين أرسلهم بجمع أموال طائلة استُملكت بجشع من الغرب والشرق، لم يجمع مثلها الملوك الذين سبقوه. وتمردت على سلطته[4] جماعات كبيرة من الناس إذ أدركت أن لديه جشعًا شديدًا. واشتعلت حرب أهلية لثلاث سنين أو ما يقارب الأربع، بمذبحة كبيرة إلى درجة أنه بالكاد استطاع استعادة 628 سلطته على المقاطعات المفقودة.[5]... لذلك أطلق هشام العنان لجشعه وقد غلبه غضب غاشم، وتورطت كل الشعوب التي تحت سلطته في الحرب الأهلية فورًا. ودخلت تلك الصحراء كلها التي منها أصل جموع العرب أنفسهم، في اضطراب عظيم، ولم يتسامح أهلها مع فسق القضاة.[6]

في سنة 781 (743)، السنة الثالثة والعشرين لحكم ليوّن، والسنة الخامسة والعشرين بعد المئة لحكم العرب، نصّب الجميع الوليد (أوليت) العادل (أمير المؤمنين)[7] على العرش في

(1) لكن ربما أزيد قليلًا، انظر الهامش رقم 58 أعلاه

(2) يظهر هذا التزامن والتواريخ في *Chron. Hisp.* 754 لكنهما لا يظهران في *Chron. Byz.-Arab 741*. بشكل مثير للاهتمام، التواريخ العربية صحيحة دائمًا بشكل عام - وربما هي كذلك في المصدر الشرقي الأصلي- بينما السنون الملكية للأباطرة مغلوطة نوعًا ما.

(3) في النص *modestam*، وتقرأ *modestiam* [= دماثة].

(4) حرفيًا «فصلوا عقولهم من.»

(5) *Chron. Hisp.* 754, §62 (= Pereira/Wolf, §76).

(6) نفسه، §68 (= Pereira/Wolf, §84).

(7) هذا أقدم ظهور للمصطلح (= أمير المؤمنين بالعربية) في نص غير إسلامي.

الموضع المطلوب. وبقي فيه لسنتين إلا ربعًا، إذ انتزع يزيد (إيزيت) المملكة منه دون تأخير.[1]

عندما انتهت سنة 782 (744) وكانت الثالثة[2] قد بدأت بالفعل، توّج كوّنستانتين ابن ليوّن، للحكم بعد أبيه بصفته الإمبراطور الثامن والستين للروّمان، وحكم سنين عديدة، إذ كانت قد مرت خمسة آلاف وتسعمئة وأربع وخمسين سنة منذ بدء العالم حتى انتهاء السنة العاشرة لعهد كوّنستانتين. وعندما توج ليحكم بعد أبيه، وكان أبوه قد وصل لتوه إلى نهاية أيامه، علم أن حكمه يكاد يستولي عليه أرتاباسدوس الذي تربطه به صلة قرابة.[3] لكن أرتاباسدوس بوصفه أحد قادة كوّنستانتين، جمع كل جنود القصر سرًا وبالتدريج بحجة قتال أناس أخرين. وحالما رأى كوّنستانتين وحيدًا وعلى وشك أن يتخلى عنه النواب كلهم، أسرع بمعاونة الحلفاء الذين جمعهم لنفسه، إلى إخافة كوّنستانتين ليهرب من القصر[4] كي يقتله. وعندما فهم كوّنستانتين أن أرتاباسدوس كان 629 قادمًا بجمع شرس من الرجال المسلحين، غادر مقره مع رجاله وطلب المساعدة من أناس مجاورين. وحين رأى أنه مدعوم من الشعب، أصدر تحذيره فورًا إلى أرتاباسدوس بإخلاء القصر، مسارعًا إلى مقره السابق. وسرعان ما أعطى أرتاباسدوس تعليماته للناس ألا يفتحوا بوابات المدينة للجنود القادمين. في النهاية، عندما اكتشف كوّنستانتين أن المدينة مؤمّنة، حاصرها بفرقة من أتباعه واستعد لحرب شاقة. وبعد أن أنذر سكان المدينة بمجاعة لما يقرب من ثلاث سنين، جرى التفاوض على السلام مع الأهالي عبر وسطاء، وأحضروا أرتاباسدوس إلى كوّنستانتين مقيدًا بالسلاسل مجهدًا بثقل الحديد. ونظرًا لجسامة جريمته، ودون أن يستجوبه، سمل عينيه ونفاه بعد أن عذبه مدة طويلة.[5]

---

(1) نفسه، 71§ (= Pereira/Wolf, §87).

(2) أي سبعمئة وثلاث وثمانون. وهذا غير صحيح؛ فقد بدأ حكم كوّنستانتين في يونيو 741.

(3) كان أرتاباسدوس متزوجًا من أخت كونستانتين آنّا (Theophanes, 413). يروي خبر اغتصاب أرتاباسدوس للعرش بالتفصيل Nicephorus, §§64-66 وTheophanes, 413-15, 417-21؛ وقد استمر من يونيو 742 حتى نوفمبر 743.

(4) حرفيًا، تل البالاتين في روما أو معبد/ مقر إمبراطوري على ذلك التل. يبدو أن المؤلف هنا يقصد المقر الإمبراطوري، لكنه في الفقرة التالية يستخدم الكلمة ليعني السيادة نفسها.

(5) *Chron. Hisp.* 754, §73 (= Pereira/Wolf, 89). أخطأ وولف في ترجمة هذا إلى " أرسل إلى المنفى ...

في هذا الوقت، علم كل واحد في البلاد بسرعة أن يزيد بن الوليد قد انتحر،[1] وأن أخاه إبراهيم – في بداية سنة 783، في السنة الأولى من حكم كوّنستانتين والسنة السابعة والعشرين بعد المئة لحكم العرب (745)- صار خلفًا له. لكن مروان وهو أحد العرب، حين سمع أن الحكم يوشك أن يضيع، وأنه سيتمزق إلى أطراف متصارعة في حرب أهلية،[2] طالب بشراسة، بالمنصب الخالي بوسائل تعسفية. وفي سنة 784 (746) في السنة الثانية لحكم كوّنستانتين، والسنة الثامنة والعشرين بعد المئة لحكم العرب (746)، عندما كان مروان يقاتل حلفاء إبراهيم،[3] وجده مع قلة من رجاله فقط، فضربه بالسيف فورًا، واستولى على الحكم. ولذلك، واجه فتنة داخلية، وعاش في غمرة تمرد خمس سنين، وخاض العديد من المعارك. 630 ثم لاحقه من دمشق وصولًا إلى السهول البابلية،[4] صالح (زالي)[5] عم عبد الله[6] الذي اختارته أغلبية الإسماعيليين العظمى ليكون حاكمًا عليهم، وعندما عبر النيل، سقط مقطوع الرأس.[7]

في هذا الوقت – سنة 788 (759)، في السنة التاسعة لحكم كوّنستانتين، الثالثة والثلاثين بعد المئة لحكم العرب (750- 751)، والسنة الأولى لأبديلّا أليسّيمي (عبد الله الهاشمي) - هرب مروان من القصر بأموال الخزانة العامة مطاردًا من فرقة من الناس، خائفًا من تمرد الشعوب، وسعى إلى دخول ليبيا من أجل الاستعداد لمعركة جديدة. وإذ لم يعد عبد

دون أن يُسأل أبدًا لم ارتكب جريمة عظمى كهذه." المسألة هي أن جريمته كانت خطيرة جدًّا بحيث أنه لم يستحق محاكمة.

(1) مات يزيد من ورم في الدماغ (انظر *Syriac CS, s.a.* 744)، لذا بدلًا من *propria morte functum* [= قتل نفسه] على المرء أن يقرأ *propera morte functum* ("عانى موتًا مفاجئًا").

(2) النص هو *palatium adiens periturum et proprio velle in diversa distractum*. بدلًا من *adiens* تقرأ *audiens*، وبدلًا من *proprio velle* ربما يجب على المرء أن يقرأ *proprio bello* بمعنى "بحربها الخاصة" (أي بحرب أهلية)؛ *palatium* كما اتضح في الهامش رقم 100 أعلاه يبدو أنها تعني هنا الإمبراطورية أو الحكم.

(3) أو «بينما يخوض حربًا ضد إبراهيم مع حلفائه (مروان).»

(4) هذا معكوس، فقد هُزم مروان في معركة الزاب شمالي العراق، وهرب إلى فلسطين من ثَمَّ (انظر *Syriac CS, s.a.* 750).

(5) أي صالح بن علي (وليس عبد الله بن علي كما ذكر وولف)؛ قارن *Syriac CS, s.a.* 750.

(6) أي أبو العباس، الخليفة العباسي الأول (750- 754).

(7) *Chron. Hisp.* 754, §74 (= Pereira/Wolf, §90).

الله خائفًا من شيء، توجه إلى العرش الملكي بدعم من قادته. وأرسل عمه صالح فورًا وراء مروان، بجيش ضخم من المحاربين الفرس الذين كانوا ما يزالون يعبدون الشمس والشياطين الشريرة. فطاردوا بحماس، مروان الذي كان يهرب من مدينة إلى أخرى دون أن يجد ملجأ بسبب الشرور التي فعلها، والمذابح العديدة التي أنزلها بالساراكين. وعبر النيل نهر مصر، لكن عندما التقى الجانبان في مكان يدعى بلغتهم أشموناين، رموا أنفسهم بعضهم على بعض دون رحمة، بحيث ظلوا يقتتلون يومين، وقتل العديد من الطرفين. وتم التغلب على مروان بصعوبة، وذبح في اليوم الثالث، وعند ذلك أغمدوا سيوفهم وأراحوا أنفسهم. وقام القادة بإرسال رؤوس الوجهاء إلى عبد الله، وكافأوا رجالهم بسخاء من الثروات التي نهبت، وأقروا السلام في كل الحدود السابقة كما كان ينبغي.[1]

(1) *Chron. Hisp.* 754, §76 (= Pereira/Wolf, §94).

الملحق (ت)

مخطط للمصدر السرياني المشترك

غاية هذا الملحق تقديم فكرة عن طبيعة المصدر السرياني المشترك ومداه -أي حوليات ثيّوفيلوس الرّهاوي- الذي اعتمد عليه ثيّوفانيس وديّونيسيوس التلمحري وأغابيوس لأجل الأحداث في الشرق من سنة 590 إلى 750 تقريباً.[1] تمثل منهج إعادة البناء هذه بجمع كل تلك الملاحظات وحدها، التي تظهر لدى الثلاثة الذين اعتمدوا على ثيّوفيلوس (يقدم ديّونيسيوس عن طريق ميخائيل السرياني و/ أو حوليات سنة 1234) وكتبوها بالأسلوب نفسه. واستُبعدت الملاحظات التي ذكرت لدى ميخائيل وحوليات 1234، لكن ليست لدى ثيّوفانيس وأغابيوس، لأن المرجح جداً أنها ترجع إلى ديّونيسيوس. يعطي ثيّوفانيس وأغابيوس ملاحظات من ثيّوفيلوس غالباً، بالنظام نفسه، وأنا أتبع هذا النظام هنا. وقد عينت تواريخ بعض المداخل، وأكثرها حصلت عليه من مصادر مستقلة، والغرض من ذلك هو أن أجيز لنفسي الإشارة إلى إعادة البناء هذه في بقية الكتاب، وإظهار ترتيب ثيّوفيلوس الزمني للأحداث؛ وليس المقصود منها حل مشكلات الترتيب الزمني. سيوضع الحدث غير المؤرخ في موضع ما بين التواريخ مباشرة قبله أو بعده، لكن لا ينبغي الافتراض أنه يقع في السنة نفسها للمدخل المؤرخ الذي يسبقه. كل مدخل إيجاز لما هو مشترك بين المعتمدين [على المصدر السرياني المشترك]، لكن واحداً أو أكثر منهم 632 سيقدم معلومات إضافية عموماً. سأقوم بتمييز ثيّوفيلوس بالرمز "م م" (المصدر المشترك) في هذا المخطط، وميخائيل السرياني بـ "ميخائيل" ببساطة.

***

(1) لمزيد من المعلومات انظر المدخل عن ثيّوفيلوس الرُّهاوي وكل واحد من الذين اعتمدوا عليه في الفصل العاشر أعلاه.

[589- 91] حدثت ثورة بين الفرس قادها بهرام، فطلب كسرى الملجأ والمساعدة من مؤريس، الذي ساعده في استعادة عرشه.(1)

[590- 98] تقرير عن كوارث وظواهر طبيعية متنوعة.(2)

[602] تمرد الجيش على مؤريس وطلبوا من أخيه پيتر أن يكون إمبراطوراً، فرفض وذهب لإخبار مؤريس في القسطنطينية. فهرب مؤريس إلى خلقيدونية، فطارده الجيش وقتله، وأعلن فوكاس إمبراطوراً.(3)

[603- 604] عندما سمع كسرى بمقتل مؤريس ألغى المعاهدة بينه وبين البيزنطيين، وسار إلى دارا واستولى عليها بعد حصارها.(4)

[610] عبر الفرس نهر الفرات وأخضعوا كل سوريا وفلسطين وفينيقيا.(5) واجتازوا أرمينيا وكاپادوكيا واستولوا على پافلاگونيا، وتقدموا حتى وصلوا إلى 633 خلقيدونية.(6) وبينما كان الفرس يقمعون البيزنطيين خارج العاصمة، كان فوكاس يتفوق عليهم في الداخل في قتل الناس وسجنهم.(7)

(1) Agapius, 441-47; Michael 10.XXIII, 386-87/371-72; *Chron. 1234*, 1.215-17. هذه رواية طويلة ولا سيما عند أغابيوس الذي يضمّن تراسلاً بين مؤريس وكسرى (ليس موجوداً لدى ثيوفانيس). قارن Theophylact Simocatta, *History*, 3.VIII.1-2, 10-12 (التمرد يبدأ في السنة الثامنة لحكم مؤريس)؛ *Chron. paschale*, 691 (انتهى في الإعلان التاسع/ 591).

(2) Agapius, 447; Michael 10.XXIII, 387/373-74; *Chron. 1234*, 1.218. هناك تداخل طفيف فقط بين الملاحظات الخصوصية هنا.

(3) Agapius, 447-48; Michael 10.XXIV, 388-89/374-75; *Chron. 1234*, 1.218-19. المدخل يؤرخه الجميع بالسنة العشرين لمؤريس.

(4) Agapius, 448 (موجز جداً)؛ Michael 10.XXV, 389-90/377-78، و*Chron. 1234*, 1.220-21 (يتضمن حداد كسرى على مؤريس وخطاباً للجيش). قارن Theophanes, 292, 293; Thomas the Presbyter, *Chronicle*, 145 (915 س: الاستيلاء على دارا).

(5) Theophanes, 295; Michael 10.XXV, 391/378, 391-92/379; *Chron. 1234*, 1.224. لدى Thomas the Presbyter, *Chronicle*, 146: "في السابع من أغسطس من السنة نفسها (921 س/ 610) عبر شهرباراز إلى زنوبيا وأخذها، كانت هذه هي المدينة الأولى غرب الفرات تؤخذ."

(6) Theophanes, 296; Michael 10.XXV, 391-92/379; *Chron. 1234*, 1.224.

(7) Theophanes, 296; Michael 10.XXV, 391/378; *Chron. 1234*, 1.224 (الكل لديهم تعبيرات متماثلة

وقع اضطراب بين يهود أنطاكيا، وقتلوا أنستاسيوس بطريرك أنطاكيا.(1)

خطط اثنان من الپاتريكيانات في أفريقية وهما گريگوري وهيْراكليوس لتمرد ضد فوكاس، وأرسلا ابنيهما نيكيْتاس وهيْراكليوس إلى القسطنطينية، الأول براً والثاني بحراً، واتفقا بينهما على أن من يصل منهما أولاً إلى العاصمة سيكون إمبراطوراً. كان البحر هادئاً ووصل هيْراكليوس أولاً، ودخل المدينة وقتل فوكاس.(2)

[608- 609] وقع برد شديد حتى أن الماء تجمد على ساحل البحر.(3)

[610- 611] استولى الفرس على أفاميا وحمص وأنطاكيا. ثم حاصروا قيسارية في مقاطعة كاپادوكيا واستولوا عليها.(4)

غزا الساراكين سوريا، وبعد الكثير من النهب والتدمير، عادوا إلى بلادهم.(5)

[613] أخضع الفرس دمشق.(6)

جداً).

(1) Theophanes, 296; Agapius, 449; Michael 10.XXV, 392/379. عن هذه المذبحة انظر Olster, *Politics of Usurpation in the Seventh Century*, 101-15، الذي يشعر أنها مختلطة مع شغب أقدم في أنطاكيا بين زمر ميدان المدينة.

(2) Theophanes, 297; Agapius, 449; Michael 10.XXV, 391/378; *Chron. 1234*, 1.225-26. الاتفاق بين نيكيتاس وهيْراكليوس مذكور أيضاً في *Chron. Byz. Arab 741*, §6; *Chron. Hisp. 754*, §1; Nicephorus, §I; *Chron. Siirt* LXXXII, *PO* I3, 527.

(3) Theophanes, 297; Michael 10.XXV, 392/379. قارن Thomas the Presbyter, *Chronicle*, 146 (AG 920).

(4) Theophanes, 299; Agapius, 450; Michael 11.I, 403/400; *Chron. 1234*, 1.226. قارن Thomas the Presbyter, *Chronicle*, I46 (922 س: الاستيلاء على حمص).

(5) Theophanes, 300; Michael 11.I, 403/401. كلاهما يؤرخ الحادث بالسنة الأولى لحكم هيْراكليوس، لكن ميخائيل يضعها بعد كسوف، ولا بد أنه كسوف يوم 4 نوفمبر، 617 (Schove, *Chronology of Eclipses and Comets*, 115-16) لذا يتساءل المرء عن ربط هذا مع الملاحظة في *Short Chron. 775* ونقش إهنيش تحت سنة 930 س/ 19-618 أن العرب "دخلوا البلاد."

(6) Theophanes, 300; Michael 11.I, 403/400; *Chron. 1234*, 1.226. قارن Thomas the Presbyter, *Chronicle*, I46 (AG 924).

634 [614] استولى الفرس على القدس، وذبحوا تسعين ألفًا من الناس فيها. ودفع اليهود فدية المسيحيين لكي يقتلوهم. واقتيد البطريرك زكريا والصليب والعديد من الأسرى إلى بلاد فارس.[1]

[619] احتل الفرس مصر كلها والإسكندرية وليبيا ووصلوا حتى أثيوبيا. وحاصر القائد الفارسي شاهين خلقيدونية واستولى عليها.[2]

[622] {ظهر محمد في يثرب....}[3]

استولى الفرس على أنكيرا* في گالاتيا وجزيرة رۆدس.[4]

أصيب كسرى بالغرور، لانتصاراته العديدة، وشدد نيره على الناس كلهم.[5]

[625- 626] حاصر القائد الفارسي شهرباراز القسطنطينية.[6]

أظلمت الشمس من أكتوبر حتى يونيو.[7]

(1) Theophanes, 300-301؛ Agapius, 451 (موجزة جدًا)؛ Michael 11.I, 403-404/400; *Chron. 1234*, 1.226-27. عن تاريخ هذا الحدث (مايو 614) انظر المدخل عن "سيْبيوس" في الفصل الرابع أعلاه.

(2) Theophanes, 301; Agapius, 451; Michael 11.I, 404/401; *Chron. 1234*, 1.227. قارن Thomas the Presbyter, *Chronicle*, 146 (يونيو 930 س/ 619: الاستيلاء على الإسكندرية). يضع ثيوفانيس الاستيلاء على خلقيدونية في السنة التالية.

(3) Theophanes, 333-34; Agapius, 456-57; Michael 11.II, 404-407/403-405; *Chron. 1234*, 1.227-30. قارن *Chron. Siirt* CI, *PO* 13, 600-60. عن رواية م م لظهور محمد انظر المدخل عن "ثيوفيلوس الرُّهاوي" في الفصل العاشر أعلاه.

* [الاسم القديم لأنقرة في تركيا. المترجم]

(4) Theophanes, 302; Agapius, 451, 458; Michael 11.III, 408/408; *Chron. 1234*, 1.230. كلهم يتفق على أن هذا حدث في السنة الأولى لمحمد. قارن Thomas the Presbyter, *Chronicle*, 147 (الاستيلاء على رۆدس).

(5) Theophanes, 302; Agapius, 451, 458; Michael 11.III, 408/408; *Chron. 1234*, 1.230.

(6) Agapius,458; Michael 11.III,408/408; *Chron. 1234*,1.231. قارن *Chron. paschale*, 716-17 (الإعلان 14/ 625- 26). Theophanes, 315-16، يرجح أنه يعيد رواية الحدث من مصدر بيزنطي (قارن Nicephorus, §§12-13).

(7) Agapius, 452, 461; Michael 11.III, 409/411; *Chron. 1234*, 1.231. قارن Thomas the Presbyter, *Chronicle*, 147 (15 سبتمبر 938/ 627)؛ Agapius, 461 (وقع كسوف في السنة السابعة لمحمد). كل

أمر كسرى بترحيل سكان الرُّها إلى بلاد فارس، لكن الحاكم وهو رجل رحيم، تباطأ في تنفيذ هذا الأمر.(1)

635 افتُري على شهرباراز لدى كسرى الذي أمر بقتله.

حين عرف شهرباراز بهذا، ارتد إلى الجانب البيزنطي.(2)

طلب هيّراكليوس من ملك الخزر إرسال أربعين ألف رجل لمساعدته في قتال كسرى، وبالمقابل وعده بابنته يودوّكيا زوجة له. انطلق هيّراكليوس واستعاد مدنًا كثيرة من الفرس.(3)

عندما سمع كسرى بتمرد شهرباراز وحملة هيّراكليوس، قلق واهتاج. كانت قواته مبعثرة على امتداد سوريا وبلاد النهرين. فأرسل شخصًا يدعى رؤزباهان ضد هيّراكليوس، فهُزم، ولذلك هرب كسرى.(4)

[628] شيرؤي [شيرويه] الذي كان قد سجنه أبوه، طارد الأخير وقتله، وصار هو الإمبراطور. وعقد سلامًا مع هيّراكليوس على شرط أن يغادر الفرس مقاطعات البيزنطيين.(5)

هذا قد يكون له علاقة بغبر بركاني (Schove, *Chronology of Eclipses and Comets*, 120).

(1) Agapius, 460-61; Michael 11.III, 408/411; *Chron. 1234*, 1.230-31. يصف Agapius, 458-60 كيف أن اليعقوبي كايروس جامع ضرائب الرُّها كان يحسده مجتمع المدينة الخلقيدوني ونددوا به لدى كسرى، لكن قريب كايروس، يوناه طبيب الإمبراطور حث الأخير على إجبار خلقيدونيي الرُّها على أن يصبحوا يعاقبة أو نساطرة. يوافق ديونيسيوس (في Michael 11.I, 403-404/402-403, 11.III, 408/411؛ *Chron. 1234*, 1.230) يوافق على الجزء الأول لكنه يجعل سبب حسد الرُّهاويين لكايروس أن كسرى جرد كنائس المدينة من الفضة.

(2) Theophanes, 323-24; Agapius, 461-62; Michael 11.III, 408-409/408-409; *Chron. 1234*, 1.231-32. قارن *Chron. Siirt* LXXXVII, *PO* 13, 540-41. عن هذه الحادثة انظر Mango, "Deux études," 105-109، الذي قد يكون مع ذلك مخطئًا في القول إن ثيوفانيس وحوليات إسْعَرْد يعطيان شهادة مستقلة، لأن حوليات إسْعَرْد يبدو أيضًا أنها تستخدم م م رغم أنها تفعل ذلك بشكل غير مباشر على الأرجح. الحادث معروف أيضًا لدى المصادر الإسلامية (عن هذه النقطة انظر Kaegi, "Heraclius, Shahrbarāz and Ṭabarī").

(3) Agapius, 462-63; Michael 11.III, 409/409; *Chron. 1234*, 1.233.

(4) Agapius, 463-64; Michael 11.III, 409/409; *Chron. 1234*, 1.233-34.

(5) Agapius, 464-65; Michael 11.III, 409/409; *Chron. 1234*, 1.234-35. قارن *Chron. paschale*, 727-29 (توج شيرؤي يوم 25 فبراير، الإعلان الأول/ 628).

في الرُّها، رفض الفرس الاهتمام برسائل شهرباراز وشيروّي بأن عليهم الانسحاب، واضطر أخو هيّراكليوس، ثيّودوّر إلى استخدام المجانيق لإخراجهم.(1)

سعى ثيّودور إلى قتل يهود الرُّها لأنهم كانوا قد ساعدوا الفرس، لكن يهوديًّا ما تحسب لهذا، وحصل على عفو من هيّراكليوس فأنقذ أصحابه اليهود.(2)

636 [630] مات شيروّي وخلفه أردشير، لكن شهرباراز قتله وحدث نزاع على السلطة بينه وبين كارديگان.(3)

وافق شهرباراز على إعادة الصليب المقدس، ثم أرجعه هيّراكليوس إلى القدس.(4)

[634] أرسل أبو بكر أربعة قادة: واحد إلى فلسطين، وواحد إلى مصر، وواحد إلى فارس، وواحد إلى المسيحيين العرب.(5)

جاء الپاتريكيان سيّرجيوس من قيسارية الفلسطينية للاشتباك مع قوة من العرب، لكنه قُتل.(6)

وقع زلزال وظهرت علامة في السماء على شكل سيف، امتدت من الشمال إلى الجنوب، وبقيت ثلاثين يومًا، مؤشرة مجيء العرب. وضرب طاعون فظيع في أماكن

(1) Agapius, 452-53, 465-66; Michael 11.III, 409-10/409-10; *Chron. 1234*, 1.235.

(2) Sebeos, XXX (tr. Macler, 94-95) يورد رواية مشوهة لهاتين الملاحظتين. Agapius, 466; Michael 11.III, 410/410; *Chron. 1234*, 1.235-236.

(3) Agapius, 452, 467; Michael 11.III, 410/410; *Chron. 1234*, 1.237-38. يقول الطبري إن شيرويه ملك ثمانية أشهر، وأردشير ثمانية عشر شهراً؛ بحساب اعتلاء شيرويه العرش في فبراير 628، يكون موت أردشير في أبريل 630.

(4) Agapius, 467-68; *Chron. 1234*, 1.238.

(5) Theophanes, 336; Agapius, 453-54, 468; Michael 11.IV, 411/413؛ *Chron. 1234*, 1.239-40 (التي تذكر أسماء القادة). المصادر الإسلامية تؤرخ إرسال أبي بكر القادة بأوائل سنة 13 هـ/ مارس- أبريل 634، مع أن هذا قد يكون متأخرًا بعض الشيء (Donner, *Early Islamic Conquests*, 124-26).

(6) Theophanes, 336; Agapius, 454, 468-69; Michael 11.IV, 411-12/413; *Chron. 1234*, 1.241-42. هذه رواية مطولة في المصدرين الأخيرين التي تحكي عن مشاركة مشاة سامريين، وكيف أن سيرجيوس يظل يسقط عن حصانه.

عديدة.[1]

مات أبو بكر، وحكم بعده عمر الذي أرسل جيشًا إلى ذلك الجزء من بلاد العرب الذي يسمى البلقاء، واستولى على بصرى ومدن أخرى.[2]

637 أرسل عمر جيشًا إلى بلاد فارس، فهزم الفرس الذين كانت مملكتهم قد ضعفت. وبعد ذلك قُتل هوّرمزد وصار يزدجرد إمبراطورا.[3]

أرسل هيّراكليوس أخاه ثيّودوّر ضد العرب لكنه هُزم.[4]

[635] أرسل هيّراكليوس القائد بانيّس وابن شهرباراز لحماية دمشق، فعسكرا قرب المدينة على نهر بردى.[5] أرسل الإمبراطور أيضًا، الساكيلار ثيّودوّر ضد العرب؛ فواجه قوة

(1) *Chron. Zuqnin*, 150 قارن Theophanes, 336; Agapius, 454, 469; Michael 11.IV, 413/414. (علامة في السماء، مؤرخة بـ 937 س)؛ *Chron. Siirt* XCIV, *PO* 13, 580. أغابيوس يستخدم الثلاثين يومًا للزلزال بدلًا من المذنّب. ميخائيل يؤرخ الزلزال بسبتمبر 634 والمذنب بعده مباشرة. Agapius, 469، و Michael 11.V, 414/419 وحدهما يذكران الطاعون.

(2) Theophanes, 336-37; Agapius, 469; Michael 11.V, 414/417; *Chron. 1234*, 1.245. قارن Caetani, *Chron.*, 149 (Jumādā II 13 AH/August 634: Abū Bakr's death). في إعادة بناء لرواية ابن إسحاق والواقدي، كانت بُصرى أول مدينة يستولى عليها (Donner, *Early Islamic Conquests*, 129)؛ Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 83-87) مؤرخون مسلمون آخرون يقولون إنها مآب (- مع أن الطبري، 1. 2108 يقول إن هذه لم تكن سوى مخيم قبَلي [نص جملة الطبري: "وهي فسطاط ليست بمدينة." المترجم]

(3) (جزئي) Michael 11.V, 414/417-18; *Chron. 1234*, 1.245 ;Theophanes, 341; Agapius, 469. أرسل عمر بعد استخلافه مباشرة، أبا عبيدة الثقفي إلى العراق (Donner, *Early Islamic Conquests*, 174,191-95).

(4) Theophanes, 337; Agapius, 454, 469-70; Michael 11.V, 414-15/418; *Chron. 1234*, 1.242-44. هذه رواية مطولة في المصدرين الأخيرين، اللذين يسردان لقاءه براهب عامودي قرب حمص. *Chron. 1234* تقول إن الجانبين عسكرا بإزاء بعضهما بعضًا من مايو حتى نهاية أكتوبر إذ كانت المواجهة. قارن Nicephorus, §20 (حيث دمج بين هذه المعركة ومعركة اليرموك)؛ (*Chron. Byz.-Arab 741*, §12).

(5) قارن *Chron. Byz.-Arab 741*, §15. *Fragment on the Arab Conquests*, II. 17-19 و Michael 11.VI, 415-16/420 يتفقان على أنه كانت مناوشة بين بانيس والعرب بالقرب من دمشق؛ ويبدو أن الأول يقول إنها وقعت في أغسطس وإن عشرة آلاف بيزنطي قتلوا. خليفة، 130 (15 هـ) يقول إن بانيس كان وجيهًا فارسيًا تحول إلى المسيحية وحوّل دعمه إلى البيزنطيين؛ انظر للمزيد Gil, *History of Palestine*, 34 والرقم 33 أيضًا.

عربية بالقرب من حمص، فقتل بعضها وطارد البقية حتى دمشق.[1]

[636] في السنة التالية عاد العرب ليشنوا حملة بالقرب من دمشق. وجاء ثيؤدوّر وأحد الپاتريكيانات بسبعين ألف رجل لتوفير الدعم لبانيّس وابن شهرباراز اللذين ما زالا يعسكران عند المدينة. وعندما اشتبك البيزنطيون والعرب أولًا، انهزمت فرقة ثيؤدوّر، وتمرد رجال بانيّس ونادوا به إمبراطورًا؛ وانسحب رجال ثيؤدوّر، وفي المواجهة التالية انتصر العرب. وغرق الكثير من البيزنطيين في نهر اليرموك؛ وكان مجموع القتلى منهم أربعين ألفًا.[2]

638 وبعدما قهر العرب البيزنطيين، تقدموا إلى دمشق واستولوا عليها وعلى مدن أخرى عديدة صلحًا.[3]

[636- 637] ترك سعد بن أبي وقاص يثرب وتقدم قاطعًا الصحراء نحو قادش وعسكر على بعد خمسة فراسخ من الكوفة. وثبتت القوات التي جمعها يزدجرد لمواجهة العرب أنفسها على شاطئ الفرات قرب الكوفة. فسحق العربُ الفرسَ وطاردوهم حتى طيسفون.[4]

(1) Theophanes, 337; Michael 11.VI, 415-16/420; *Chron. 1234*, 1.244. تضع *Fragment on the Arab Conquests*, II. 14-16 نجاح ثيؤدوّر في مايو 635.

(2) Theophanes, 337-38; Agapius, 453, 470; Michael 11.VI, 415/420, 416/42021; *Chron. 1234*, 1.244. هذا المدخل مختلط في كل النصوص. يتفق أغابيوس وميخائيل على أن ثيؤدوّر وپاتريكيان (حمص وأنطاكيا) كان لديهما سبعين ألف رجل؛ ويتفق ثيؤفانيس وميخائيل وحوليات 1234 على أن أربعين ألف بيزنطي قتلوا. Fragment on the Arab Conquests, l. 20 تعطي 20 أغسطس 947 س/ 636 تاريخًا للمعركة عند گابيثا [الجابية]. ولأن هذا قريب من التواريخ المعطاة في العديد من المصادر الإسلامية لمعركة اليرموك (Caetani, *Chron.*, 180 وخليفة، 130: Rajab AH 15/ August 636) ولأن ميخائيل يذكر أن گابيثا كانت على نهر اليرموك (في منطقة بصرى)، فيمكننا الافتراض أن المصادر المسيحية والإسلامية تسجل المعركة نفسها. قارن *Chron. Zuqnin*, 150 (AG 944); *Chron. 819*, 11 (AG 947).

(3) Theophanes, 338; Agapius, 470; Michael 11.VI, 416/421. هؤلاء الثلاثة يعطون هذه الملاحظة بجملة واحدة، بينما حوليات 1234 توسعها بشكل كبير اعتمادًا على مصادر إسلامية. والأخيرة تضع الاستيلاء على دمشق في وقت ما من خريف سنة 14 هـ/ 635، لكنها تقول إن العرب أخلوها مع تقدم البيزنطيين سنة 636 ثم استعادوها بعد هزيمة الأخيرين في اليرموك (Donner, *Early Islamic Conquests*, 131-32, 137).

(4) Agapius, 470; Michael 11.VI, 416-17/421; *Chron. 1234*, 1.246-47. قارن *Chron. Siirt* CVI, *PO* 13, 627-28. يضمّن ديونيسيوس خبرًا عن رجل من الحيرة أرسل للتجسس على العرب، فيقابل رجلًا بدويًا من معدّ يأكل الخبز ويفلّي قميصه من القمل بينما يبول (انظر Brock, "Syriac Views," 13، الذي يلاحظ أن حكاية مماثلة ذكرت عن هوميروس)؛ يضيف ميخائيل خبرًا إضافيًا عن جندي فارسي يهرب من

[637- 642] أعاد الفرس التجمع على الضفة الشرقية لدجلة وقطعوا الجسور حتى لا يتمكن العرب من العبور. لكن الأخيرين رموا بأنفسهم في النهر مع خيولهم، وهجموا على الفرس فأجبروهم على الفرار. ثم استولوا على طيسيفون. وحشد يزدجرد الفرس ثانية في جلولاء وحلوان ونهاوند، ولكنه هزم في كل مرة وهرب.[1]

حين رأى هيْراكليوس هزيمة البيزنطيين، غادر أنطاكيا إلى القسطنطينية، مودعًا سوريا. وكتب إلى مصر 639 وسوريا وبلاد النهرين وأرمينيا، بوجوب ألا يشتبك أحد مع العرب أكثر، بل كل من يستطيع الصمود في موقعه فليفعل.[2]

استيلاء عمرو بن العاص وكايروس والعرب على مصر.[3]

[637- 638] جاء عمر إلى القدس من يثرب. وخرج سوّفروْنيوس بطريرك القدس لاستقباله، وحصل منه على أمان البلد وشهادة تنص على أن اليهود ممنوعون من العيش في القدس. ثم دخل عمر إلى المدينة المقدسة وأمر ببناء مسجد في موضع هيكل سليمان. وإذ لاحظ سوّفروْنيوس أن ملابس عمر كانت بالية جدًا، طلب منه أن يقبل رداءً، لكن الملك رفض، إلا أنه قبل بأن يلبس الرداء عندما تُغسل ملابسه.[4]

عربي من معدّ عارٍ يحمل رمحًا. تذكر المصادر الإسلامية عادةً، أن سعدًا غادر المدينة سنة 15 هـ / 636 وشن معركة القادسية سنة 16/ 637 (Caetani, *Annali*, 3.629-33)، لكنها لا تجمع على ذلك.

(1) *Chron. Siirt* قارن Agapius, 470-71; Michael 11.VII, 417-18/423-24; *Chron. 1234*, 1.247-48. XCIV, *PO* 13, 580-81. المصادر الإسلامية عادة تؤرخ الاستيلاء على المدائن بشتاء 16/ 637، وحلوان بـ 19/ 640 ونهاوند بـ 21/ 642 (Caetani, *Chron.*, 189-90, 217).

(2) Theophanes, 337; Agapius, 470, 471; Michael 11.VII, 418-19/424-25; *Chron. 1234*, 1.251. قارن *Chron. Siirt* CVI, *PO* 13, 626. يقول ميخائيل إن هيْراكليوس أيضًا أمر قواته بنهب الأرياف عند انسحابها.

(3) Theophanes, 338-39; Agapius, 471-74; Michael 11.VII, 419/425, and 11.VIII, 422-23/ 432-33; *Chron. 1234*, 1.251-53. هذا خبر مطول نوعًا ما في كل النصوص؛ وقد ذكر بكامله ونوقش في المدخل عن "فتح مصر" في الفصل الثالث عشر أعلاه.

(4) Theophanes, 339; Agapius, 454, 475; Michael 11.VII, 419-20/425-26; *Chron. 1234*, 1.254-55. تحدد المصادر الإسلامية عادة تاريخ زيارة عمر للقدس بسنة 17 هـ/ 638 (Caetani, *Chron.*, 200-201) لدى، خليفة، 130، سنة 16/ 637. انظر أيضًا المدخل عن "سوّفرونيوس" في الفصل الثالث أعلاه.

اجتاز عِياض بن غَنْم مدن سوريا وعقد اتفاقات معها كلها.[1]

جاء يوّانيس كاتاياس حاكم مقاطعة الرُّها، إلى عِياض بن غَنْم في قنّسرين ووافق على دفع مئة ألف قطعة ذهبية كل سنة ما داموا لن يعبروا الفرات ويدخلوا بلاد ما بين النهرين. ثم أعطى عياضًا جزية سنة واحدة. وعندما علم هيّراكليوس بذلك، غضب وخلع يوّانيس ونفاه وأحل القائد پتوليّمايوس محله.[2]

640 استولى العرب على أنطاكيا واستعبدوا أهالي القرى المحيطة بها؛ وعين عمر معاوية حاكمًا لسوريا.[3]

[639- 640] عبر عياض الفرات لأن الجزية لم تُدفع للعرب عن هذه السنة. وخرج أهالي الرُّها وعقدوا معاهدة من أجل مدينتهم، لكن مدينتي تيلّا ودارا رفضتا الخضوع، فاستولى عليهما العرب بالقوة وقتلوا كل البيزنطيين فيهما. ورجع عياض إلى سوريا بعد أن أخضع بلاد النهرين كلها.[4]

أمر عمر بتسجيل كل بلاد مملكته للجزية.[5]

[641] في السنة 952 للإغريق، التاسعة عشرة للعرب والسابعة لعمر، مات هيّراكليوس. وحكم بعده ابنه كوّنستانتين، لكن زوجة هيّراكليوس، مارتينا قتلته، فحكم هيّراكلوّناس، غير

---

(1) Theophanes, 339; Agapius, 476; Michael 11.VII, 420/426 (لا يحدد عياضًا بالذات)؛ Chron. 1234, 1.256.

(2) Theophanes, 340; Agapius, 476; Michael 11.VII, 420/426; *Chron. 1234*, 1.256. لدى أغابيوس عبّاد بن عانم بدلًا من عياض بن غنم وبلوس بدلًا من إيوانيس، وفي كلتا الحالتين الاختلاف في التهجئة الإملائية يسير.

(3) Theophanes, 340; Agapius, 476-77; *Chron. 1234*, 1.256. يذكر Michael 11.VI, 416/421 و 11.VII, 418/424 هجمات حول حلب وأنطاكيا. خليفة، 134 يسجل أن حلب وأنطاكيا ومنبج أخذت سنة 16 هـ/ 637.

(4) Theophanes, 340; Agapius, 477; Michael 11.VII, 420-21/426; *Chron. 1234*, 1.256-57. قارن *Chron. Zuqnin*, 150-51 (AG 948, 952); *Chron. 819*, 11; Caetani, *Chron.*, 209-10, 219 (AH 18-19/639-40)؛ انظر أيضًا المدخل عن "فتح مصر" في الفصل الثالث عشر أعلاه.

(5) *Chron. Zuqnin*, 150-51 (AG 948, 952); *Chron. 819*, 11; Caetani, *Chron.*, 209-10, 219 (AH 18-19/639-40). المصادر الإسلامية تذكر فقط تسجيل عمر القبائل العربية (مثلًا الطبري، 2. 749- 52).

أن البيزنطيين خلعوه، فحكم كوْنستانس بن كوْنستانتين وحفيد هيْراكليوس.(1)

استولى معاوية على قيسارية الفلسطينية بعد حصار طويل، وقتل أغلب السبعة آلاف بيزنطي الذين كانوا يحمونها.(2)

دمر العرب بلدة يوكايتا في كليلكيا.(3)

641 بدأ العرب ببناء معبد في القدس، لكن المبنى انهار. وأخبرهم اليهود بأنهم إن لم ينقلوا الصليب من الكنيسة المقابلة على جبل الزيتون، فلن يصمد مبناهم، فأنزلوا ذلك الصليب، وتم بناء مبناهم. ولهذا السبب أنزلوا صلبانًا كثيرة.(4)

[644] وقع كسوف للشمس يوم الجمعة، 5 نوفمبر.(5)

تمرد الحاكم ڤاليْنتينوس على كوْنستانس الذي قتله وسحق تمرده.(6)

بعد اثنتي عشرة سنة من حكم عمر، اغتيل بينما كان يصلي، طعنه عبد في بطنه. فخلفه

---

(1) Theophanes, 341-42; Agapius, 454, 478; Michael 11.VII, 421/426; *Chron. 1234*, 1.260. يلمح Nicephorus, §27 ويذكر John of Nikiu, CXVI.2 (tr. Charles, 184-85) أن هيْراكليوس مات في فبراير 641، الذي يوافق بداية السنة الهجرية 20. أغابيوس 454، وديوْنيسيوس ينسبان إلى هيْراكليوس مدة حكم 30 سنة وخمسة أشهر وهو ربما كان رقم م م؛ ثيوْفانيس يمنحه 30 سنة وعشرة أشهر.

(2) Theophanes, 341; Agapius, 454, 478; Michael 11.VIII, 422-23/430-31; *Chron. 1234*, 1.259. يقول ميخائيل إن الحصار استمر "من بداية ديسمبر إلى شهر مايو، لذلك السنوات السبع التي ذكرها ثيوْفانيس يجب أن تعدل إلى سبعة أشهر. قارن (AG 953) *Chron. Zuqnin*, 151؛ المصادر الإسلامية تعطي إما 19 هـ/ 640 أو 20 هـ/ 641 للاستيلاء على قيسارية (Caetani, *Annali*, 4.156-61) قد يعكس هذا أن حصارها امتد بين السنتين.

(3) Agapius, 478; Michael 11.VIII, 423/431; *Chron. 1234*, 1.259.

(4) Theophanes, 342; Michael 11.VIII, 421/431; *Chron. 1234*, 1.260-61 (التي تربط انهيار مبنى العرب بالريح الهوجاء المذكورة أدناه). قارن *Chron. Siirt* CIV, *PO* 13, 624؛ Elias of Nisibis, *Chronicle*, 132-33 (مستشهدًا بإيشوْعْدْناح البصري). يذكر ديوْنيسيوس أيضًا أن الأمير عمرو بن سعد منع عرض الصلبان خارج الكنائس.

(5) Theophanes, 343; Agapius, 479؛ Michael 11.VIII, 421-22/432 (الذي يذكر تشرين الأول بدلًا من تشرين الثاني)، أكد التاريخ Michael 11.VIII, 421-22/432.

(6) Theophanes, 343; *Chron. 1234*, 1.260.

عثمان.[1]

[648] تمرد الحاكم گريگوري في أفريقية. وغزا العرب أفريقية وقاتلوا گريگوري وهزموه، فذهب إلى القسطنطينية واستسلم للإمبراطور.[2]

وقعت عواصف هوجاء، اقتلعت الأشجار، ودمرت المحاصيل وأسقطت أعمدة الرهبان العاموديين.[3]

[649] شنّ معاوية حملة بحرية ضد قبرص وأرواد.[4]

642 [650] هاجم معاوية قبرص وأرواد ثانية، واستولى عليهما هذه المرة.[5]

[651- 652] أرسل عثمان ابنه سعيد لمطاردة يزدجرد ملك الفرس الذي لجأ إلى سستان. وعثر سعيد على الملك في مرو حيث كان يختبئ في مطحنة، فقتله مالكها وأخذ سعيد الرأس إلى والده الذي وضعه في الكعبة حيث ما يزال فيها.[6]

(1) قارن Theophanes, 343; Agapius, 479; Michael II. VIII, 421-22/430; *Chron. 1234*, 1.261. (AG 955) *Chron. 819*, 12 ؛Caetani, *Chron.*, 261 (ذو الحجة 23 هـ/ نوفبر 644). طعن عمر في بطنه مذكور أيضًا في المصادر الإسلامية (مثلًا الطبري، 1. 2723).

(2) يضيف Theophanes, 343; Agapius, 479; Michael 11.X, 428/440-41; *Chron. 1234*, 1.260. أغابيوس أن العرب أخذوا الإسكندرية وعزلوا الپاتريكيان مانويل. خليفة، 159، يضع المواجهة بين گريگوري (جرجير) والعرب يقودهم عبد الله بن أبي سرح، على بعد 70 ميلًا من القيروان في سنة 27 هـ (المرجح الربيع أو الصيف، ويعني هذا سنة 648).

(3) Theophanes, 343; Agapius, 480; Michael 11.X, 429/445; *Chron. 1234*, 1.260 (تفصل في تفسير سبب سقوط معبد العرب).

(4) قارن Caetani, *Chron.*, 308, AH 28 (المحتمل في الربيع أو الصيف، أي سنة 649). هذه الملاحظة والتي بعدها يبدو أنهما تعودان معًا إلى خبر فتح قبرص وأرواد، ولذلك الإحالات إلى م م وردت في الهامش التالي.

(5) Theophanes, 343-44; Agapius, 455, 480-81; Michael 11.X, 429-30/441-42; *Chron. 1234*, 1.268-73. هذه الرواية طويلة نوعًا ما في كل النصوص، ولا سيما حوليات 1234 التي يحتمل أنها تقتبس من ديونيسيوس حرفيًا. انظر «Conrad, "The Conquest of Arwad.

(6) Sebeos, XXXV (tr. قارن Agapius, 481; Michael 11.VIII, 422/430; *Chron. 1234*, 1.273-74 (Macler, 131-32 وهو يتحدث عن السنة الحادية عشرة لكونستانس/ 651- 52؛ *Chron. Siirt* XCIV, *PO* 13, 581; Caetani, *Chron.*, 329 (AH 31/651-52). على ما يبدو أن سعد بن أبي وقاص هو المقصود بموضوع هذا الخبر، لكنه لم يكن ابن عثمان.

شن العرب حملة في إيسوْريا.[1]

أرسل الإمبراطور كوْنستانس سفيرًا إلى معاوية سعيًا للسلام، وافق الأخير وسلّم گريْگوْري ابن ثيوْدوْر أخي هيْراكليوس رهينة. في السنة التالية، مات گريْگوْري في هيْليوْنپوْليس، وأرسل جسده المحنط إلى القسطنطينية.[2]

[653] ثار الأرمينيون ضد كوْنستانس واستسلموا للمسلمين. وعقد حاكمهم پاثاگاثيس اتفاقًا مع معاوية وأرسل إليه ابنه رهينة. فسار كوْنستانس حتى وصل إلى قيسارية كپادوْكيا ثم رجع وقد يئس من استرجاع المقاطعة.[3]

أرسل معاوية قوات إلى روْدس فاستولت عليها، وأسقطت تمثال روْدس العملاق وباعته ليهودي من حمص.[4]

643 هاجم القائد العربي حبيب بن مسلمة أرمينيا وخربها.[5]

[654] جهّز معاوية حملة بحرية ضد القسطنطينية. وقام مسيحيان بتخريب سفنها وهي ما تزال في الميناء، لكن جرى إطلاقها تحت قيادة أبي الأعور. رأى كوْنستانس حلمًا أنه في تيسالوْنيكي، فقيل إن مفسرًا تنبأ له بهزيمته، وبالفعل، خسر المعركة ضد أبي الأعور بالقرب

---

(1) Theophanes, 344; Michael 11.XI, 432/446. يقول ثيوْفانيس إن القائد كان بوْسور، والظاهر أنه بُسْر بن أبي أرطأة.

(2) Theophancs, 344; Agapius, 481; Michael 11.XI, 432/446; *Chron. 1234*, 1.274. موت گريْگوْري لم يذكره سوى ثيوْفانيس وحوليات 1234. Sebeos, XXXIII (tr. Macler, 110-111) و *Chron. Zuqnin*, 152 يتفقان مع ثيوْفانيس أن السفير كان پروْكوْپيوس، ولدى ميخائيل پتوْليمايوس (بطليموس) ويذكر أغابيوس مانويل.

(3) Theophanes, 344; Agapius, 482. خضوع الأرمينيين على ما يبدو يشير إلى معاهدة ثيوْدوْر رشتوني للسلام مع معاوية السنة الثانية عشرة من حكم كوْنستانس/ 653 ([Sebeos, XXV [tr. Macler, 132-33).

(4) Theophanes, 345; Agapius, 482; Michael 11.X, 430/442-43. انظر Conrad, "The Arabs and the Colossus".

(5) Theophanes, 345; Michael 11.X, 428/441 (الذي يفسر هذا بحملة مشتركة، النصف الآخر من الجيش يتقدم مع معاوية ضد قيسارية كاپادوكيا وأرموْريوم). قارن Caetani, *Chron.*, 330 (AH 31/652)؛ السنة التالية شن حملة في شمالي بلاد النهرين (نفسه، 338; *Chron. Zuqnin*, 152 [AG 964]).

من فينيكس على الشاطئ الليكياني.(1)

[656] اغتيل عثمان في المدينة، الأمر الذي نتج عنه حرب أهلية بين العرب.(2)

[657] اشتبك معاوية وعلي في معركة عند الفرات.(3)

[659] وقع زلزال عنيف في فلسطين وسوريا.(4)

{عقدت معاهدة سلام بين البيزنطيين والعرب بناء على طلب معاوية.}(5)

644 قتل كوّنستانس شقيقه ثيّودوّسيوس.(6)

[661] اغتيل علي، وصار معاوية الحاكم الوحيد وعاش في دمشق.(7)

(1) Theophanes, 345-46; Agapius, 483-84; Michael 11.XI, 430-32/445-46; *Chron. 1234*, 1.274-75. يخلط أغابيوس هذا مع رواية عن حملة في منطقة ميليتين. قارن Sebeos, XXXVI (tr. Macler, 140) الذي يؤرخها بالسنة الثالثة عشرة لكوّنستانس/ 653- 54؛ Caetani, *Chron.*, 360 (AH 34/July 654-July 655)؛ أي صيف سنة 654 احتمالًا.

(2) Theophanes, 346; Agapius, 484; Michael 11.XII, 433-34/450; *Chron. 1234*, 1.275-77. قارن *Chron. Zuqnin*, 152 (AG 967); *Chron. 819*, 12 (AG 967); Caetani, *Chron.*, 368 (Dhū l-Ḥijja AH 35/June 656: 'Uthmān's death). الحرب الأهلية نفسها وصفها المعتمدون على م م بطرق مختلفة.

(3) Theophanes, 347; Michael 11.XII, 434/450; *Chron. 1234*, 1.278. هذه معركة صفين؛ ثيّوفانيس يدمجها مع معركة كربلاء التي قاتل فيها الحسين بن علي سنة 680، كما يتضح من ذكر أن العطش تسبب في ارتداد رجال علي (الطبري، 2. 312- 13). *Chron. 1234*, 1.280 أيضًا تجعل معركة كربلاء جزءًا من هذه الحرب الأهلية رغم أنها تربطها بالحسين على نحو صحيح. ويبدو أن أغابيوس هو الوحيد الذي يذكر معركة الجمل. قارن *Chron. Zuqnin*, 152 (AG 968); *Ehnesh Inscription, s.a.* AG 968; Caetani, *Chron.*, 411 (summer AH 37/657).

(4) Theophanes, 347؛ Michael 11.XIII, 436/456، وهي غامضة. قارن *Chron. Maronite*, 70 (7 يونيو 970 س/ 659، التي كانت كما يقول ثيّوفانيس، الإعلان الثاني).

(5) هذا الخبر ذكره فقط Theophanes, 347، الذي يقول إن معاوية "أرسل سفارة بسبب التمرد"، أي يلمح إلى أن ذلك وقع خلال الحرب الأهلية (656- 61)، الأمر الذي يؤيده نصر بن مزاحم، وقعة صفين، 37. لكن Michael 11.XII, 435/450 يذكر انتهاء هدنة السبع سنوات في 980 س، ويعني أنها بدأت سنة 973، التي يؤيدها تقريبًا خليفة، 205 (41 هـ/ 661) و Elias of Nisibis, *Chronicle*, 1.141 (AH 42/662).

(6) Theophanes, 347; Michael 11.XI, 432/446. Cf. *Chron. Maronite*, 70 (AG 970).

(7) Theophanes, 347; Michael 11.XII, 434/450; *Chron. 1234*, 1.279-80. قارن *Chron. Zuqnin*,

ظهرت طائفة الحروريين.[1]

فضّل معاوية شعب الغرب على شعب الشرق، إذ أن السابقين خضعوا له.[2]

قرر كوّنستانس نقل العاصمة الإمبراطورية إلى سيراكوزة في صقلية. وقد أمر بأن يؤتى بأبنائه أيضًا، لكن أهالي القسطنطينية لم يسمحوا لهم بالذهاب.[3]

شن بُسر بن أبي أرطأة حملة في آسيا الصغرى.[4]

[664 -665] في هذه السنة حدث اضطراب في تحديد تاريخ الفصح.[5]

هاجم عبد الرحمن بن خالد في آسيا الصغرى.[6]

645 [665] شن بسر بن أبي أرطأة حملة في آسيا الصغرى.[7]

Caetani, *Chron.*, 451 ; (AG 973) 153 (رمضان 40 هـ/ يناير 661: موت علي؛ رغم أن بعض المصادر تعطي تاريخًا أقدم)، 642 (صيف 41 هـ/ 661: الاعتراف الشامل بمعاوية). يخبر ديونيسيوس كيف أن ثلاثة رجال تعهدوا بأن يقتل كل واحد منهم واحدًا من الأمراء المسؤولين عن الحرب الأهلية، أي علي ومعاوية وعمرو بن العاص؛ اثنان فشلا، لكن عبد الرحمن بن ملجم المكلف بقتل علي نجح (للنسخة الإسلامية لهذه القصة انظر .(*EI2, s.v.* "Ibn Muldjam»

(1) Theophanes, 347; Agapius, 487; Michael 11.XII, 434-35/450. يقدم كل مؤلف تعليقًا مختلفًا عن هذه الطائفة، وإلا فهي معروفة بالخوارج.

(2) Theophanes, 347-48; Agapius, 487. يمزج ثيوّفانيس هذه مع الملاحظة السابقة ويؤكد أن معاوية أعطى الغربيين/ أهل الشام معاشًا قدره 200 قطعة ذهبية، لكنه أعطى الشرقيين/ أهل العراق 30 فقط. قارن ابن أعثم الكوفي، الفتوح، 2. 110- 11 (ذكر ما جرى بين أهل الشام وأهل العراق من العداوة).

(3) Theophanes, 348; Michael 11.XI, 432/446; *Chron. 1234*, 1.282.

(4) Theophanes, 348; Agapius, 487; Michael 11.XII, 435/450. هذه الملاحظة مختصرة جدًّا في كل واحد من المصادر، لكن أغابيوس يذكر بسرًا. قارن (AH 43/663) Caetani, *Chron.*, 484-85.

(5) Theophanes, 348; Michael 11.XII, 433/451; *Chron. 1234*, 1.282. يورد ديونيسيوس التزامن 976 س= 44 هـ، وكلاهما يتوافق مع 664- 65.

(6) Theophanes, 348; Agapius, 488؛ Michael 11.XII, 435/450 (غامضة). قارن *Chron. Maronite*, 73 (AG 975); Caetani, *Chron.*, 493 (AH 44/664), 502 (AH 45/665). يضيف ثيوّفانيس أن 5000 عبد عادوا مع عبد الرحمن وسكنوا في منطقة أفاميا.

(7) Theophanes, 348، يذكر حملتي بسر في سنتين منفصلتين؛ Agapius, 487-88؛ يبدو أنه يفعل ذلك أيضًا، لكن الإشارة الأولى مجزأة. قارن Caetani, *Chron.*, 493, 502 (AH 44/664, 45/665).

تمرد شابور قائد أرمينيا البيزنطية ضد كوّنستانس وأرسل مبعوثًا اسمه سيّرجيوس إلى معاوية طالبًا دعمه. فأرسل الإمبراطور أحد حجّابه المخصيين واسمه أندريو إلى الخليفة ينصحه بالعدول عن التحالف، لكن معاوية ساعد المتمرد.[1]

وقع فيضان في الرُّها.[2]

[668] أحد خدم كوّنستانس قتله. واسمه أندريو من تروّيلوس، بينما كان يستحم في صقلية. ونودي بالحاكم الأرميني ميزيزيوس إمبراطورًا، لكن ابن كوّنستانس، كوّنستانتين أعدمه واستلم السلطة مع أخويه تيبيّريوس وهيّراكليوس.[3]

[670] هاجم العرب أفريقية وأخذوا سبعين ألف أسير.[4]

وقع شتاء قارس مع الكثير من الثلج والجليد، ونفق الكثير من الحيوانات.[5]

أغار بسر بن أبي أرطأة على آسيا الصغرى وأخذ العديد من الأسرى.[6]

ظهر قوس قزح مثالي في السماء؛ والناس كلهم كانوا خائفين واعتقد الكثير منهم أن

(1) Theophanes, 348-51; Agapius, 488-89; Michael 11.XII, 433-36/451-54; *Chron. 1234*, 1.282-86. هذه رواية مطولة وإخبارية عن أندريو وسيرجيوس في بلاط الخليفة وتمرد شابور.

(2) Theophanes, 351; Agapius, 489; Michael 11.XII, 433/451; *Chron. 1234*, 1.286-87.

(3) Theophanes, 351-52; Agapius, 455, 490-91; Michael 11.XII, 435/450-51; *Chron. 1234*, 1.287. قارن Nicephorus, §33 ("بعد حكم سبع وعشرين سنة"). Agapius, 455، وقد سجل هذه الحادثة، يقدم حسابًا للسنين من آدم حتى أيامه هو، ثم يقفز إلى الوراء إلى سنة 933 س/ 622 ويستمر من هناك، وغالبًا ما يذكر الأحداث مرة أخرى (وهذا هو السبب في إعطاء رقم صفحتين في الإحالة إليه في هذا الهامش والهوامش السابقة) ؛ والسبب في هذا غير واضح.

(4) Theophanes, 352؛ لدى Agapius, 491 (100000 أسير) ؛ Michael 11.XIII, 436/454; *Chron. 1234*, 1.287. يحتمل أن هذه غزوة معاوية بن حديج سنة 50 هـ/ 670، التي أدت وفقًا لخليفة، 210، إلى أخذ الكثير من الأسرى.

(5) Theophanes, 353; Agapius, 491; Michael 11.XIII, 436/456. يضيف ثيّوفانيس أن فادالاس (فضال بن عبيد) قضى الشتاء في كيزيكوس. [بلدة تقع على الساحل الشرقي لبحر مرمرة. المترجم]

(6) Theophanes, 353; Agapius, 491. قارن Caetani, *Chron.*, 545, 566-67, 576 (AH 50/670, 51/671, 52/672).

نهاية العالم قد حانت.(1)

[673] 646 أرسل معاوية حملة بحرية ضد البيزنطيين.(2) وضرب الطاعون مصر.(3)

[674- 678] شنّ العرب عددًا من الحملات البحرية ضد البيزنطيين. في الأولى فقدوا ثلاثين ألف رجل على يد ثلاثة من الپاتريكيانات. وهرب كالينيكوس وهو معماري من هيليوْپوْليس إلى البيزنطيين مع اختراعه النار اليونانية التي منحت النصر للبيزنطيين على العرب.(4)

ظهرت علامة/ مذنّب في السماء.(5)

كانت الجرذان كثيرة جدًّا في سوريا، ودمرت المحاصيل، فوقعت مجاعة عظيمة.(6)

حدث وباء جراد في سوريا وبلاد النهرين.(7)

غزا المردايت الذي يسميهم السوريون الجراجمة، لبنان وسيطروا على مناطق من مرتفعات الجليل حتى الجبل الأسود.(8)

وقع زلزال عنيف فدمر باتنان في سيْروگ، وانهار جزء من كنيسة الرُّها، لكن معاوية

(1) Theophanes, 353; Agapius, 491; Michael 11.XIII, 436/456; *Chron. 1234*, 1.288. الأخيران يقولان إن القوس ظهر في الليل، ويقول أغابيوس "في السحب."

(2) Theophanes, 353; Agapius, 492. قارن Caetani, *Chron.*, 587-88 (AH 53/673). ينقل ثيوفانيس بشكل من مصدر بيزنطي (قارن Nicephorus, §34).

(3) Theophanes, 353; Agapius, 492 (يضيف «وفلسطين»).

(4) Theophanes, 354; Agapius, 492-93; Michael 11.XIII, 436-37/455 قارن .Caetani, *Chron.*, 599,608, 617, 626,637 (AH 54-58/674-78).

(5) Theophanes, 354; Michael 11.XIII, 436/456 (AG 988). قارن Elias of Nisibis, *Chronicle*, 145 (AH 56/676)، مقتبسًا يعقوب الرُّهاوي (الذي لديه تعبيرات ميخائيل نفسها).

(6) Agapius, 492; Michael 11.XIII, 436/457 (AG 989).

(7) Theophanes, 354; Michael 11.XIII, 436/457 (AG 990).

(8) Theophanes, 355; Agapius, 492-93; Michael 11.XIII, 437/455; *Chron. 1234*, 1.288. هؤلاء هم الجراجمة الذين يظهرون في المصادر الإسلامية (انظر Lammens, *Mo'âwia I*, 14-22)؛ يقول ميخائيل إنهم يسمون أيضًا ليپوري. يضيف ثيوفانيس من مصدر بيزنطي (قارن Nicephorus, §34) إن معاوية طلب السلام بعد ذلك.

أعاد بناءها.[1]

[680] مات معاوية في السادس من مايو وقد كان أميرًا 20/ 21 سنة وملكًا 20/ 21 سنة. ودفن في دمشق وخلفه ابنه يزيد.[2]

647 {عقد كونستانتين مجمعًا مسكونيًّا من 289 أسقفًا في القسطنطينية، يعرف بالمجمع السادس.}[3]

خلع كونستانتين أخاه لصالح ابنه جوستينيان. پاتريكيان اسمه ليون رفض هذا، فقطع كونستانتين لسانه ويديه ورجليه.[4]

[683- 685] مات يزيد بن معاوية. كان المختار [الثقفي] المخادع قد ظهر بالفعل في الكوفة، مدعيًا أنه نبي. ولأن يزيد لم يكن لديه ولد بالغ يخلفه، وقع العرب في اضطراب. فأعلن أولئك الذين في المدينة والشرق عبد الله بن الزبير [خليفة]؛ وظل أولئك الذين في دمشق وفلسطين على ولائهم لعائلة معاوية؛ وفي سوريا، وفينيقيا تبعوا الضحاك بن قيس الذي جاء إلى دمشق وتظاهر بأنه يقاتل من أجل عبد الله بن الزبير. كل بلد اختار أحدًا ما. في غمرة كل هذا، ظهر مروان بن الحكم الذي انجذب كثير من الناس لترشيحه للخلافة. فبرز اسمه، ولم يرض الضحاك بهذا، لكن مروان هزمه في معركة مرج راهط. حكم مروان تسعة أشهر وخلفه ابنه عبد الملك.[5]

(1) Theophanes, 356; Agapius, 493; Michael 11.XIII, 436-37/457; *Chron. 1234*, 1.288. قارن *Chron. Zuqnin*, 153 (الأحد، 3 أبريل 990 س/ 679)؛ *Chron. 819*, 12 (AG 990).

(2) Theophanes, 356; Agapius, 493; Michael 11.XV, 444/468; *Chron. 1234*, 1.288. قارن Caetani, *Chron.*, 672 (رجب 60 هـ/ أبريل- مايو 680).

(3) Theophanes, 360; Agapius, 493-94. الملاحظة مختلفة جدًّا في هذين المصدرين للتأكد مما إذا كانت تنتمي إلى م م.

(4) Theophanes, 360; Agapius, 494; Michael 11.XIII, 437/ 455-56; *Chron. 1234*, 1.288-89.

(5) Theophanes, 360-61; Agapius, 494-97; Michael 11.XV, 444-45/468-69; *Chron. 1234*, 1.289-92. أغابيوس وحوليات 1234 يوردان الرواية الأكمل. قارن Caetani, *Chron.*, 734 (ربيع الأول 64 هـ/ نوفمبر 683: موت يزيد)، 736 (ذو القعدة 64/ يونيو 684: (إعلان مروان خليفة)، 756 (رمضان 65/ أبريل 685: موت مروان).

حدثت مجاعة وطاعون عظيمان في سوريا وبلاد النهرين.[1]

[685] سعى عبد الملك إلى السلام مع البيزنطيين إذ واجه مصاعب على كل الجبهات. فوافق كوّنستانتين على هدنة عشر سنين على شرط أن يدفع الخليفة يوميًا للإمبراطور ألف قطعة ذهبية وحصانًا واحدًا وعبدًا واحدًا. وأن تُقسم جزية قبرص وأرمينيا وإيبيْريا بين الجانبين، وأن على الإمبراطور أن يسحب الجراجمة.[2]

648 مات كوّنستانتين وخلفه ابنه جوستنيان إمبراطورًا.[3]

[686- 689] أرسل عبد الملك أخا معاوية، زيادَ [بن أبي سفيان] ضد المختار[الثقفي]، لكن زيادًا قُتل. وحين سمع عبد الملك بذلك ذهب إلى بلاد النهرين. ولدى وصوله إلى رشعَينا، علم أن عمرو بن سعيد تمرد عليه واستولى على دمشق. فعاد الخليفة واستعاد المدينة وقتل عمرًا.[4]

[687] وقعت مجاعة في سوريا، فنزح كثير من الناس إلى الأراضي البيزنطية للحصول

(1) Theophanes, 361; Agapius, 497. قارن نقش إهنيش، AG 995 *s.a.* (المجاعة).

(2) Theophanes, 361, 363; Agapius, 497; Michael 11.XV, 445-46/469 and 11.XVI, 447/473; Elias of Nisibis, *Chronicle*, 148 (7 July و *Chron. 819*, 13 (AG 996) قارن .*Chron. 1234*, 1.292 AH 65/685). للمصادر الإسلامية انظر Dixon, *Umayyad Caliphate*, 122-23. لدى ثيوفانيس وأغابيوس وميخائيل ملاحظتان عن السلام، ويضعون بينهما ملاحظة عن موت كونستانتين. يعدد ميخائيل أيضًا منافسي عبد الملك: عبد الله بن الزبير في منطقة بابل، عمر بن الحباب السلامي في رشعينا، يزيد بن أبي صخر في نصيبين، عمرو بن سعيد الأشدق في دمشق، زفر بن الحارث الكلابي في كيركيسيوم [قرقيسيا].

(3) Theophanes, 361; Agapius, 497; Michael 11.XVI, 446-47/473; *Chron. 1234*, 1.292. قارن Nicephorus, §37 ("مات في السنة السابعة عشرة لحكمه"). ثمة للأسف ثغرة في مخطوطة أغابيوس من هنا حتى نهاية عهد عبد الملك.

(4) Theophanes, 363; *Chron. 1234*, 1.292-93. كان ابن أخي معاوية، عبيد الله بن زياد هو من قاتل قائد المختار [الثقفي] إبراهيم بن الأشتر في معركة عند نهر الخازر قرب الموصل. Michael 11.XV, 445/471، الذي يبدو أنه يستمد روايته من مصدر مختلف، يقول إن القتال بدأ يوم 22 سبتمبر 996 س/ 685 واستمر بضعة أيام؛ المصادر الإسلامية تؤرخ الصراع على اختلاف، بـ 24 من ذي الحجة 66 هـ/ 22 يوليو 686 و 10 محرم 67 هـ/ 6 أغسطس 686 (Dixon, *Umayyad Caliphate*, 65). حدث تمرد عمرو بن سعيد سنة 688- 89 (المصدر نفسه، 124- 28)

على المساعدة.[1]

{687- 691: أرسل عبد الله بن الزبير أخاه مصعباً ضد المختار الذي هُزم وهرب إلى سوريا. وأخذه مصعب وذبحه. وهاجم عبد الملك مصعباً وتغلب عليه، فخضعت له بلاد فارس كلها.}[2]

[692] أرسل عبد الملك الحجّاجَ إلى مكة في طلب ابن الزبير. فهُزم الأخير، ولجأ إلى بيت عبادتهم. استعمل الحجاج المجانيق لتدمير السور المحيط وقتل ابن 649 الزبير في الحرم الذي أعيد بناؤه بعد ذلك.[3] وعُيِّن الحجاج حاكماً على بلاد فارس والعراق والحجاز، ومحمد بن مروان على بلاد النهرين وأرمينيا.[4]

تخلص عبد الملك من كل مناوئيه الآن.[5]

[696- 697] سكّ عبد الملك عملة دون صور، ذات كتابة على وجهيها.[6]

---

(1) Theophanes, 364; Michael 11.XI, 430/446. هذه المجاعة أرخها يوحنا بن الفنكي المعاصر لها ("في السنة 67 لحكم العرب") وبتعليق ميخائيل (11.XVI, 447 /474) بشأن مجاعة وقعت سنة 1005 س "قبل سبع سنين (أي 998 س) وقعت مجاعة عظيمة قاسية."

(2) هذه الملاحظة موجودة فقط في Theophanes, 364، لكن المؤكد تقريباً أنها تعود إلى م م. قارن Caetani, *Chron.*, 783-84 (رمضان 67 هـ/ أبريل 687: موت المختار)، 839- 40 (خريف 71 أو 72 هـ/ 690 أو 691: موت مصعب)؛ انظر أيضاً Dixon, *Umayyad Caliphate*, 134.

(3) Theophanes, 364-65; Michael 11.XV, 446/470; *Chron. 1234*, 1.293. المصادر الإسلامية تؤرخ مقتل ابن الزبير بجمادى الأولى أو الثانية 73 هـ/ أكتوبر أو نوفمبر 692 (Dixon, *Umayyad Caliphate*, 139).

(4) Theophanes, 365; Michael 11.XVI, 448/474; *Chron. 1234*, 1.293.

(5) Theophanes, 365; *Chron. 1234*, 1.296. يؤرخ ثيوفانيس هذه الملاحظة بالسنة الخامسة لجوستنيان (689- 90) والسابعة لعبد الملك (691- 92)؛ *Chron. 1234* مدعومة بـ *Chron. Zuqnin*, 154، تعطي 1002 س/ 690- 91. ولا بد أن سك عبد الملك العملة سنة 72 هـ/ 691- 92 له بعض الأهمية هنا، وهو بالتأكيد كان مع حلول هذا الوقت قد سيطر على كل المقاطعات ما عدا الجزيرة العربية. لكن "عام الجماعة" لا يمكن أن يعلن إلا بموت الخليفة المنافس ابن الزبير سنة 73 هـ/ 698- 93 (Dixon, *Umayyad Caliphate*, 140).

(6) Theophanes, 365; Michael 11.XVI, 447 /473; *Chron. 1234*, 1.296. هكذا تبدو الملاحظة لدى ميخائيل و*Chron. 1234* ، والسابق يتفق مع *Chron. 819*, 13 أن الحدث وقع سنة 1008 س. وحده ثيوفانيس يقول إن العملات كانت "من نوع جديد" ولم يحدد أنها كانت دون صور، ويربط هذا بخرق جوستنيان للسلام وسكه عملته الخاصة الجديدة. وقد قبل هذا بعض المتخصصين بالنّميات (مثلاً Bates, "First Century

[692- 693] سعى جوستنيان إلى توطين سكان قبرص في بيزنطة، لكن الكثير منهم غرق في الطريق. رأى عبد الملك هذا خرقًا للسلام بينهما فأرسل أخاه محمدًا لغزو آسيا الصغرى. وانتصر العرب عندما ارتدت إليهم الفرقة السلافية في الجيش البيزنطي.(1)

{أمر عبد الملك بإعادة بناء معبد مكة وأراد استخدام أعمدة الجسمانية* لكن أمين خزانته سيّرجيوس بن منصور والپاتريكيان كلاوسيس حثّاه بدلًا من ذلك، على أن يطلب من جوستينيان أن يرسل له أعمدة أخرى.}(2)

650 سلّم الأمير سمبات أرمينيا للعرب.(3)

[696-697] حقق اللص شبيب بن يزيد الشيباني العديد من الانتصارات وكاد يقتل الحجّاج، لكنه في النهاية مات غريقًا في نهر.(4)

[693] وقع كسوف للشمس يوم الأحد الخامس من أكتوبر عند الساعة الثالثة.(5)

أمر عبد الملك بذبح الخنازير في سوريا.(6)

(of Islamic Coinage," 247-48)، لكن إذا كان ثيوفانيس يستخدم م م هنا، فالمرجح أن الربط الذي يقوم به من اختراعه هو.

(1) Theophanes, 365-66; Michael 11.XV, 446/470; *Chron. 1234*, 1.296. انتصار العرب المشار إليه هنا هو الاستيلاء على سيباستيپول سنة 73 هـ/ 692 (قارن خليفة، 270 ;Caetani, *Chron.*, 861).

* [واضح أن البستان الذي يعتقد أن المسيح صلى فيه في الليلة السابقة لصلبه، قد تحول إلى مكان مقدس، فبنيت فيه مبان ذات أعمدة. المترجم]

(2) Theophanes, 365. قد يكون هذا موجود في م م بالفعل، لكن ديونيسيوس حذفه لأنه يظهر سيرجيوس الخلقيدوني بمظهر جيد، وإلا فقد أقحمها مكلو م الذي استخدمه ثيوفانيس.

(3) Theophanes, 366; *Chron. 1234*, 1.296.

(4) Theophanes, 366-67; *Chron. 1234*, 1.296. تضع *Chron. 819*, 14 بالخطأ هذه الملاحظة تحت سنة 1016 س/ 704- 705؛ المصادر الإسلامية تتفق على 77 هـ/ 696 (Dixon, *Umayyad Caliphate*, 188-90). انظر أيضًا Conrad, "Theophanes and the Arabic Historical Tradition," 27-28.

(5) Theophanes, 367; Michael 11.XVI, 446-47/474. دوّن هذا أيضًا في *Ehnesh Inscription, s.a.* AG 1005؛ وأكد التاريخ Schove, *Chronology of Eclipses and Comets*, 137-42.

(6) Theophanes, 367; Michael 11.XVI, 447/475; *Chron. 1234*, 1.296. قارن *Chron. 819*, 14 (AG 1015)، يقول ميخائيل إن أمر عبد الملك تضمن أيضًا إزالة الصلبان.

{695: نُفي جوستينيان ونُصّب الپاتريكيان ليؤنتيوس إمبراطورًا.}

698: تيبيريوس أپسيماريوس خلع ليؤنتيوس وصار إمبراطورًا.}[1]

[699- 700] وقع طاعون عظيم.[2]

[700- 701] تمرد عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث على الحجاج، لكن الأخير هزمه في النهاية بمساعدة محمد بن مروان.[3]

غزا البيزنطيون منطقة ساموساتا وقتلوا الكثير من العرب، وأخذوا الكثير من الأسرى والغنائم.[4]

651 [703] شن عبد الله بن عبد الملك حملة في آسيا الصغرى. وأعاد بناء مؤيسوستيا وحصّن موقعها.[5]

تمرد قادة أرمينيا على العرب وأرسلوا رسائل إلى الإمبراطور، الذي أرسل قوة بيزنطية. فسحق محمد بن مروان هذه القوة وأخضع أرمينيا، وجمع الوجهاء الأرمينيين وأحرقهم أحياء.[6]

---

(1) يفترض المرء أن ثيؤفيلوس كان قد ذكر هذه الأحداث (قارن Michael 11.XVI, 447-48/473; *Chron.* *1234*, 1.297)، لكن ثيؤفانيس يستخدم مصدرًا بيزنطيًا (قارن Nicephorus, §§40-41)، وعليه فلا يمكن للمرء أن يكون متأكدًا.

(2) Theophanes, 371; Michael 11.XVII, 449/480. قارن *Chron. 819* (AG 1011); Elias of Nisibis, *Chronicle*, 154 (AH 79/698, 80/699)؛ خليفة، 279 (80 هـ). يعطي ميخائيل 1016 س (كذا أيضا *Chron. Zuqnin*, 155)، لكنه يضع الملاحظة ضمن الملاحظات التي تتعلق بحوالي سنة 700.

(3) Theophanes, 371; Michael 11.XVII, 449-50/478, 450/480، الغامض بعض الشيء. استغرقت ثورة ابن الأشعث بشكل رئيس سنتي 81- 82 هـ/ 700- 701 (Dixon, *Umayyad Caliphate*, 151-68).

(4) Theophanes, 371; Michael 11.XVI, 448/473-74..

(5) Theophanes, 372; Michael 11.XVII, 450/477 (1015 س: استيلاء مسلمة على المصيصة). 451/ 478 (1017 س: إعادة البناء ووضع الحاميات) (AG 1013) *Chron. 1234*, 1.297. قارن *Chron. 819*, 13-14 (AH 84/703) ; Caetani, *Chron.*, 1011 (AG 1015). يذكر ثيؤفانيس أن عبد الملك حاصر تارانتون ويؤكد ذلك خليفة، 291 (غزا... حتى بلغ أرض تورندة).

(6) Theophanes, 372; Michael 11.XVI, 449/474; *Chron. 1234*, 1.297. عن التاريخ وغيره من المراجع انظر المدخل عن "ڤاهان الگَوْلتني" في الفصل التاسع أعلاه.

{شن يزيد بن حنين حملة في كيليكيا وحاصر سيسيّون* لكن جيشه هُزم.}[1]

حصل جوستينيان على دعم ملك الخزر والدِ زوجته، وعلى دعم البُلگار، ثم استعاد عرشه. وأرسل قوة كبيرة لجلب زوجته، لكنهم غرقوا جميعًا، وهو أمر وبخه عليه ملك الخزر.[2]

[705] مات عبد الملك وخلفه ابنه الوليد.[3]

[706] هدم الوليد كنيسة دمشق الكبرى وبنى مسجدًا مكانها. وأمر بأن لا تكتب السجلات العمومية باليونانية، بل بالعربية.[4]

[707- 708] هاجم مسلمة بن عبد الملك مدينة تيان وقضى الشتاء عندها. فأرسل جوستينيان جيشًا لمحاولة فك الحصار، لكنه هُزم وقُتل أربعون ألفًا منه تقريبًا. وبعد تسعة أشهر استولى العرب على المدينة.[5]

652 [709] غزا العباس بن الوليد في آسيا الصغرى، وغزا عثمان بن حيان في كيليكيا.[6]

* [بلدة تقع شمال شرقي أدنة التركية واسمها الحديث كوزان. المترجم]

(1) الوحيد الذي أورده Theophanes, 372، لكن المرجح جدًّا أنه من م م. قارن Caetani, *Chron.*, 1022 (AH 85/704؛ خليفة، 291 (85 هـ: أصيب الناس بسوسنة).

(2) Theophanes, يستخدم Agapius, 498; Michael 11.XVII, 450-51/478; *Chron. 1234*, 1.297-98. 372-75 مصدرًا بيزنطيًّا (قارن Nicephorus, §42).

(3) Theophanes, 374; Agapius, 498; Michael 11.XVII, 451/478; *Chron. 1234*, 1.298.قارن Caetani, *Chron.*, 1035 (Shawwāl AH 86/October 705).

(4) Theophanes, 376; Agapius, 498; Michael 11.XVII, 451/481; *Chron. 1234*, 1.298, 298-99. قارن Caetani, *Chron.*, 1053-54، وخليفة، 300 (87 هـ/ 706: مسجد دمشق)؛ انظر أيضًا الملحق ح، الأرقام 4- 5 أدناه.

(5) Theophanes, 376-77; Agapius, 498-99; Michael 11.XVII, 451/478; *Chron. 1234*, 1.298. قارن Caetani, *Chron.*, 1064-65، وخليفة، 302 (88 هـ/ 707). يستخدم ثيوفانيس بشكل رئيس مصدرًا بيزنطيًّا (قارن Nicephorus, §44). ويؤرخ ميخائيل السقوط النهائي لتيانا بمارس 708.

(6) Theophanes, 377; Agapius, 499. يضع ثيوفانيس غزوة عثمان في السنة التالية ويضيف أن العباس بدأ ببناء عين الجرّ في لبنان (كذا *Chron. 819*, 14, AG 1016)، رغم ذكر أن الباني هو الوليد الأول). يحتمل أن حملة العباس المقصودة هنا هي حملة سنة 90 هـ/ 709، عندما وصل حتى أرزون (Caetani, *Chron.*, 1089؛ خليفة، 303).

{711: الباتريكيان فيليپيكوس خلع جوستنيان.}[1]

أمر فيليپيكوس بطرد كل الأرمينيين من مملكته. فذهب الكثير منهم إلى العرب الذين وطّنوهم في ملاتيا وساموّساتا.[2]

[711] شن مسلمة بن عبد الملك حملة في آسيا الصغرى واستولى على الكثير من القلاع.[3]

[712] شن مسلمة بن عبد الملك حملة في آسيا الصغرى واستولى على مدينة أماسيا وقلاع أخرى.[4]

[713] شن العباس بن الوليد حملة في أسيا الصغرى؛ فاستولى على أنطاكيا التي في مقاطعة پيسيديا* وانسحب آخذًا الكثير من الأسرى.[5]

وقع زلزال عنيف يوم الثامن والعشرين من فبراير، ودمرت أماكن عديدة في أنطاكيا وحلب وقنّسرين.[6]

خلع البيزنطيون فيليپيكوس وسملوا عينيه وأعلنوا أرتيّميوس إمبراطورًا.[7]

---

(1) رغم أن المؤلفين الأربعة كلهم ينقلون هذه الروايات (Theophanes, 377-81; Agapius, 499; Michael 11.XVII, 452/479; *Chron. 1234*, 1.299) إلا أنها مختلفة جدًّا للتأكد من طبيعة الملاحظة في م م.

(2) Theophanes, 382; Agapius, 500; Michael 11.XVII, 452/482; *Chron. 1234*, 1.299.

(3) Agapius, 500; Michael 11.XVII, 451-52/479 (AG 1022). قارن Caetani, *Chron.*, 1120 (AH 92/711). تدمج *Chron. 819*, 14 (AG 1021) هذه الملاحظة بالتي تليها، لكن المصادر الإسلامية وم م توضح أنهما حملتان مختلفتان. يسمي ميخائيل ثلاثة حصون أخذت هي طيبرندا وگرگوم وطوندا.

(4) Theophanes, 382; Agapius, 499; Michael 11.XVII, 452/479; *Chron. 1234*, 1.299. قارن Caetani, *Chron.*, 1133 (AH 93/712).

* [هذه غير أنطاكيا المعروفة على نهر العاصي ضمن الحدود التركية حاليًا وتبعد عن الساحل الشرقي للبحر المتوسط حوالي ثلاثين كيلومترًا. والمذكورة أعلاه بلدة تقع في إقليم پيسيديا جنوب غرب الأناضول. المترجم]

(5) Theophanes, 383; Agapius, 500; Michael 11.XVII, 452/479. قارن Caetani, *Chron.*, 1147 (AH 94/713).

(6) Theophanes, 383; Agapius, 500; Michael 11.XVII, 451/481; *Chron. 1234*, 1.299-300. قارن *Chron. 819*, 15 (28 February AG 1024).

(7) Agapius, 500; Michael 11.XVII, 452/479; *Chron. 1234*, 1.299. يستخدم Theophanes, 383،

653 حملة مسلمة في آسيا الصغرى. دخل گالاتيا واستولى على قلاع عديدة وانسحب مع الكثير من الأسرى.(1)

[715] مات الوليد وخلفه سليمان.(2)

أرسل أرتيّيوس قوات نحو الغرب لقتال أعدائه لكنها تمردت وأعلنت شخصًا يدعى ثيّودوّسيوس إمبراطورًا، فهرب أرتيّيوس إلى نيكيّيا/ [نيقية]. وتقدم ثيّودوّسيوس نحو القسطنطينية واستقبله سكانها إمبراطورًا. ونُفي أرتيّيوس.(3)

[716- 718] قاد مسلمة بن عبد الملك حملة على القسطنطينية. وأرسل سليمان بن معاذ والبختري بن الحسن بقوات ضخمة برًّا، وعمر بن هبيرة بسفن كثيرة بحرًا. وذهب پاتريكيان اسمه ليوّن إلى سليمان بن معاذ ووعده بأن يساعده في دخول القسطنطينية. فعرّفه سليمان إلى مسلمة الذي وعده بأن يجعله إمبراطورًا. وحين سمع ثيّودوّسيوس بذلك، أرسل قوة ضد ليوّن، لكن الأخير كسب الجنود إليه، وتقدم نحو القسطنطينية وخلع ثيّودوّسيوس، وصار هو الإمبراطور. وقام مسلمة بحصار العاصمة البيزنطية لسنة كاملة إذ انتظر من ليوّن تنفيذ جانبه من الاتفاق، ورأى أنه لن يحصل. وعانى العرب بشدة من نقص الغذاء، وبعد موت الخليفة سليمان، استدعاهم خلفه عمر.(4)

مصدرًا بيزنطيًا (قارن Nicephorus, §48).

(1) Caetani, *Chron.*, 1147-48 قارن Theophanes, 383; Agapius, 500; Michael 11.XVII, 452/479. (AH 94/713).

(2) قارن Theophanes, 384; Agapius, 500; Michael 11.XVII, 452/479; *Chron. 1234*, 1.300. Caetani, *Chron.*, 1176 (Jumādā II AH 96/ February 715).

(3) Theophanes, 385-86 يستخدم Agapius, 501; Michael 11.XVII, 452/479; *Chron. 1234*, 1.300. مصدرًا بيزنطيًا (قارن Nicephorus, §§50-51).

(4) Theophanes, 386-90, 395-99; Agapius, 501-502; Michael 11.XVIII, 45355/483-86; *Chron. 1234*, 1.300-307. يختصر ميخائيل م م بعض الشيء، أغابيوس يختصر كثيرًا جدًّا، ويقتطف Theophanes, 386-91, 395-99 من م م، لكنه يستخدم مصدرًا بيزنطيًا بشكل رئيس (قارن Nicephorus, §§53-54). قارن *Chron. Zuqnin*, 156-59 (AG 1028) ; *Chron. 819*, 15 (AG 1027-28)؛ الطبري، 2. 1316 (98 هـ)، الذي يسجل أيضًا الاتفاق الذي عقد بين مسلمة وليوّن وتحايل الأخير بعد ذلك. قارن Caetani, *Chron.*, 1193-94, 1208-10, 1223-24 (97-99 AH/716-18: siege of Constantinople)، 1222 (Ṣafar AH 99/September-October 717: death of Sulaymān).

{عاد مسلمة بحرًا مع الناجين، لكنهم علقوا في عاصفة بحرية وغرق أكثر سفنهم.}[1]

654 وقع زلزال عنيف.[2]

كان عمر رجلًا طيبًا ورعًا. وأصدر مرسومًا بأن كل مسيحي صار مسلمًا ليس عليه أن يدفع الجزية، فارتد كثُر [عن المسيحية]. وأمر بأن شهادة المسيحي على المسلم مرفوضة، وحرّم النبيذ والمشروبات المخمّرة على المسلمين، وأرسل رسالة عقائدية إلى ليوْن يدعوه فيها إلى الإسلام.[3]

كتب الپاتريكيان نيكيتاس خيلينيتس إلى أرتيّميوس المنفي يحرضه على التحرك ضد ليوْن. فقبل أرتيّميوس هذا، وتقدم نحو القسطنطينية إذ زوده ملك البُلكار بالقوات المطلوبة. لكن البيزنطيين لم يستقبلوه، لذلك سلمه البُلكار إلى ليوْن الذي أعدمه مع بعض الپاتريكيانات الآخرين المؤيدين له.[4]

[720] مات عمر وصار يزيد بن عبد الملك خليفة.[5]

تمرد يزيد بن المهلب في العراق واجتمع إليه عرب الشرق. واشتبك معه مسلمة في معركة بالقرب من بابل وقتله.[6]

---

(1) Theophanes, 399; Michael 11.XVIII, 455/486; *Chron. 1234*, 1.307. المرجح جدًا أن هذه الملاحظة تنتمي إلى م م، لكن ثيوفانيس يستخدم مصدرًا بيزنطيًا كما يبدو (قارن Nicephorus, §56)، فلا يمكن للمرء التأكد.

(2) Theophanes, 399; Agapius, 502; Michael 11.XIX, 455/490. قارن *Chron. 819*, 15 (24 December AG 1029/717); Elias of Nisibis, *Chronicle*, 1.161-62 (Jumādā I AH 99 /December 717). يربط ثيوفانيس هذا بأفعال عمر في الملاحظة التالية.

(3) Theophanes, 399; Agapius, 502-503; Michael 11.XIX, 456/488-89; *Chron. 1234*, 1.307-308. ثيوفانيس وأغابيوس وحدهما يذكران رسالة عمر، أضافت *Chron. 1234* مادة مستمدة مما يسمى عهد عمر.

(4) Theophanes, 400-401; Agapius, 503. يستخدم ثيوفانيس بشكل رئيس، مصدرًا بيزنطيًا (قارن Nicephorus, §57).

(5) Theophanes, 401; Agapius, 504; Michael 11.XIX, 456/489; *Chron. 1234*,1.308. قارن Caetani, *Chron.*, 1261 (Rajab AH 101/ February 720).

(6) Theophanes, 401; Agapius, 504; Michael 11.XIX, 457 /489; *Chron. 1234*, 1.308. قارن Caetani, *Chron.*, 1281 (Ṣafar AH 102/August 720).

سوري اسمه سويريوس من منطقة ماردين زعم لليهود أنه المسيا، وحصل على الكثير من الذهب بحيله، لكن الخليفة يزيد قتله.(1)

سعى ليوّن إلى تحويل كل الذين يتبعون ديانات أخرى في إمبراطوريته إلى المسيحية. وجرى تعميد الكثير من اليهود، وسمّوا بـ «المواطنين الجدد.»(2)

655 {أمر يزيد بتحطيم الصور.}(3)

[721- 722] شن العباس بن الوليد غزوة في بافلاگونيا وأخذ الكثير من الأسرى. وفي طريق عودته خرب كيليكيا واستولى على قلعة.(4)

[724] مات يزيد بن عبد الملك، وصار هشام حاكمًا على العرب بعده. وبنى قصورًا في كل مكان، وحوّل مياه الفرات فوق الرقة للري، وأوجد العديد من المزارع والعقارات، وفاقت إيراداتها الضرائب التي تلقاها من الإمبراطورية كلها.(5)

شن كثير بن ربيعة حملة في آسيا الصغرى، لكنه هُزم وهرب مع القليل من الرجال فقط.(6)

[726] أمر ليوّن بإزالة الصور من الكنائس والبيوت. وعندما سمع البابا گريگوري بهذا،

---

(1) قارن Theophanes, 401; Agapius, 504; Michael 11.XIX, 456/490; *Chron. 1234*, 1.308. *Chron.* (= Pereira/Wolf, §74) *Hisp.* 754, §60؛ تضع *Chron. Zuqnin*, 172-74 (الحادث في زمن هشام).

(2) Theophanes, 401; Agapius, 504; Michael 11.XIX, 457/ 489-90; *Chron. 1234*, 1.308.

(3) ذكر هذا Theophanes, 401-402، وديونيسيوس (Michael 11.XIX, 457/489 و *Chron. 1234*, 1.308)، لكن بمسحة مختلفة جدًا إلى درجة أن المرء لا يمكن أن يكون متأكدًا من وجودها في م م. قارن *Chron. 819*, 16 ; (AG 1035) *Chron. Zuqnin*, 163. انظر أيضًا Vasiliev, "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II".

(4) قارن Agapius, 505; Michael 11.XIX, 457/489; *Chron. 1234*, 1.308-309. Caetani, *Chron.*, 1296-97 (AH 103/721-22). يسمي ديونيسيوس الحصن شيزا، ولعله سيسيون الذي ذكره آنفًا Theophanes, 372.

(5) قارن Theophanes, 403; Agapius, 505; Michael 11.XIX, 457/490; *Chron. 1234*, 1.309. Caetani, *Chron.*, 1321-22 (Sha'bān AH 105/January 724: death of Yazīd II); *Chron. Zuqnin*, 171، و *Chron. 819*, 16 (مبنى هشام).

(6) Theophanes, 403؛ وحده Agapius, 505، الذي يذكر اسم القائد.

أوقف دفع الضرائب له من إيطاليا وروّما.(1)

شن مسلمة بن عبد الملك حملة في آسيا الصغرى، واستولى على قيسارية كِّبادوكيا.(2)

ضرب طاعون شديد سوريا.(3)

656 شن معاوية بن هشام حملة في آسيا الصغرى، لكنه لم يحقق شيئًا.(4)

[727] شن معاوية بن هشام حملة في آسيا الصغرى، فاستولى على كَانگرا* في پافلاگوّنيا، وحاصر نيكيّيا في بيثينيا.(5)

[728] شن معاوية بن هشام حملة في آسيا الصغرى، واستولى على قلعة آتيوّس.(6)

(1) Theophanes, 404; Agapius, 506; Michael 11.XIX, 456-57/491. يستخدم ثيوّفانيس أيضًا مصدرًا بيزنطيًا (قارن Nicephorus, §60)، الذي يجعل قرار ليوّن نتيجة لثوران بركاني في البحر الإيجي صيف الإعلان التاسع/ 726).

(2) Theophanes, 404; Agapius, 506; Michael 11.XIX, 457/490; *Chron. 1234*, 1.309. المصادر الثلاثة الأخيرة (و*Chron. 819*, 17, AG 1037) تتحدث عن قيسارية الجديدة في پوّنتس، لكن لا بد أن المقصود قيسارية كِّبادوّكيا. قارن *Chron. Zuqnin*, 171 (AG 1040); Caetani, *Chron.*, 1361 (summer AH 108/726. خليفة، 337، وElias of Nisibis, *Chronicle*, 164، يتفقان على 107 هـ/ 725.

(3) Theophanes, 404; Agapius, 506; Michael 11.XIX, 456/491. قارن *Chron. 819*, 16 (AG 1036).

(4) Theophanes, 404; Agapius, 506. يسجل م م ست مناسبات قاد فيها معاوية حملات على آسيا الصغرى؛ المصادر الإسلامية تجعله يفعل ذلك كل سنة للمدة 107- 118/ 725- 736. عندما يهاجَم مكانٌ بعينه (كَانگرا ونيكيّيا، خارسيانون [حصن في منطقة كِّبادوّكيا]) فمن المحتمل أن يتوافق مع م م والمصادر الإسلامية، لكن سوى ذلك ليس مؤكدًا.

* [تسمى حاليًا چانكري وتقع شمال شرق أنقرة. المترجم]

(5) Theophanes, 405-406; Agapius, 506; Michael 11.XXI, 462-63/501; *Chron. 1234*, 1.310. يذكر ثيوّفانيس مستمدًا من مصدر بيزنطي (قارن Nicephorus, §61)، شخصًا اسمه أمير مع معاوية، والمصادر الإسلامية تتحدث عن عبد الله البطّال الذي ربما كان له اسم أول هو عمرو/ عامر/ عُمير (أو أن المصدر البيزنطي ربما فهم اللقب أمير على أنه اسم). قارن Caetani, *Chron.*, 1374 (AH 109/727. يتفق خليفة، 338، و Elias of Nisibis, *Chronicle*, 164 على سنة 108 هـ، لكن لأن نيكفوّروس يضعها في الصيف بعد ثوران 726، تبدو سنة 109 هـ/ 727 مرجحة أكثر إذن.

(6) Theophanes, 407; *Chron. 1234*, 1.309. وحده ثيوّفانيس يذكر اسم المكان، الذي تصوغه المصادر العربية على اختلاف مثل غطاسين (خليفة، 339، 109 هـ)، عطاسين (ابن خرداذبّة، المسالك، 103) وطينة/ طيبة

[730] ابن الخاقان ملك الخزر هاجم أذربيجان ومقاطعات أخرى. واشتبك معه الجراح بن عبد الله حاكم أرمينيا لكنه هُزم.[1]

غزا مسلمة بن عبد الملك أرض الخزر. وعندما التحم الطرفان في معركة، قتل الكثير منهم؛ فخاف مسلمة وانسحب.[2]

شن معاوية بن هشام حملة في آسيا الصغرى، واستولى على قلعة خاريسياتون.[3]

657 [731- 732] سار مسلمة بن عبد الملك إلى الترك، وانسحب بعد أن وصل إلى باب الأبواب*.[4]

خطب ليون بنت الخاقان لابنه كونستانتين وتم تعميدها.[5]

شن معاوية بن هشام حملة في آسيا الصغرى ووصل حتى پافلاگونيا وأخذ العديد من الأسرى.[6]

عيّن هشام مروانَ بن محمد حاكمًا على أرمينيا.[7]

(الطبري، 2، 1495).

(1) Theophanes, 407; Agapius, 506; Michael 11.XXI, 462/501; *Chron. 1234*, 1.309-10. قارن أيضًا *Chron. Zuqnin*, 169-70 (AG 1043) ; Caetani, *Chron.*, 1416 (AH 112/730).

(2) Theophanes, 407; Agapius, 507; Michael 11.XXI, 462/501; *Chron. 1234*, 1.310. قارن *Chron. Zuqnin*, 168-69 (AG 1042) ; *Chron. 819*, 17 (AG 1039) ; Caetani, *Chron.*, 1416 (winter AH 112/730؛ خليفة، 343 (شوال 112/ ديسمبر 730).

(3) Theophanes, 409; Agapius, 507; Michae11l.XXI, 463/501. قارن Caetani, *Chron.*, 1417، وخليفة، 343 (صيف 112 هـ/ 730). يسمي ثيوفانيس القائد مسلمة خطأً.

(4) Theophanes, 409; Agapius, 507; Michael 11.XXI, 462/501. قارن *Chron. Zuqnin*, 169, 170 (AG 1043) ; Caetani, *Chron.*, 1428, 1438 (AH 113/731, 114/732).

* [يعني مدينة الباب، تسمى الآن داربند وتقع جنوب روسيا، على الشاطئ الغربي من بحر قزوين. المترجم]

(5) Theophanes, 409-10; Agapius, 507; Michael 11.XXI, 463/501; *Chron. 1234*, 1.310. قارن Nicephorus, §63.

(6) Theophanes, 410; Agapius, 507; *Chron. 1234*, 1.310. قارن Caetani, *Chron.*, 1439 (AH 114/732؛ وخليفة، 345 (114 هـ)، 346 (115 هـ: انتهى إلى أفلاجونيا، وهي على ما يبدو پافلاگونيا).

(7) Agapius, 507; *Chron. 1234*, 1.310. قارن Caetani, *Chron.*, 1438، خليفة، 345 (114 هـ/ 732).

[733] ضرب الطاعون سوريا.(1)

شن معاوية بن هشام حملة في آسيا الصغرى.(2)

ظهرت علامة في السماء بدت مثل شعلة/ سيف من النار.(3)

[735] شن سليمان بن هشام حملة في آسيا الصغرى، لكنه عاد دون أن يحقق شيئًا.(4)

[737] شن معاوية بن هشام حملة في آسيا الصغرى، وفي طريق عودته، سقط عن حصانه ومات.(5)

ادعى أسير من پافلاگونيا أنه تيبيريوس بن جوستينيان، وأُخبِر سليمان بن هشام بذلك، فمرر الخبر إلى والده. ومن أجل رفع شأن ابنه بين العرب وإخافة الإمبراطور البيزنطي، ألبس هشام المدّعيَ 658 زيًّا ملكيًّا وأمر بأن يطاف به في سوريا وبلاد النهرين كي يراه الجميع.(6)

[738] شن سليمان بن هشام حملة في آسيا الصغرى، واستولى على قلعة سيديريوّن.(7)

---

(1) Theophanes, 410; Michael 11.XXI, 463/504 (AG 1040). قارن أيضًا Caetani, *Chron.*, 1450 (AH 115/733). يذكر Agapius, 508، طاعونًا في فلسطين ومصر.

(2) Theophanes, 410; Agapius, 507; *Chron 1234*, 1.310 .6 قارن Caetani, *Chron.*, 1450 (AH 115/733).

(3) Theophanes, 410; Agapius, 508; Michael 11.XXII, 465/507.

(4) Theophanes, 410; *Chron. 1234*, 1.310. قارن Caetani, *Chron.*, 1471 (AH 117/735).

(5) Theophanes, 410; Agapius, 508; *Chron. 1234*, 1.310. قارن Caetani, *Chron.*, 1502 (AH 119/737؛ لكن خليفة، 353، يذكر حملة معاوية للمرة الأخيرة سنة 122 هـ/ 740.

(6) Theophanes, 411; Michael 11.XXI, 462-63/503-504; *Chron. 1234*, 1.311-12. يسمي ديونيسيوس التلمحري المدّعي بِشرًا، ويذكر Theophanes, 402, 405، شخصًا ما اسمه بِسر، أسير مسيحي في سوريا كان قد تحول إلى الإسلام، ثم تقرب من الإمبراطور وأصبح حليفًا له في تعزيز تحطيم الأيقونات. يحدد الباحثون هوية الاثنين عادة، لكنهما من منطقتين مختلفتين (پيرگاموم وپافلاگونيا) وموتاهما مختلفان (*Chron. 1234*, 1.312: الصلب في الرُّها من سليمان؛ Theophanes, 414: الذبح بسيف القائد أرتاباسدوس)، لذلك ربما خلط ديونيسيوس روايتين، وربط الپافلاگوني مع بسر.

(7) Theophanes, 411; Agapius,508; *Chron.*1234, 1.312. قارن *Chron. Zuqnin*, 171-72 (AG 1045); Caetani, *Chron.*, 1511 (AH 120/738).

[739] شن مسلمة بن عبد الملك حملة في آسيا الصغرى وأخذ العديد من الأسرى، وذهب هشام إلى ملاتيا.[1]

[740] زيد بن علي يثور في الكوفة.[2]

سكان أفريقية يثورون ضد حاكمهم ويقتلونه.[3]

شن سليمان بن هشام حملة في آسيا الصغرى مع الغمر بن يزيد ومالك بن شعيب وعبد الله بن بطّال. وقُتل الأخيران وسُحقت قواتهما.[4]

659 أمطار غزيرة تسببت بطوفان، وتصدعت أسوار الرُّها.[5]

وقع زلزال عنيف في القسطنطينية.[6]

تلقى هشام خبرًا بأن ليوْن قتل كل الأسرى العرب في الأراضي البيزنطية، ولذلك، ودون أن يتوثق، أمر بقتل كل الأسرى البيزنطيين في مملكته، ومن بينهم يوستاثيوس بن ماريانوس الذي كان محتجزًا في حرّان.[7]

---

(1) Agapius, 508; *Chron. 1234*, 1.312. قارن Caetani, *Chron.*, 1524، وخليفة، 352 (121 هـ/ 739).

(2) Agapius, 509; *Chron. 1234*, 1.312. قارن Caetani, *Chron.*, 1531-32 (AH 122/740). تقرير Theophanes, 412، أن "العراقيين أحرقوا الأسواق في دمشق،" قد يكون له صلة بهذا.

(3) Theophanes, 411; Agapius, 509. يشير هذا إلى تمرد البربر الكبير الذي بدأ سنة 122 هـ/ 740 (Caetani, *Chron.*, 1536-37) وقتل خلاله الحاكم كلثوم بن عياض القشيري سنة 123 أو 124 (نفسه، 1553، 1561؛ خليفة، 354- 56 وكما لمح ثيوفانيس، الذي يشير إليه بدمسكينوس/ الدمشقي، كان كلثوم سوريًا وكان يحكم دمشق لهشام (Crone, *Slaves on Horses*, 128).

(4) Theophanes, 411; Agapius, 509. يقول أغابيوس إن الطاعون والمجاعة استنزفا أعداد العرب ودفعا البعض للهرب إلى البيزنطيين والتحول إلى المسيحية. يورد ثيوفانيس رواية مفصلة، ربما من مصدر بيزنطي (لا يمكن للمرء التأكد منه إذ أن نيكفوروس لم ينقله)؛ ويؤرخ الحملة بمايو الإعلان الثامن، أي 740. قارن *Chron. Zuqnin*, 172، (AG 1046); Caetani, *Chron.*, 1534، وخليفة، 353 (122 هـ/ 740).

(5) Theophanes, 412; Agapius, 509; Michael 11.XXI, 463/504-505; *Chron. 1234*, 1.312. قارن *Chron. Zuqnin*, 176-77 (AG 1054).

(6) Agapius, 509; Michael 11.XXI, 463/504. يستخدم Theophanes, 412، مصدرًا بيزنطيًا (قارن Nicephorus, §63).

(7) Theophanes, 414; Michael 11.XXI, 463/501; *Chron. 1234*, 1.313. يقول ديونيسيوس إن كثيرًا لم

[741] مات ليون، وحكم ابنه كونستانتين بعده.(1)

وقعت حرب أهلية بين كونستانتين والمدّعي أرتاباسدوس.(2)

[742] استغل سليمان بن هشام انشغال البيزنطيين، فغزا پافلاگونيا وأخذ العديد من الأسرى.(3)

[743] مات هشام وخلفه ابن أخيه الوليد بن يزيد. وأرسل إليه كونستانتين وأرتاباسدوس المتمرد مبعوثين يطلبان تأييدًا منه.(4)

حدث جفاف ومجاعة، ووقع زلزال في صحراء سابا ابتُلِعت قرى خلاله.(5)

660 في اليمن، هاجمت القردة الناس، وطردتهم من منازلهم، وقتلت الكثير منهم.(6)

شن الغمر بن يزيد حملة في آسيا الصغرى.(7)

في يونيو، ظهرت علامة في السماء بشكل ثلاثة أعمدة تشبه لهب النار، ثم شوهدت مرة

يكونوا متأكدين من أن أولئك الذين قتلوا يمكن أن يعدوا شهداء حقيقيين أم لا.

(1) Agapius, 509; Michael 11.XXI, 463/502; *Chron. 1234*, 1.313. يستخدم Theophanes, 412-13، مصدرًا بيزنطيًا (قارن Nicephorus, §64) يعطي تاريخًا لموت ليون هو 18 يونيو، الإعلان التاسع/ 741.

(2) Agapius, 510; Michael 11.XXI, 463/502; *Chron. 1234*, 1.313-14. يستخدم Theophanes, 414-15، مصدرًا بيزنطيًا (قارن Nicephorus, §64)؛ يورد ديونيسيوس رواية كاملة إلى حد ما، لكن أغابيوس موجز للغاية.

(3) Theophanes, 415; Agapius, 510. قارن Caetani, *Chron.*, 1558-59 (AH 124/742). يذكر Agapius, 509 غارتين أقدم لسليمان كانتا كارثيتين؛ واحدة منهما انتهت بارتداد عدد كبير من رجاله إلى البيزنطيين وتحولهم إلى المسيحية.

(4) Theophanes, 416; Agapius, 510; Michael 11.XXI, 463/502; *Chron. 1234*, 1.314. قارن Caetani, *Chron.*, 1573-74, 1583 (Rabi' II AH 125/February 743). يورد ديونيسيوس ملاحظة هنا عن العباس بن الوليد مدعيًا أنه أراد الخلافة لنفسه.

(5) Theophanes, 416; Agapius, 510; Michael 11.XXII, 464-65/506-507; *Chron. 1234*, 1.314. المقصود بسابا سبأ، جنوب الجزيرة العربية.

(6) Agapius, 511; Michael 11.XXII, 465/507.

(7) Theophanes, 416؛ يذكر Agapius, 511 خطأً اسم القائد بأنه عمر بن عبد العزيز. قارن Caetani, *Chron.*, 1575 (AH 125/743).

أخرى في سبتمبر.[1]

اتُّهم مطران دمشق أمام الوليد بسبّ دين العرب، فأمر الوليد بقطع لسانه ونفيه إلى اليمن.[2]

أعاد الوليد توطين سكان قبرص في سوريا.[3]

في يناير، ظهرت علامة في السماء بشكل هلال، ومن آذار إلى نيسان، ملأ الغبار الجو بالظلمة.[4]

[744] ذهب يزيد «الناقص» سرًّا إلى دمشق واستولى عليها، ووزع على أتباعه المال من الخزانة العامة. ثم أرسل قوات تحت قيادة عبد العزيز بن الحجاج لقتال الخليفة الوليد، فقتلوه في تدمر، ورُفع رأسه على رمح وطيف به حول دمشق. وقام يزيد أيضًا بسجن ولدي الأخير عثمان والحكم.[5]

(1) Theophanes, 416; Agapius, 511; Michael 11.XXII, 465/507; *Chron. 1234*, 1.314.

(2) Theophanes, 416; Michael 11.XXII, 464/506; *Chron. 1234*, 1.314. انظر المدخل عن "بطرس الكابتولياسي" في الفصل التاسع أعلاه.

(3) Theophanes, 417؛ Agapius, 511 يحدد "الماحور التي تقع على ساحل البحر بين صور وصيدا" يقول Sauvaget, "Notes de topographie omeyyade," 97-98، هذه هي الماحوز شمالي بيروت تمامًا، حيث وجد نقش يحتمل أنه يخلد ذكرى بناء الوليد الثاني بلدة لهؤلاء المهاجرين). قارن البلاذري، فتوح البلدان، 154 ("بسبب أشياء اتهمهم بها")؛ الطبري، 2. 1769 (125 هـ)، الذي يقول إن القبارصة خيروا في الذهاب إلى سوريا أو بيزنطة. ["فيخيرهم (الغمر بن يزيد قائد الحملة على قبرص) بين المسير إلى الشام إن شاؤوا، وإن شاؤوا إلى الروم."]

(4) Theophancs, 418; Agapius, 511; Michael 11.XXII, 465/507; *Chron. 1234*, 1.314. قارن *Chron. Zuqnin*, 195 (AG 1054).

(5) Theophanes, 418; Agapius, 511-12; Michae11l.XXI, 463-64/502; *Chron. 1234*, 1.315-16. يقول الأخير إنه كان يلهو في حصن البخراء قرب تدمر عندما اندلع التمرد، لكن المصادر الإسلامية تقول إنه ما ذهب إلى هناك إلا بعد أن سمع باستيلاء يزيد على دمشق (الطبري، 2. 1796- 97). م م يجعل العباس بن الوليد ذا دور فعال في تمرد أخيه يزيد (Theophanes, 421; Michael 11.XXI, 463-64/502; *Chron. 1234*, 1.315)، بينما المصادر الإسلامية تجعله ينصح أخاه بالعدول عن التمرد، ولم يلتحق به إلا بعد أن صارت هزيمة الوليد وشيكة. (الطبري، 2. 1784- 85، 1787، 1797- 99). *Chron. 1234*، أيضًا تجعل الأبرش أخا يزيد والعباس شريكًا في التآمر على الوليد، وهو أمر لا تعرفه المصادر الإسلامية، ما عدا أنه التحق بيزيد كما يبدو عندما اقتربت هزيمة الوليد (الطبري، 2. 1805؛ مع ذلك قارن 2. 1896). الطواف برأس الوليد في دمشق تؤكده

661 عندما سمع العرب بمقتل الوليد، ساد بينهم الاضطراب.[1]

غادر مروان بن محمد أرمينيا إلى بلاد النهرين ساعياً إلى الثأر لدم الوليد.[2]

مات يزيد الثالث بعد أن حكم خمسة أشهر، تاركاً أخاه إبراهيم خلفًا له في دمشق.[3]

قدم مروان إلى حرّان زاعمًا أنه كان يقاتل نيابة عن ابني الوليد. وإذ سمع إبراهيم بهذا القدوم، أرسل عبد العزيز بن الحجاج لإخضاع حمص، وأرسل مسرورًا لدعم أخيه بشر في حلب. استولى مروان على حلب وأخذ مسرورًا وبشرًا أسيرين. وانسحب عبد العزيز من حمص بعد أن سمع بهذا.[4]

662 رحب الحمصيون بمروان ومنحوه ولاءهم عندما وصل إلى المدينة. ثم سار الأخير إلى دمشق، لكنه التقى بسليمان بن هشام الذي أرسله إبراهيم. والتقى الجانبان عند نهر

المصادر الإسلامية التي تؤرخه بيوم الخميس 27 جمادى الثانية 126 هـ/ 16 ابريل 744 (Caetani, *Chron.*, 1595-96, 1608). وحده ثيوفانيس من بين المصادر المسيحية يعطي هذا اليوم نفسه والتاريخ، والمحتمل أن مكملًا للمصدر المشترك أقحمه.

(1) Agapius, 512; Michael 11.XXI, 464/503; *Chron. 1234*, 1.316. الأخير أكثر صراحة فيسرد كيف أن أهل حمص رفضوا بيعة يزيد (كذا الطبري، 2. 1826- 31)، ويعدد المتمردين والمطالبين بالسلطة المختلفين في المملكة الإسلامية (أيضًا في Michael 11.XXI, 464/502-503): في الغرب يزيد بن الوليد وسكسي (ربما معاوية السكسكي) وسليمان بن هشام؛ في بلاد النهرين بسطام البيهسي؛ في الموصل سعيد بن بهدل رأس الـ (مورگايي) [يعني المرجئة] (يصف هذا بشكل أفضل ابن سريج، بينما كان ابن بهدل خارجيًا)؛ في بلاد فارس عبد الله بن عمر (حاكم العراق ليزيد الثالث)؛ في أفريقية أبو هذيل.

(2) Theophanes, 418; Agapius, 512; *Chron. 1234*, 1.317.

(3) Theophanes, 418; Agapius, 513; Michael 11.XXI, 464/503; *Chron. 1234*, 1.31617. قارن Caetani, *Chron.*, 1609 (Dhū 1-Ḥijja AH 126/September-October 744). يقول ديونيسيوس إن يزيد مات بورم في الدماغ وإن إبراهيم كان ذا سمعة حسنة لكنه كان عاجزًا عن تثبيت حكمه بسبب مروان "أكثر الناس كلهم خبثًا وانحرافًا وخلوًا من أية رحمة." من هنا حتى نهاية م، يورد ميخائيل وحده رواية موجزة جدًا لشؤون إسلامية.

(4) Theophanes, 418; Agapius, 513; *Chron. 1234*, 1.317. هذه رواية أغابيوس وهي الرواية نفسها التي رواها خليفة، 372- 73، والطبري، 2. 1876- 77 (رغم أن أغابيوس جعل بشرًا ومسرورًا ابنين للحجاج بن عبد الملك، بينما هما ابنان للوليد بن عبد الملك، ولذلك فهما أخوان ليزيد الثالث وإبراهيم). في *Chron. 1234*, 1.317، مسرور يحاصر حمص وليس عبد العزيز، وتقول إن مسرورًا هزمه عبيد الله، ابن مروان.

الليطاني قرب عين الجرّ، وهزم مروانُ سليمانَ بجيلة، وقتل اثني عشر ألفًا من رجاله.[1]

هرب سليمان وحاشيته إلى دمشق، ثم فر إلى الرصافة مع الكثير من المال من الخزانة العامة. ودخل عبد العزيز بن الحجاج السجن وقتل ابني الوليد بن يزيد، لكنه قُتل عندما أضرم أهالي المدينة النار في منزله.[2]

سار مروان إلى دمشق وفتح له سكانها بواباتها، وأعطوه الولاء. وأمر بنبش جثة يزيد وعلقها، وجدع وقتل ونفى أولئك الذين تورطوا في قتل الوليد. وجمع أموال الخزانة الإمبراطورية ونقلها إلى حرّان.[3]

دخل كونستانتين القسطنطينية وقتل المتمرد أرتاباسدوس.[4]

[745] ظهر مذنب عظيم في سوريا.[5]

تمرد ثابت بن نعيم في الغرب، وفي الكوفة ثار الضحاك الخارجي.[6]

(1) Theophanes, 418; Agapius, 513-14; Michael 11.XXII, 464/505; *Chron. 1234*, 1.317. يذكر ثيوفانيس عشرين ألف قتيل بدلًا من اثني عشر ألفًا، يحدد ميخائيل موضع المعركة "على ضفاف الفرات." قارن *Chron. Zuqnin*, 189; Caetani, *Chron.*, 1617-18 (7 Ṣafar AH 127/18 November 744).

(2) Theophanes, 418-19; Agapius, 514, 515; *Chron. 1234*, 1.317-18. يقول ثيوفانيس إن سليمان قتل ابني الوليد؛ خليفة، 373، والطبري، 2. 1878- 79، يقولان إن القرار اتخذه عدد من القادة من ضمنهم سليمان وعبد العزيز، ونفذ القتل يزيد بن خالد بن عبد الله القسري أو نائبه.

(3) Theophanes, 419; Agapius, 514-15; Michael 11.XXII, 464/505; *Chron. 1234*, 1.318. قارن *Chron. Zuqnin*, 190 (نقل الخزانة العامة)؛ Caetani, *Chron.*, 1617-18 (26 Ṣafar AH 127/7 December 744: إعلان مروان خليفةً).

(4) Theophanes, 419-21 يستخدم مصدرًا بيزنطيًا (قارن Agapius, 515; Michael 11.XXII, 465/506. (Nicephorus, §66) يؤرخ إعادة كونستانتين الاستيلاء على القسطنطينية بـ 2 نوفمبر من الإعلان الثاني عشر/ 743.

(5) Theophanes, 421; Agapius, 515; Michael 11.XXII, 465/507-508. يؤكد Schave, *Chronology of Eclipses and Comets*, 294 أنه كان ثمة مذنّب في يناير 745.

(6) Theophanes, 421; Agapius, 515-16; *Chron. 1234*, 1.318-19,319. قارن Caetani, *Chron.*, 1615, 1618-19 (AH 127/745).

663 {سمح مروان لمسيحيي الشرق بأن يعينوا ثيوفيلاكت بر قنبرا بطريركًا لأنطاكيا.[1]

عند انقضاء الشتاء، رحل مروان من حران. وتسلم رسائل من إبراهيم وسليمان بن هشام يطلبان فيها السلام والأمان، فضمن لهما ذلك.[2]

عبر مروان الفرات وسار إلى ثابت. وإذ سمع الأخير بهذا، ذهب إلى طبرية وعسكر هناك. وعندما وصل مروان إلى حمص، جمع واحد من سكانها أصحابه من قبيلة كلب وثار بهم، لكن مروان هزمه وأمر بقتلاهم أن يصلبوا، وبهدم جزء من أسوار المدينة.[3]

قاتل الطبريون ثابتًا وقتلوا العديد من رجاله. وهرب هو والقليل من أتباعه وأولاده إلى سيناء، لكن قوات مروان قبضت عليهم، فقُطعت أيديهم وأرجلهم وصُلبوا على بوابة الجابية في دمشق.[4]

غادر مروان دمشق إلى قرقيسيا. وسأل سليمان بن هشام إن كان بإمكانه وقواته الاستراحة في الرصافة، ولكن بينما كان مروان في الرصافة، ثار عليه سليمان مع عرب سوريا. وسمع مروان بهذا، فخرج للقائه، وعندما التقيا هُزم سليمان وقُتل سبعة آلاف من رجاله، وهرب هو إلى تدمر في الصحراء.[5]

التجأ عدد من أتباع سليمان إلى حصن له على الفرات. فأرسل مروان قوات لقمعهم وتشويههم، وكان عددهم حوالي أربعمئة.[6]

[746] ثار سكان حمص مرة أخرى ضد مروان، وأصلحوا الهدم الذي قام به الخليفة

---

(1) Theophanes, 421; Michael 11.XXII, 467/511. الروايتان مختلفتان (مثلًا يروي ميخائيل بشكل مطول تعاملات ثيوفلاكت مع المارونيين)، ولذلك ربما تكونان من مصدرين مختلفين.

(2) (ليس في موضعه الصحيح) Agapius, 515, 517; *Chron. 1234*, 1.320. قارن خليفة، 374، والطبري، 2. 1893 (127 هـ).

(3) Theophanes, 421; Agapius, 516; Michael 11.XXII, 465/505; *Chron. 1234*, 1.320. قارن Caetani, *Chron.*, 1618-19 (summer AH 127 /745).

(4) Agapius, 516-17; *Chron. 1234*, 1.320. قارن الطبري، 2. 1894- 96 (127 هـ).

(5) Theophanes, 422; Agapius, 517; *Chron. 1234*, 1.320-21. الثلاثة كلهم يعطون الرقم 700. التفصيل بشأن سؤال سليمان الاستراحة في الرصافة يورده أغابيوس فقط، لكن يؤيده الطبري، 2. 1897- 1908.

(6) Agapius, 517-18; *Chron. 1234*, 1.321. قارن الطبري، 2. 1909- 11.

في السور. فحاصرهم 664 أربعة أشهر، وفي نهايتها أجبرهم الجوع على الخضوع له.[1]

أرسل مروان جزءًا من جيشه مع ابنه عبد الله إلى نصيبين، إذ علم أن الضحاك تقدم إليها من الكوفة، وأرسل الجزء الآخر مع يزيد بن عمر بن هبيرة إلى قرقيسيا، وأعطى تعليماته لهما، أن على من لا يلتقي بالضحاك منهما أن يذهب لاستعادة العراق.[2]

سار الضحاك إلى الموصل وقتل حاكمها، ثم ذهب إلى نصيبين وحاصرها، فذهب ابن هبيرة إلى العراق وقتل أتباع الضحاك وعائلته، وأخضع الشرق كله.[3]

استغل الإمبراطور هذا القتال بين العرب، فتوغل في سوريا حتى وصل إلى دُلوك، وعاد بالعديد من الأسرى.[4]

من العاشر حتى الخامس عشر من أغسطس، حدث إظلام وقتامة، لكن لم يكن كسوفًا.[5]

تقدم مروان إلى نصيبين لمقابلة الضحاك الذي كان معه سليمان بن هشام وأتباعه. ووقعت معركة بين رشَعينا وكفَر توثا، وقتل الكثير من الطرفين بمن فيهم الضحاك. واختار الخوارج الخيبريَّ قائدًا لهم فقام بهجوم مباغت على معسكر مروان فقتل الكثير من رجاله.

---

(1) Theophanes, 422; Agapius, 518, 519; Michael 11.XXII, 465/505; *Chron. 1234*, 1.320. دمج ديونيسيوس تمرد الحمصيين هذا مع التمرد السابق. ويذكر ثيوفانيس وديونيسيوس أن مدة الحصار أربعة أشهر، وهذا يتفق تمامًا مع تصريح أغابيوس أن الحصار بدأ في الربيع، ومع توكيد الواقدي (في الطبري، 2. 1942) أن حمص أخذت في شوال 128 هـ/ يوليو 746 (مع أن المصدر نفسه، 2. 1912، يقول إن الحصار استمر عشرة أشهر).

(2) Theophanes, 422; Agapius, 518; *Chron. 1234*, 1.321. المصدران الأخيران فيهما رواية متماثلة جدًا لأحداث الثورة العباسية (من قتل الوليد الثاني إلى ارتقاء العباس)، ومن هذه النقطة فصاعدًا نجدهما أيضًا باستمرار، متماثلان جدًا في العبارات.

(3) Agapius, 519; *Chron. 1234*, 1.321. قارن Caetani, *Chron.*, 1634-35، وخليفة، 378- 79، 382- 83 (128 هـ/ 746).

(4) Theophanes, 422 (*Doulichia*)؛ Agapius, 519 (*Dlwk*) يضيف ثيوفانيس أنه أخذ جيرمانيكيا (كذا أيضًا Nicephorus, §67 ؛ البلاذري، فتوح البلدان، 189).

(5) Theophanes, 422; Agapius, 520. ثم يقول الكاتبان إن مروان هدم أسوار مدن معينة (الأول يسميها وهي هليوبوليس ودمشق والقدس؛ الثاني يشير إلى حمص وهليوبوليس متفقًا مع Michael 11.XXII, 465/505).

وكاد مروان 665 نفسه يُقتل لو لم يصل ابنه عبد الله بقواته ويقتل الخيبري ورجاله.[1]

[746- 747] اختار الخوارج رجلًا يدعى شيبان قائدًا لهم وساروا إلى الموصل، فتبعهم مروان وناوشهم بضعة أشهر على دجلة، وبعد ذلك انسحب الخوارج. أرسل مروان عامر بن ضبارة لمطاردتهم وعاد هو إلى حرّان.[2]

في يناير، وقع زلزال عنيف على امتداد الساحل الفلسطيني.[3]

بدأ رجل اسمه أبو مسلم بتحريض الناس على الثورة واستمال الكثير من الناس إلى أفكاره. كان لديه أربعة عشر رجلًا مقربًا، ولبسوا السواد ومارسوا الزهد وتركوا شعورهم طويلة وأظهر التحزب لأحفاد محمد.[4]

[749] عندما سمع مروان بهذا، أرسل عامر بن ضبارة ضدهم. فالتقى بالخراسانيين بالقرب من إصفهان، لكنه هزم وقُتل.[5]

جمع ابن هبيرة جيشًا كبيرًا وعسكر بالقرب من طيسيفون. وعندما جاء الخراسانيون واشتبكوا معه فر إلى مكان بين دجلة والفرات. وتقدم الخراسانيون وراءه، 666 لكنه

---

(1) Theophanes, 422 (مختصر جدًا)؛ Agapius, 520; *Chron. 1234*, 1.321-22. يقول الأخير إن المعركة بين الخيبري ومروان وقعت يوم 6 أكتوبر سنة 746 على ما يبدو (بداية سنة 129 هـ)؛ حصار الضحاك نصيبين لا بد أنه حدث نهاية سنة 128 هـ (يقول خليفة، 378، إنه استمر حوالي شهرين تقريبًا). سيوضح هذا لم يضع مدونو الحوليات المسلمون تعاملات مروان مع الخوارج إما سنة 128 أو 129 هـ قارن *Chron. Zuqnin*, 190-91 (AG 1058).

(2) Agapius, 521؛ Michael 11.XXII, 465/505 (تلميحًا فقط)؛ *Chron. 1234*, 1.322-23. يقول أغابيوس إن المناوشات استمرت شهرين، وتقول *Chron. 1234* إنها ثمانية، ويقول الطبري، 2. 1944 إنها ستة.

(3) Theophanes, 422; Agapius, 521. Cf. *Chron. Zuqnin*, 191 (AG 1059). ليس واضحًا ما إذا كان هذا خلطًا مع الزلزال العظيم لسنة 749، أو مع رجفة أقدم.

(4) Agapius, 521-22; *Chron. 1234*, 1.323-24، التي تعطي معلومات عن سيرة أبي مسلم المبكرة. من هذه النقطة فصاعدًا، يبدو أن مكملي م م يضيفون مادة جديدة استخدمها ثيوفانيس.

(5) Agapius, 522; Michael 11.XXII, 465/505 (تلميح وإساءة تطبيق لمروان فقط)؛ *Chron. 1234*, 1.324. قارن Caetani, *Chron.*, 1680-81 (Rajab AH 131/March 749: battle of Jabalq)، [وقعة جابلَق بين قوات مؤيدة لمروان بن محمد بقيادة عامر بن ضبارة، وقوات العباسيين بقيادة قحطبة الطائي، وانتهت بهزيمة الأمويين ومقتل قائدهم. المترجم]

ذهب إلى واسط واحتمى بها حيث كان قد جمع الكثير من الثروة والأمتعة. ثم نهب الخراسانيون معسكره.[1]

كانت عائلة إبراهيم بن محمد كلها في الكوفة عندما أرسل مروان قوات للإمساك بإبراهيم الذي كان سجينًا في حرّان حينها. ومات في السجن بعد أن عين أخاه عبد الله ويدعى أبو العباس خليفة له. جاء أبو سلمة إلى الأخير في ملجئه بالكوفة، وبحضور الخراسانيين أعلنه خليفةً.[2]

عندما صار أبو العباس ملكًا، أرسل جزءًا من الجيش بقيادة الحسن بن قحطبة إلى ابن هبيرة في واسط. وحين سمع مروان بهذا، أرسل ابنه عبد الله إلى بلاد آشور للاشتباك مع الخراسانيين، وابنه الآخر عبيد الله إلى قرقيسيا.[3]

{وقع زلزال عنيف في سوريا والأردن وفلسطين.}[4]

[750] ولد للإمبراطور كوّنستانتين ولد من ابنة الخاقان ملك الخزر فسماه ليّون.[5]

أرسل أبو العباس أخاه الأكبر عبد الله ويكنى أبو جعفر للالتحاق بابن قحطبة، ويتولى القيادة. سار أبو جعفر إلى واسط حيث وجد ابن قحطبة يحاصرها متجنبًا الهجوم. لذلك، شن أبو جعفر هجومًا على المدينة، ووقعت معركة طويلة.[6]

---

(1) Agapius, 522-23; *Chron. 1234*, 1.324. قارن الطبري، 3. 11- 18 (ينتهي بسنة 131 هـ ويبدأ بسنة 132 هـ/ صيف 749).

(2) Agapius, 523; *Chron. 1234*, 1.324-25. قارن: Caetani, *Chron.*, 1695-96 (autumn AH 132/749: إعلان أبو العباس خليفةً).

(3) Agapius, 523; *Chron. 1234*, 1.325.

(4) روى هذا ديوّنيسيوس (في Michael 11.XXII, 466-67/508-10، و *Chron. 1234*, 1.326-28) بشكل مطول جدًا، ورواه Theophanes, 426، من مصدر مختلف. لدى أغابيوس وثيوّفانيس ذكرٌ أقدم لزلزال ربما يكون مختلفًا عن هذا (انظر أعلاه تحت سنة 747).

(5) Theophanes, 426; Michael 11.XXII, 465/506; *Chron. 1234*, 1.325. التعبيرات تكاد تكون نفسها في كل حالة لكن الملاحظة قصيرة جدًا للتأكد من مصدر مشترك. يؤرخ ثيوّفانيس هذا بـ 25 يناير للإعلان الثالث/ 750.

(6) Agapius, 523-24; *Chron. 1234*, 1.328.

جمع مروان قواته في سوريا وتوجه إلى بلاد آشور. وجاء عبد الله بن علي مع الخراسانيين وعسكر على نهر 667 الزاب؛ ووصل عبد الله بن مروان إلى هناك أيضًا وعسكر على الضفة الغربية مواجهًا عبد الله بن علي. ولم يسع أي طرف للقتال بانتظار وصول مروان. وعندما جاء، أمر ابنه بعبور النهر والتخييم على الضفة الشرقية، وأن يحيط معسكره بخندق. وعسكر مروان نفسه على الضفة الغربية، وبنى جسرًا على الزاب وجهز قواته الفرسان والمشاة للمعركة. وعندما التقى الجانبان، وجد مروان الخراسانيين كأنهم جدار صلب. وكانت المعركة طويلة، وأخيرًا خسر السوريون القلب وهربوا فطاردهم خصومهم. وغرق الكثير منهم في النهر، والآخرون قتلهم الخراسانيون أو أسروهم. ونهب الخراسانيون معسكر مروان الذي هرب هو وابنه إلى حرّان.[1]

انتقل الحُكم الآن من العائلة الأموية إلى بني هاشم، وباشر عبد الله بن محمد وهو أبو العباس الحُكم.[2]

جمع مروان عائلته وأتباعه وحمل ممتلكاته على ألف جمل، وعبر نهر الفرات، وذهب إلى عسقلان. وسار عبد الله بن علي إلى حران، وأمر بتدمير قصور مروان هناك، ثم سلم حكم بلاد النهرين إلى موسى بن كعب، وانطلق يطارد مروان.[3]

عندما سمع الوليد بن معاوية بن مروان الذي كان في دمشق، بقدوم عبد الله بن علي، حصن نفسه في المدينة كما كلفه مروان الذي كان يأمل بذلك كسب الوقت ليسبق القوات. وبدأ عبد الله بحصار المدينة ونصب السلالم بإزاء أسوارها. وكافح مؤيدو الوليد ضد أولئك الذين يحاولون تسلق الأسوار، لكن جنود عبد الله دخلوا أخيرًا وبدأوا مذبحة عظيمة لثلاث ساعات حتى 668 أمرهم عبد الله بالتوقف. وكان الوليد من بين الذين قتلوا

---

(1) Agapius, 524-26; Michael 11.XXII, 465/505-506; *Chron. 1234*, 1.328-30; Theophanes, 425. أغابيوس وحوليات 1234 يحددان يوم السبت، 24 يناير 132 هـ (تقرأ سبع لا تسع لدى أغابيوس للأيام الباقية من الشهر). قارن (Jumādā II 132/January 750). *Chron. Zuqnin*, 194; Caetani, *Chron.*, 1698-99. يضيف أغابيوس أن مصدره الأساس هو ثيُوفيلوس الرُّهاوي.

(2) Agapius, 526; *Chron. 1234*, 1330.

(3) Agapius, 526; Michael 11.XXIV, 471 /517; *Chron. 1234*, 1.330. قارن Theophanes, 425: "هرب إلى مصر آخذًا كل أمواله وأهله و3000 عبد."

مع عدد كبير من اليهود والمسيحيين.[1]

أرسل أبو العباس عمه صالح بن علي بجيشٍ كبير، وأمره بالسير في صحراء قادش حتى يصل إلى أخيه عبد الله بن علي، ثم يسيران معًا إلى مروان. وعندما سمع الأخير بما حدث للوليد ودمشق فقد الأمل، وفر مع القليل من عائلته وأتباعه إلى مصر، وشق طريقه على امتداد النيل نحو بلاد النوبة. أرسل صالح جزءًا من جيشه مع عامر بن إسماعيل لمطاردة مروان وهاجمه في الليل، فهرب ابناه عبد الله وعبيد الله، والأخير ذهب إلى الحبشة وهلك هناك، والأول عبر البحر الأحمر والتجأ إلى مكة. وأخذ عامر جثة مروان وثروته إلى صالح في الفسطاط. فصلب الجثة وأرسل الرأس إلى أبي العباس.[2]

ظل عبد الله المسمى أبو جعفر يحاصر واسط. ويئس السكان من وضعهم، فطلبوا من ابن هبيرة المغادرة. فتفاوض الأخير مع أبي جعفر الذي وعده بالأمان له ولقواته. لكن أبا جعفر عندما دخل المدينة قتل ابن هبيرة وهدم أسوار المدينة وعاد بالأخبار إلى أخيه أبي العباس.[3]

بنى أبو العباس مدينة لنفسه على الفرات، وسماها الأنبار، واستقر فيها هو وأهل بيته.[4]

بنى عبد الله بن علي معسكره في فلسطين ودعا سبعين رجلًا من الأمويين للمثول أمامه. وكان قبل ذلك قد أعطاهم 669 ضمانات الأمان، لكنه الآن أمر بضربهم حتى الموت بقضبان الحديد. وأرسل رؤوسهم إلى أبي العباس واستملك ثرواتهم ولاحق الباقين من

(1) Agapius, 527; *Chron. 1234.* الطبري، 3. 48، يؤرخ هذا برمضان سنة 132 هـ/ أبريل- مايو 750، ويؤكد أن القتال داخل المدينة استغرق ثلاث ساعات.

(2) Agapius, 527, 528-29; Michael 11.XXIV, 471/517; *Chron. 1234*, 1.331-32. أغابيوس يقطع الخبر بالرجوع إلى حصار ابن هبيرة في واسط. قارن Agapius, 527, 528-29; Michael 11.XXIV, 471/517; *Chron. 1234*, 1.331-32.

(3) Agapius, 527-28; *Chron. 1234*, 1.332. الطبري، 3. 66، يقول: "لم يطلبوا الصلح حتى جاءهم خبر قتل مروان."

(4) Agapius, 528; *Chron. 1234*, 1.332. يضيف الأخير أنها كانت إلى الغرب من بغداد؛ ولأن بغداد لم تكن قد بنيت سنة 750، فالمرء يفترض أن هذا تعليق لديونيسيوس. عن العاصمة العباسية قبل بغداد انظر *EI2, s.v.* "al-Hāshimiyya".

عائلاتهم.[1]

[750- 751] عندما رأى عرب سوريا أن أبا العباس أخضعهم لهوان الأجانب وسلطتهم وإذلالهم، غضبوا وتمردوا: قيسي يدعى حبيب بن مرة حول الرملة، وقيسي آخر يدعى أبا الورد في سوريا، وفي بلاد النهرين المنصور بن جعونة وإسحاق بن مسلم العقيلي.[2]

هاجم كوّنستانتين ملاتيا وأخذ العديد من الأسرى. وخرب الرّومان أرمينيا أيضًا وساقوا الكثير من سكانها أسرى.[3]

جلب أبو العباس كل ما كان في خزانة حران الملكية إلى المدينة التي بناها. وعين صالح بن علي على مصر والبلدان المجاورة، وعين عبد الله بن علي على سوريا وفلسطين وفينيقيا، وأبا جعفر على بلاد النهرين وأرمينيا، ويحيى بن محمد على الموصل ومقاطعتها. وعندما وصل الأخير إلى الموصل، جمع رؤساء العرب في المنطقة وذبحهم.[4]

670 [754] عقد كوّنستانتين مجلسًا للأساقفة في القسطنطينية لتدارس مسألة الصور. وأصدر المجمع مرسومًا بوجوب ألا تُعبد الصور، وأعلن الحرمان الكنسي على أولئك الذين

---

(1) .Agapius, 529; *Chron. 1234*, 1.333 يتطابق هذا كثيرًا مع الروايات الإسلامية خاصة لدى أغابيوس (رغم أن فيه صالح بن علي بدلًا من عبد الله. مثلًا، اليعقوبي، التاريخ، 2. 425- 26: أقام (عبد الله) على رأس كل رجلٍ منهم (الأمويين) رجلين بالعُمُد؛ أغابيوس: أقام عند رأس كل واحد منهم رجلين من أبناء خراسان بأيديهم العُمد الحديد.

(2) .Agapius, 529-31; *Chron. 1234*, 1.333-35; Theophanes, 427 شغلت التمردات آخر سنة 132 هـ وأغلب سنة 133/ خريف 750- صيف 751. قارن (AG 1061-62) *Chron. Zuqnin*, 195-97؛ الطبري، 3. 52- 58؛ البلاذري، فتوح البلدان، 192 (عن منصور بن جعونة). ديوّنيسيوس (في Michael 11.XXIV, 471-72/518-20، و*Chron. 1234*, 1.335-36) يورد بعد ذلك رواية عن حادث تسبب بذعر في معسكر عبد الله بن علي، أي أشباح ثمانية رجال على قبورهم، بعضهم قد صبغ لحيته بالحناء "كما هي عادة العرب."

(3) .Theophanes, 427; Agapius, 531; Michael 11.XXIV, 472/518; *Chron. 1234*, 1.336-37 يبدو أن ثيوّفانيس أخذ هذه الملاحظة من م م (Nicephorus, §70، يذكر الاستيلاء على ملاتية لكن ليس أرمينيا، مع أنها قصيرة جدًّا للتأكد؛ وهو يقول لاحقًا إن كوّنستانتين أعاد توطين هؤلاء الأسرى في تراخيا. قارن خليفة، 410 (133 هـ/ 751).

(4) .Agapius, 532; *Chron. 1234*, 1.338-39 تعطي *Chron. 1234* تفصيلًا أكثر يتفق مع أخبار شهود عيان أوردها الأزدي، تاريخ الموصل، 145- 53 (133 هـ).

يدعمونها.[1]

ذهب أبو جعفر وأبو مسلم إلى الحج في مكة.[2]

أمر أبو العباس عبد الله بن علي بشن حملة في آسيا الصغرى.[3]

بينما كان أبو جعفر في مكة، وعبد الله بن علي في دابق، مات أبو العباس، وحين سمع عبد الله بن علي بهذا، قرر أن يأخذ الخلافة لنفسه ومعه القوات الخرسانية التي أعطته ولاءها. ذهب أبو جعفر إلى الكوفة ونودي به خليفة هناك، ثم أرسل أبا مسلم لقتال عبد الله. والتقى الجانبان قرب نصيبين وهُزم عبد الله. ولما شك أبو جعفر بتمرد أبي مسلم، أرسل عيسى بن موسى إليه وأقنعه بوعود ومداهنات كثيرة بأن يأتي أبا جعفر. وعندما فعل أبو مسلم ذلك، أمر الخليفة بقتله أمامه.[4]

671 ظهرت علامة في السماء مثل السيف/ الرمح تمتد من الشرق إلى الغرب.[5]

---

(1) Agapius, 533; Michael 11.XXIV, 472-73/520-21. كلهم لديهم مشكلة مع أسماء هؤلاء الذين وقع عليهم الحرمان الكنسي Theophanes, 427-28 يعطينا رواية دقيقة مأخوذة من مصدر بيزنطي (قارن Nice-phorus, § 72) يذكر أن المجمع انعقد من 10 فبراير حتى 8 أغسطس للإعلان السابع/ 754 وأوقع الحرمان الكنسي على جرمانوس ويوحنا الدمشقي وجورج القبرصي.

(2) كل هذا كلام *Chron. 1234*, 1.339؛ Agapius, 532-33، أيضًا يروي كيف أن أبا العباس أخذ أخاه جانبًا وطلب منه قتل أبي مسلم إن سنحت له الفرصة (قارن الطبري، 3. 84- 86).

(3) Agapius, 533; *Chron. 1234*, 1.339.

(4) Theophanes, 428-29; Agapius, 533, 534-37; Michael 11.XXIV, 472-73/518; *Chron. 1234*, 1.339. رواية ثيوفانيس فيها مشابهات كثيرة للمصدر المشترك (مثلًا هو أيضًا يضع المعركة بين أبي مسلم وعبد الله بن علي قرب نصيبين)، لكن المادة الإضافية التي أوردها توحي بأنه قد حصل عليها مرة أخرى عبر مكلمي م م. يروي أغابيوس الأحداث بشكل مطول، وديونيسيوس يختصرها بشكل جوهري. يقول أغابيوس إن أبا العباس مات في يونيو 136 هـ/ 754 (كذا الطبري، 3. 88). بعد هذا يتغير محتوى *Chron. 1234* بشكل واضح. أعمال السلطات الإسلامية ما تزال تُسجل لكن بأسلوب موجز فقط (مثلًا بنى أبو جعفر مدينة على دجلة فوق تيسيفون وسماها بغداد")، أو إذا كانت تمس السكان المسيحيين فحسب (مثلًا السياسات القاسية لموسى بن مصعب حاكم بلاد النهرين)؛ ولم يعد ثمة اهتمام بالسياسات الداخلية الإسلامية. المرجح إذن أن م م يتوقف هنا عند استقرار حكم أبي جعفر المنصور. لكني من أجل التكملة، سأسجل التوافقات التي يبدو أنها ما تزال تقع في بضع ملاحظات لميخائيل وأغابيوس.

(5) Agapius, 536; Michael 11.XXIV, 472/520.

[757] أعاد أبو جعفر بناء ملاتيا وتحصينها.(1)

أعاد أبو جعفر بناء ثيودوسيوبوليس وتحصينها.(2)

[760] أخضع العرب أفريقية.(3)

(1) Agapius, 538; Michael 11.XXIV, 473-74/522. قارن خليفة، 418 (140 هـ/ 757).

(2) Agapius, 539; Michael 11.XXIV, 474/522.

(3) Agapius, 539; Michael 11.XXIV, 474/522. يقول أغابيوس إن قائد الحملة على أفريقية كان الأشعث أي محمد بن الأشعث الخزاعي، حاكم مصر 141- 43 هـ/ 758- 60. الإشارة ربما تكون إلى هزيمة أبي الخطاب العبادي على يد ابن الأشعث سنة 143 هـ/ 760 (خليفة، 420).

الملحق (ث)

آلام داڤيت الدبيلي

ترجمة وتعليق الأستاذ رؤبرت و. تومسن*[1]

كان هذا الرجل المدعو سُرهان من أمة التاجيك،[2] مشهوراً يتحدر من أسلاف عظماء من جهة والده. الآن في زمن زعامة هامازاسپ الكورؤپالات** العظيم، ابن داڤيت،[3] وصل شهيد المسيح المبارك إلى أرض أرمينيا هذه مع جيش طاجيكي في مقاطعة أيرارات زمن قانون كؤتايك.[4] وقد سافر متنقلاً عبر القرى والبلدات وشاهد شعائر المسيحيين وطريقتهم المهذبة التقية في الحياة. فاختار خطة جميلة من خلال العطية السماوية وتأثير الروح القدس الذي كان في قلبه دائماً، وظل ليلاً ونهاراً في إيمان صادق بالمسيح. ومنذ ذلك الحين عزل

---

(1) أُعِدَّتْ هذه الترجمة من L. Alishan, *Hayapatum* (Venice, 1901) , 240-42 (no. 196). نسخة أخرى من آلام داڤيت حققها J.B. Aucher, *Liakatar vark' ew vkayabanut'iwn srbots'* (Venice, 1810-15)، 6.224-29 .

• [اخترت اسم داڤيت بدلًا من صيغته الإنگليزية (دَيڤد) لأنها الصيغة الأرمينية للاسم. في الأصل، ينسب هذا الشخص إلى دْوِنْ/ دْوِنْ Dwin، وهي العاصمة القديمة لأرمينيا، ولأن النسبة لهذا الاسم صعبة وربما غير مستساغة عربيًا، فقد اخترت أن أنسبه لدبيل، وهو الاسم الذي تطلقه المصادر التاريخية العربية القديمة على هذه المدينة. رؤبرت وِلِيَم تومسن 1934- 2018، أستاذ الدراسات الأرمينية في جامعة أوكسفرد وهارفرد. يعد مرجعاً مرموقًا في تاريخ أرمينيا ولغتها، وهو هنا، يترجم هذا النص من الأرمينية القديمة. المترجم]

(2) أي العرب، طاجيك/ *Tajik* مشتقة من اسم قبيلة طيّء.

•• [هو أمير أرمينيا [تابع] للإمبراطورية الرومانية. المترجم]

(3) هذا هو هامازاسپ ماميكؤنيان، أمير أرمينيا (656- 60). ترجمة أمير (إيشخان)؛ وكان لقباً لوجيه أرميني بارز يعينه الخليفة للعمل تحت الحاكم المسلم (أؤستيكان).

(4) تقع كؤتايك شمال دْوِن.

نفسه عن قومه من أجل أن يكسب المسيح لعله ينجو بواسطته، ويتحرر من عبودية الفساد بأن يجدد نفسه ويولد ثانية بالأب والابن والروح القدس. رغب في نور جرن المعمودية كي يُغرق 673 فرعون في ماء نبع التعميد. وتأمل في كتاب تعليم الدين بتضرع كيلا يبقى في العبودية بعد الآن. حدث هذا في زمن أنستاسيوس، الجاثليق الأرميني (662- 668)، وفي زمن زعامة گريگوّر ماميكوّنيان پاتريك المشهور لأرمينيا (661- 685).

ولما كان سُرهان محبوبًا ومحترمًا للغاية من الكثير من الناس، فقد قدّمه گريگوّر أمير أرمينيا إلى الجاثليق أنستاسيوس كي يعمّده. وبفرح عظيم وسرور بهيج للغاية عمده بطهارة جرن المعمودية باسم الأب والابن والروح القدس. ومنحه گريگوّر پاتريك اسم أبيه فسماه داڤيت عن طريق البطريرك وطهارة جرن المعمودية. وأصبح فورًا، موضعًا لسكنى الثالوث كلي التقديس كما وعد المسيح قائلًا: "أنا وأبي سنأتي لنسكن معه" (يوحنا 14: 23). والرسول [بوّلس] يقول: "لا فرق، لا يهودي ولا أممي، لا عبد ولا حرّ" (غل 3: 28). و: "الذين تعمدوا في المسيح قد لبسوا المسيح" (غل 3: 27). ويقول إشعياء (62: 2): "وسينادى باسم جديد من سيسميه الرب." كان ممتلئًا بسبعة أضعاف من نعمة الروح القدس وأزال اسم العبودية وأزال [نفسه] وانتقل من جبل سيناء وهو هاجر الأَمَة وأبناؤها، وانعزل عنه، وانضم إلى أبناء الحرة [سارة] في القدس السماوية وهي أمنا كلنا وأم الولد الحر- ليس إسماعيل بل إسحاق. وأعلن مع پوّلس: "أنا لست ابن الأَمَة بل ابن الحرة حيث أعتقني المسيح من عبودية الفساد إلى حرية مجد ابن الرب" (غل 4: 31، روم 8: 2، 21)، وسكن ممسوحًا بالدهن المقدس* بالمثل، في أرض أرمينيا في سهل قرية تسمى جاگ.[1] وبعد وقت قصير طلب زوجة وأطفالًا، وعاش حياة طاهرة في زواج متواضع كريم وفقًا للنصيحة الإلهية. وقضى كل وقته في الإحسان، ووصل سنًّا متقدمة ملتجئًا تحت يد المسيح اليمنى القوية الحامية، متأملًا في شريعة الرب ليلًا ونهارًا.

هنا نصل إلى زمن ساهاك جاثليق أرمينيا (677- 703)، وزمن سمبات باگراتوني أمير أرمينيا (693- 726) عندما 674 استولى الطاجيك على أرض أرمينيا، وكان قائد

* [طقس يسمى سر الميروّن أو المسحة المقدسة، هو عبارة عن مسح الجبهة بدهن معطر رمزًا لحلول الروح القدس بعد طقس التعميد. والقصد من العبارة أنه صار مباركًا. المترجم]

(1) هناك أكثر من قرية بهذا الاسم جاگ، والظاهر أن هذه هي الموجودة في كوّتايك.

جيشهم في أرمينيا يسمى أبدلاي،[1] وهو رجل فظ شرّير يفرح دائمًا بسفك دماء الأبرياء بتحريض من الشرّير [الشيطان]. في ذلك الوقت، اعتقل أبدلاي الفاجر داڤيت المبارك، لأنه ليس من الصحيح إخفاء الحقيقة. وترصده أبدلاي وقد حسده على إيمانه بالمسيح، من خلال نصح المفترين، وزاد غضباً وتكبرًا، وصرّ بأسنانه عليه. وسعى إلى طرق لإذلال الشخص العادل في شركه. وجرب العديد من الحيل المختلفة، بالتوسلات والوعود بالهدايا، ثم بالتهديدات بأنواع التعذيب والموت. واجتهد لجعله يتخلى عن المسيح ويرجع إلى قومه السابقين، الأمر الذي يثبت أنهم يعرفون الرب، لكنهم لم يدركوا الرب الحق. مع ذلك، صمد المبارك بالإيمان بالثالوث المقدس، مع إرادة صلبة وإجابات شجاعة، ولم يوافق على شعائرهم شبه الدينية....[2]

الآن، كان الطاغية مذهولًا بصراحة خادم المسيح. فأمر به أن يُقيد ويوضع في السجن ثلاثة أيام. وقام بتعذيبه بأنواع العذاب والضرب؛ فقد سُحل هناك، ونتف شعره ولحيته من أجل إعادته إلى دينهم. لكنه لم يوافق، بل صمد بشجاعة، أملًا بالحياة الخالدة والمسرات اللامحدودة والتيجان التي لا تبهت في المسيح يسوع.

ثم في اليوم الثالث، عند الفجر، أمر أبدلاي أن يؤتى بالمبارك أمامه، وفتح فمه الذي تنبعث منه رائحة الموت وقال: "أطع أوامرنا وأنكِر المسيح." لكنه أبقى مقاصده النبيلة صامدة وفقًا لمكانته الجديرة بالاحترام، وعظمة سنه وكرامته النبيلة وشيبته الوقور، ونشأته الحسنة من الشباب إلى الشيخوخة، ممتلئًا بالكرامة كلها مثل إِلِيعيزر المبارك.[3] وسخر من التهديدات واحتقرها، واستهان بالفاجر ووبخه بلغتهم. ثم أمر المستشار[4] الخبيث بالعلامة المقدسة أن ترمى على الأرض وحاول عن طريق اللكمات أن يجبر داڤيت على أن يطأ مفخرة النصر وعربون الحياة، 675 الصليب المقدس. لكن الأخير لم يوافق وقال للطاغية: "لن أطيع أوامرك المهلكة. ومهما كان ما تريد فعله، افعله بسرعة." فأخذ سيفه غاضباً، كي

(1) انظر المدخل عن «داڤيت الدبيلي» في الفصل التاسع أعلاه حول هوية عبد الله هذا.

(2) يحذف أليشان مقطعًا هنا، لكنه لا يعطي أية إشارة عن طوله.

(3) أي مكّابايوس

(4) السبب في الإشارة إلى أبدلاي بهذا اللقب ليس واضحًا (مع ذلك قارن الترجمة المستمرة لكلمة أمير العربية إلى اليونانية بكلمة *symboulos* - R.G.H).

يقتل المبارك في مخدعه، لكن محظيته صرخت واختطفت السيف من يده وقالت: "لماذا تقتله داخل الغرفة؟ إذا كان يستحق الموت حقًّا، دعه يمت خارجًا." لم يحدث هذا بإرادة الشرير، بل بإرادة الرب كي يكون استشهاد المبارك من أجل المسيح ظاهراً للجميع.

بعد ذلك، عرض عليه الطاغية الحياة إن وافق، وإلا فالموت على الصليب.[1] لكنه فضّل الموت من أجل المسيح على الحياة مع الندم. فوقف بجرأة لا تعرف الخوف طبقًا للقول: "بالبرّ تُثبّتين بعيدة عن الظلم فلا تخافين." (إشعياء 54: 14) و"العادل لا يخاف من الموت" ولا سيما طبقًا لإنجيل المسيح: "لا تخافوا من الذين يقتلون الجسد فهم لا يستطيعون قتل الروح" (متّى 10: 28). لذلك اختار أن يموت من أجل المسيح.

ثم اقتيد المبارك إلى موضع الشجاعة، وهو ميدان استشهاده. وصلى شاكرًا النعمة التي لا توصف، والتي أعطاه إياها المسيح، لكي يستحق الموت من أجله. وبإرادته، ذهب إلى الصليب ومدد نفسه عليه. ورُفع الصليب في مواجهة الجنوب. وأخذ الجلاد الرمح وطعنه به في أضلاعه لإخافته لعله يقتنع. لكن داڤيت المقدس مثل اللص*، نادى على المسيح بأنّة مخلصة: "تذكرني عندما تأتي في ملكوتك" (لوقا 23: 42).

الآن، من بين الكثير من الناس الذين كانوا متجمعين، خاطبه بعضهم بكلمات مشجعة، وآخرون بكلمات مثبطة. وكانت زوجته واقفة بالقرب من الصليب، فشجعته وحضته بكلمات كثيرة على أن يبقى صامدًا على إيمانه بالمسيح. وأراد داڤيت المبارك ذو الإيمان الصلب أن يغادر الجسد ويدخل إلى المسيح. فغرز الرمح في قلبه، وعندما فاض الدم أسلم روحه إلى مجد 676 الرب، طبقًا للقول: "نفوس الصديقين بيد الله" (الحكمة 3: 1). والصليب الذي كان يواجه الجنوب استدار نحو الشرق. هذه العلامة المعجزة شاهدها المؤمنون وغير المؤمنين، لكي تكون سلطة المسيح وهزيمة الأعداء جليّتين. وحدث ابتهاج لدى الملائكة، لأن أولئك الذين كانوا على جانب اليد اليمنى زادوا قوة، والذين كانوا على جانب اليد اليسرى أصابهم العار. هكذا شهد داڤيت المقدس للمسيح محتقراً الموت. فقد

(1) أداة موت داڤيت تسمى *p'ayt*، معناها الحرفي "خشب". يمكن أن تشير إلى صليب (كالذي للمسيح) أو مشنقة يعلق بها الشخص. هنا المقصود هو "صليب"، وهذا واضح ليس مما سيأتي فقط، بل من وصف هوڤانيس الجاثليق لموت داڤيت، عندما يقول "سُمِّر" داڤيت على الخشب." ترجمة ماسكوديان ((XX.31) بـ"لوح خشبي" خطأ.

* [المقصود باللص هنا أحد اللذين صلبا مع المسيح وقيل إن اسمه ديماس بن أقلونيوس. المترجم]

كتب على الأرض علامة اسمه، وفي السماء، تسلم من المسيح مجدًا أبديًا وتاج الملكوت مع القديسين جميعًا.

بعد هذا، وصل إلى الموضع سارگساك أسقف أماتونيك[1] مسرعًا، مع القسس وكهنة الكنيسة وموشيل ماميكوّنيان سپاراپيت* أرمينيا؛[2] وأرتاوازد أخيه والكثير من الوجهاء، وأنزلوا رفات داڤيت المبارك شهيد المسيح عن الصليب، وأخذوها إلى كاتدرائية القديس گريگوّري.[3] وجلبوا ثيابًا فاخرة، وقاموا بإدراج القديس بثيابه وهيأوه بالبخور والزيوت وحملوه إلى الضريح بالترنيمات المقدسة والتبريكات والأغاني الروحية والأنوار المجيدة ووضعوه في ضريح القديس يزتبوزيت.[4] ورتبوا صليب الشهيد المقدس مثل الصليب** ونصبوه فوق الضريح. والرمح الذي طُعن به طلبه موشيل سپاراپيت، ابن ماميكوّنيان والمارزاپيّت [المرزبان]،[5] لنفسه مقابل عشرين داهيكان، ثم حُوِّل إلى شكل صليب ليتم تكريمه من جيل إلى جيل في عائلته، لمجد الرب.

---

(1) لا يستشهد بسارگاسك في غير هذا ولا باسمه، لكن سارگوسك موجود.

* [لقب فارسي لقائد عسكري ذي رتبة عالية. المترجم]

(2) كان موشيل ابن هامازاسپ المذكور أعلاه. اللقب سپاراپيّت «القائد العسكري الأعلى» كان موروثًا في بيت ماميكوّنيان النبيل. ولتلك الأسرة أراضٍ في أرگاتسوّتن، غرب كوّتايك.

(3) في دْوِن، عرش الحاكم ومقر إقامة الأوّستيكان.

(4) أول ما ذُكر هذا لدى هوّڤانيس الجاثليق، واستشهد سنة 553.

** [يبدو أن المقصود هنا أن الصليب الذي مات عليه داڤيت لم يكن يشبه الصليب المعروف لدى المسيحيين، وهذا معنى الجملة الغريبة أعلاه «رتبوا الصليب مثل الصليب.» جدير بالذكر أن هناك جدلًا بين المؤرخين المحدثين حول شكل الصليب الذي صلب عليه المسيح، لسببين رئيسين؛ الأول أن شكل الصليب المسيحي الشائع هذا لم يكن معروفًا أيام الرومان. بل كان مجرد عمود أو أداة من خشب على شكل (T أو X) أحيانًا. والثاني أن الكلمة الأصلية التي تصف الأداة التي صلب عليها المسيح في النسخ الأولى للإنجيل المترجمة إلى اليونانية هي كلمة *stauros* وترادفها كلمة يونانية أخرى هي *xylon* وكلتا الكلمتين لا تعني الصليب حصرًا بل لهما عدة معان، منها عصا أو وتد أو عمود أو جذع أو حتى شجرة، غير أن ترجمة الأناجيل إلى اللاتينية ثبّتت كلمة *Crux* = صليب، وأصبحت الكلمة حاسمة المعنى. معروف أيضًا أن الصليب تم إقراره رمزًا للمسيحية في عهد كوّنستانتين الأول العظيم الذي حكم بين سنتي 306- 337، واعتنق المسيحية فصارت بذلك دين الإمبراطورية البيزنطية الرسمي. المترجم]

(5) مارازپيّت «حاكم» نادر جدًّا، هنا يبدو أنه تنويع للقب الأمير هامازاسپ.

مات شهيد المسيح المقدس داڤيت يوم الثالث والعشرين من شهر أريج في اليوم الثاني من الأسبوع (الإثنين)، في الساعة السادسة، بإيمان صادق بالمسيح يسوع ربنا.[1] وبشفاعته، لم تكن شفاءات المؤمنين التي حدثت قليلة، لمجد الأب والابن والروح القدس.

(1) عن التاريخ انظر المدخل عن « داڤيت الدبيلي» في الفصل التاسع أعلاه.

الملحق (ج)

الكتابة التاريخية الجوْرجيّة[1]

د. ستيفن هـ. راپ جونْيَر

لأسباب مختلفة، بعضها صحيح، تجاهل المختصون بالشرق الأدنى الكتابات التاريخية الجوْرجية التي تعود إلى القرون الوسطى. فالكابوس اللغوي الذي تفرضه اللغة الجوْرجية كان حكمًا بإعدام الأنواع، وصعوبة الحصول على كتب مطبوعة في جوْرجيا ما زالت عقبة هائلة. صحيح أنه لأكثر من قرن، كان للباحثين الذين لديهم معرفة بالفرنسية سبيل للوصول إلى ترجمات برْوسيّه* لبضعة أعمال تاريخية جوْرجية (ولو عبر إرث مخطوط متأخر نوعًا ما)، والذين لديهم معرفة بالروسية وصلوا إلى بضع ترجمات ممتازة من النسخ النقدية الجوْرجية القديمة التي نشرت في السنين الأربعين الأخيرة، لكن حتى اليوم، لم يترجم سوى القليل جدًّا من الأعمال التاريخية الجوْرجية السابقة للعصر الحديث إلى الإنكليزية. مع ذلك، توفر الكتابة التاريخية الجوْرجية التاريخية نظرة قيمة بالفعل إلى منطقة لم يتعامل معها المؤرخون البيزنطيون والسريان والأرمينيون والمسلمون بالتفصيل؛ وبإمكاننا أن نستمد من المصادر الجوْرجية أدلة ليست محفوظة في مكان آخر. فمنذ القرن الثامن، كثرت الأعمال التاريخية

(1) جهلي باللغة الجوْرجية أدى بي إلى تجاهل أدبياتها في هذا الكتاب؛ لذا، أنا ممتن جدًّا لستيفن راپ من جامعة ميشيگن في آن آربر لموافقته على معالجة هذا النقص بهذا الملحق. [ستيفن راپ مؤرخ أميركي متخصص في تاريخ الإمبراطورية الرومانية، وإيران وأرمينيا وجوْرجيا القديمة. يعمل حاليًا في جامعة سام هوْستن الأميركية الحكومية. المترجم]

* [ماري فيليسيتي برْوسيّه Marie-Félicité Brosset، 1802- 1880، مستشرق فرنسي، يعد شيخ التخصص في الدراسات الجوْرجية والأرمينية القديمة لغة وتاريخًا وتحقيقًا للمصادر. المترجم]

الجوْرجية نسبيًّا، إذا قوبلت بالمخرجات التاريخية التي عاصرتها للأرمينيين المجاورين. وهنا سنتفحص الأدب التاريخي الجوْرجي حتى أواخر القرن الثامن/ أوائل القرن التاسع، ونوفر ملخصًا موجزًا لكل نص، ونعدد النسخ والترجمات الأكثر أهمية.

678 في الحقبة الهلّينية المبكرة، تأسست سلطة ملكية محلية في منطقة كارتْلي القوقازية المركزية.[1] لكن الكارتليين لم يمتلكوا طريقة خاصة بهم للكتابة في ذلك الوقت، فرغم معرفتهم بأبجديات أخرى (أبرزها اليونانية والآرامية) لم يشارك الكارتْليون في الكتابة التاريخية حتى اختراع الطريقة الجوْرجية في الكتابة في القرن الخامس للميلاد والتي كانت نفسها نتاجًا لتحول الملكية الكارتلية إلى المسيحية. في القرن الخامس أيضًا، تطورت الألفباء الأرمينية بتوجيه من القس ماشتوّتس (دعي لاحقًا مسروّب). وعلى عكس الجيران الأرمينيين، لم ينهمك الكارتليون مباشرة، في تأليف أعمال تاريخية أصيلة.[2] فبينما كتب المؤلفون الأرمينيون مثل أگاتانجيلوّس وپاوستوّس بوزانداتسي وإيّليش ولازار پارپتسي تورايخ لأرمينيا، انشغل الكارتليون بترجمة نصوص الكتاب المقدس والنصوص الآبائية من الأرمينية واليونانية والسريانية.

هذا لا يعني الإيحاء بأن الكارتليين لم يطوروا أي أشكال من الكتابة الأصيلة، لأن أقدم

(1) كارتلي هي القلب التاريخي لـ «أرض الكارتليين» (ساكارتڤيلو). يشير هذا المصطلح الأخير إلى المملكة الجوْرجية الموحدة التي لم توجد قبل عهد باگرات الثالث الذي وحّد كارتلي ومنطقة أبخازيتي الغربية (بالروسية أبخازيا واليونانية أباسگيا) حوالي سنة 1008. هنا، وصف «الجوْرجية» يستخدم للغة، بينما يشير وصف «الكارتليون» إلى أغلبية المجتمع.

(2) أكثر الدراسات شمولًا لكتابات القرون الوسطى الجوْرجية هي: Ivane Javakhishvili, *Dzveli k'art'uli saistorio mtserloba (V-XVIII ss.)* في المجلد السابع من كتابه (T'khzulebani (Tbilisi, 1977 [1920])؛ Korneli Kekelidze, *Kart'uli literaturis istoria*, 2 vols. (Tbilisi, 1941 and 1958). قام بتعديل عمل كيكِلِدزة هذا Michael Tarchnishvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* (Studi e Testi 185; Città del Vaticano, 1955). انظر أيضًا Cyril Toumanoff, "Medieval Georgian Historical Literature (VIIth-XVth Centuries)," *Traditio* 1 (1943), 139-82, and *Studies in Christian Caucasian History* (Washington DC, 1963); Robert W. Thomson, "K'art'lis c'xovreba" in *The Dictionary of the Middle Ages*, 7 (New York, 1986), 222-23; Donald Rayfield, *The Literature of Georgia: a History* (Oxford, 1994)، الذي يعتمد بشدة على كيكِلِدزة لمرحلة القرون الوسطى.

أثر من الأدب الجوّرجي وهو استشهاد شوشانيكي المنسوب إلى القس ياكوب تسورتافي، ألف في القرن الخامس؛[1] وبعد قرن تمت كتابة استشهاد إيڤستاتي من مدينة متسخيتا 679 لكاتب سير شهداء مجهول.[2] ومثل نصوص جورجية عظيمة من القرون الوسطى، لم ينج هذا النصان إلا في مخطوطات لاحقة (من القرن الحادي عشر في هاتين الحالتين). لا يقدم أي من هذين العملين معلومات عن السلطة الملكية المحلية في كارتلي: لكن، كلاهما غاية في الأهمية لشهادتهما على الهيمنة الفارسية على قوقازيا. إضافة إلى ذلك، يصف هذان الأثران عن سير الشهداء كارتلي مختلفة وذات طابع عالمي. في الواقع، الشخصية الرئيسة لكل من روايتي الاستشهاد هاتين، ليستا من كارتلي (كانت شوشانيكي أرمينيّة استشهدت على يد زوجها الزرادشتي من كارتلي، وكان إيڤستاتي فارسيًّا تحول إلى المسيحية مقيمًا في المدينة الملكية لكارتلي، متسخيّتا).

استنتاجًا من المخطوطات الموجودة، ظهرت الكتابة التاريخية الجوّرجية بعد قرنين أو ثلاثة فقط من اختراع الكتابة الجوّرجية. وما حفز ازدهار الكتابة التاريخية بين الكارتليين في هذا الوقت الانشقاق عن الكنيسة الأرمنية بعد مجمع دْوِنْ الثالث سنة 607. ورغم أن الكارتليين لم يصدر عنهم جدل قاس في اللاهوت المسيحي ضد جيرانهم حتى القرن الحادي عشر،[3] إلا أنهم استغلوا الفرصة لتوكيد تقاليدهم ونشرها وحتى ابتكارها كنسيًّا وسياسيًّا. وأقدم عمل جوّرجي تاريخي (- سير شهدائي) هو تحول كارتلي [إلى المسيحية] الذي يعود إلى القرن السابع/ الثامن، وينسب تقليديًّا إلى شخص يدعى گريگوري الشماس، لكن مؤلفه ما زال بحاجة لتحديد هويته بشكل إيجابي. وهو الحكاية الأصلية الموسعة الأقدم لتحول النظام الملكي في كارتلي إلى المسيحية الذي حدث في القرن الرابع على يد نينوّ المرأة

(1) ألف طبعة جوّرجية نقدية Ilia Abuladze, *Dzveli k'art'uli agiograp'iuli literaturis dzeglebi (= DziKALDz)*, 1 (Tbilisi, 1963), 11-29؛ وترجمها جزئيًّا D.M. Lang, *Lives and Legends of the Georgian Saints* (London, 1956), 44-80. انظر أيضًا P. Peeters, "Sainte Sousanik, martyre en Armeno-Georgie," *AB* 53 (1935), 5-48, 245-307; Ot'ar Egadze, *Shushanikis tsameba* (Tbilisi, 1983) التي تتضمن ترجمة إنكليزية كاملة قامت بها إيلزابيث فلَر.

(2) Abuladze, *DziKALDz*, 1.30-45; tr. Lang, *Lives and Legends*, 94-114.

(3) مثلًا رسالة Arseni Sap'areli, *Ganqop'isat'ws k'art'velt'a da somekht'a*, ed. Zaza Alek'sidze (Tbilisi, 1980)، مع ملخص إنكليزي، 206- 208.

المقدسة، وتعتمد على مصادر من العصور القديمة العظيمة.[1] لكن حل محلها بعد قرن أو اثنين العمل المستقل - الموسع والمنقح بشكل كبير- حياة نينوّ، 680 وهي (الآن) القصة التقليدية لتحول الملك ماريان الثالث (284- 361).[2]

لم تظهر الكتابة الجوّرجية التاريخية بشكل مناسب حتى نهاية القرن الثامن حيث أُلِّفت ثلاثة أعمال في هذا الوقت هي حياة الملوك، وحياة فاختانگ جوّرجاسالي، وتاريخ جوانشيّر جوانشيّرياني المنحول،[3] وهذه الأعمال تشكل النواة الأصلية للمدونة التاريخية المعروفة بـ كارتليز تسخوّفريّبا ("حياة كارتلي").[4] وهي المصدر الأصلي للتاريخ "الجوّرجي" السابق للعصر الحديث، وتعكس موقف السلطة الملكية وإيدولوجيتها؛ وهذا يتضاد بحدة مع التواريخ الأرمينية التي تعود للقرون الوسطى وكانت تؤلف عادةً لعائلة نبيلة بعينها. ونحن لا نعلم متى جُمع حياة كارتلي في الأصل، لكن الأعمال الثلاثة المذكورة سابقًا (ألفت حوالي سنة 800) لا بد أنها قد دمجت منذ وقت مبكر. وكل الأعمال الموسعة للأدب التاريخي الجوّرجي تقريبًا، وجدت طريقها إلى حياة كارتلي؛ إضافة إلى ذلك، التواريخ المكوِّنة موسعة فقط في مخطوطات حياة كارتلي. لسوء الحظ، الإرث المخطوط متأخر للغاية: فأقدم

(1) رغم أنها في شكلها المتعارف عليه تؤرخ من القرن السابع/ الثامن، ربما تكون معتمدة على التاريخ الكنسي لروفينوس من القرن الخامس، الذي كتب رواية عن تحول كارتلي كما رواها له الأمير الكارتفِّلي والقائد العسكري الروماني لفلسطين باكور (*PL* 21, 480-82; tr. *Lang, Lives and Legends*, 15-19).

(2) كلا العملين جزء من مدونة تتألف من ستة نصوص (Abuladze, *DzKALDz*, 1.81163) الثالث منها *Conversion of K'art'li* (نفسه، 1. 83- 91) والأخير نسخة من *Life of Nino* (نفسه، 1. 98- 163). المدونة معروفة إجمالًا وبشكل محير بـ *Conversion of K'art'li* (Toumanoff, "Medieval Georgian Historical Literature," 149-53؛ المؤلف نفسه، *Studies*, 23-24؛ Michael Tarchnisvili, "Sources arméno-georgiennes de l'histoire ancienne de l'église de Géorgie," *Le Muséon* 60, 1947, 30-37). النصوص الأربعة الأخرى للمدونة تهتم بتأسيس النظام الملكي الكارتلّي (*Primary History of K'art'li*) وتعاقب الملوك والزعماء الكنسيين من ميريان حتى القرن التاسع (*Royal Lists I, II, III*). أقدم مخطوطات المدونة نسخت في القرن العاشر (شاتربيردي وتنقيحات سيناء غير المنشورة).

(3) Toumanoff, *Studies*, 20-25. التحديد الدقيق لهوية المؤلفين والتاريخ الأصلي لتأليف كل نص من هذه النصوص مثار خلاف شديد. ثمة فكرة شائعة أن المصادر الثلاثة ألفت كلها في القرن الحادي عشر (انظر الأكثر حداثة Rayfield, *Literature of Georgia*, 53-56). لكن، توّمانوّف وتارچنيشڤيلي وإنگوّروّكفا وآخرون أثبتوا بشكل مقنع أنها لا بد قد كتبت عشية الحكم الباگراتيدي في كارتلي في القرن الثامن/ التاسع.

(4) Toumanoff's *The Georgian Royal Annals*.

المخطوطات الجوّرجية الباقية نسخت أواخر القرن الخامس عشر فقط،[1] وأقدم مخطوطة في الواقع، هي تعديل أرميني يعود للقرون الوسطى نُسخ 681 في الحقبة 1279- 1311.[2] من هنا، مع أن المدونة تحتوي على أعمال ذات قِدم معتبر، فإن أقدم مخطوطة موسعة كانت قد نسخت بعد خمسمئة سنة تقريباً من تأليف العمل الأقدم الذي تتضمنه.[3]

يتعامل حياة الملوك مع كارتلي منذ بدئها حتى عهد ماريان الثالث.[4] ويضع المؤلف المجهول أصله المجتمع الكارتليّ ضمن إطار مأخوذ من الكتاب المقدس، مقحماً أصوله في روايات مجمعة من سفر التكوين 10، وحوليات هپّوليتوس (عبر تعديلها الأرميني) وربما جوّسيْفوس. بعد ذلك، يركز العمل على السلطة الملكية الكارتلية التي تأسست إثر الهجوم المزعوم للإسكندر الأكبر على القوقاز. ويضع المؤلف وهو يكتب عشية حكم باگراتيد في كارتلي (أوائل القرن التاسع)، الكارتليين وملكيتهم بشكل قاطع ضمن العالم الثقافي

---

(1) Cyril Toumanoff, "The Oldest Manuscript of the Georgian Annals: The Queen Anne Codex (QA), 1479-1495," *Traditio* 5 (1947), 340-44. عن المخطوطات عموماً انظر Konstantine Grigolia, *Akhali k'art'lis ts'khovreba* (Tbilisi, 1954).

(2) أعد طبعة نقدية مع ترجمة جوّرجية Ilia Abuladze, *K'art'lis ts'khovrebis dzveli somkhuri t'argmani* (Tbilisi, 1953). ترجمة إنگليزية مع ترجمة لنص كوّنچيشڤيلي (انظر الهامش رقم 14 أدناه) للمقارنة، أوردها Robert W. Thomson, *Rewriting Caucasian History: the Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles* (Oxford, 1996) = Thomson. انظر أيضاً المؤلف نفسه، "The Armenian Version of the Georgian Chronicles," *Journal of the Society for Armenian Studies* 5 (1990-91), 81-90.

(3) لتعقيد الأمور، كانت طبعة م. ف. بروّسيّه وترجمته التي يستشهد بها الباحثون الغربيون كثيراً، تقوم على النسخة المنقحة التي ترجع إلى القرن الثامن عشر، والتي كلف بها الملك العالم ڤاختانگ السادس (ت. 1737). وهذه النسخة المنقحة، في سعيها إلى تقديم سرد موحد منظم زمنياً، أغفلت حقيقة أن *K'art'lis ts'khovreba* تتألف من بضعة تواريخ منفصلة ألفت على مدى ما يزيد عن نصف ألفية.

(4) طبعة نقدية للتواريخ الأقدم لـ *K'art'lis ts'khovreba* نشرها Simon Qaukhch'ishvili, *K'art'lis ts'khovreba*, 1 (Tbilisi, 1955) = *K'Ts'* 1. وطبعة وترجمة فرنسية لنسخة ڤاختانگيسيولي أعدها M.F. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Part 1 (St. Petersburg, 1849) = Brosset. تم تحقيق *Life of the Kings* في *K'Ts'*, 1-71، وترجمت في Brosset, 15-89 وفي Thomson, 2-84. هناك ترجمة جزئية روسية أعدها G.V. Tsulaia, *Zizn' kartliiskikh tsarei: izvlechenie svedenii ob abkhazakh, narodakh Severnogo Kavkaza i Dagestana* (Moscow, 1979).

الفارسي. فالتسمية الملكية هي حصريًّا فارسية/ پارثية/ أڤيّستية، والسلطة الملكية - رغم ربطها بالإسكندر- توضع ضمن السياق الفارسي ووصف الملوك الكارتليين ذاته (بمثل كلمة بومبيّرازي/ مومباريّزي على الرغم من أنها مشتقة من الكلمة العربية "مبارز") ساساني بشكل لا يمكن إنكاره وإن كان لا يناسب العصر. إضافة إلى ذلك، مثل أعمال أخرى سابقة لعهد باگراتيد، يصف *حياة الملوك* كارتلي عالمية 682 (قارن بروايتي استشهاد شوشانيكي وإيڤستاتي). باختصار، يصور *حياة الملوك* كارتلي بوصفها جزءًا من العالم الساساني وهذا انعكاس لإرث كارتلي الفارسي، وهو الإرث الذي استمر في كارتلي طويلًا بعد فناء الإمبراطورية الساسانية نفسها.

تبعًا لحياة الملوك في الشكل المتعارف عليه لحياة كارتلي، يأتي كتابا حياة نينوّ وحياة خلفاء ميريان، إذ يعد الثلاثة بشكل تقليدي عملًا واحدًا ألفه رئيس الأساقفة ليوّنتي مروّڤيلي (من مدينة رويسي) في القرن الحادي عشر.[1]

مع ذلك، يبدو أن علاقة اسم ليوّنتي مروّڤيلي بهذه النصوص هي إعادة الجمع، ذلك أنه كان مسؤولًا عن تحرير حياة الملوك في القرن الحادي عشر. ولأن ليوّنتي كان يطمح إلى منح الطابع المسيحي لحياة نينوّ بدلًا من جعلها حكاية ليست مسيحية، فهو لم يقم بتذييل هذا الكتاب الطويل فحسب، بل أدخل أيضًا بضع ملاحظات من الكتاب المقدس ضمن *حياة الملوك* نفسه. وقد يكون أيضًا، مسؤولًا عن تأليف *حياة خلفاء ميريان* وهو عمل موجز يكمل *حياة الملوك* ويتعامل مع ملوك كارتلي المسيحيين من ابن ميريان وخليفته باكار (363- 365) نزولًا إلى ميهردات (409- 411). وبغض النظر عن ذلك، كان *حياة خلفاء ميريان* قد كتب بين سنة 800 والقرن الحادي عشر تقريبًا، وحاول مؤلفه المجهول أن يحاكي أسلوب *حياة الملوك* الأقدم، رغم أن بعض العناصر ذات الطابع الفارسي الجلي، مثل "المبارز"، غائبة بشكل ملحوظ.

يعد الكثير من المختصين حياة ڤاختانگ گورگاسالي عملًا يعود إلى القرن الحادي عشر وينسب تقليديًّا إلى شخص يدعى جوانشيّر جوانشيّرياني. لكن، توّمانوّف بيّن أن

(1) *Life of Nino*: *K'Ts'*, 72-130; tr. Brosset, 90-132; tr. Marjory Wardrop, "The Life of St. Nino," *Studia et Biblica Ecclesiastica* 5 (1903), 1-66; tr. Thomson, 84-145. *Life of the Successors of Mirian*: *K'Ts'*, 130-38; tr. Brosset, 133-44; tr. Thomson, 146-53.

هذا العمل توليف لنصين منفصلين، كلاهما أُلِّف حوالي سنة 800. يبدأ حياة ڤاختانگ گوّرگاسالي بالضبط مع وفاة ميهردات الرابع وهو معني بشكل أساسي بحياة ڤاختانگ الأول گوّرگاسالي وأعماله (447- 522 تقريبًا).[1] وهذا العمل المجهول المؤلف مليء بالتفاصيل الرائعة وهو بهذا الاعتبار يعيد إلى الذاكرة 683 أغنية روّلان. ومثل حياة الملوك، يضع كارتلي بشكل قاطع ضمن التجمع السياسي (الكوّمنويّلث) الفارسي، ويجري تصوير نزالات المبارزة البطولية على امتداد صفحاته. مع ذلك، يبدي مؤلف حياة ڤاختانگ گوّرگاسالي وعيًا حادًا بتعدد مكونات الهوية الذاتية الجوّرجية في القرون الوسطى، وأحيانًا بتناقضها. ومن هنا، فإن ڤاختانگ الذي كان ذا صلة قرابة بالفرس وحمل هو نفسه اسمًا فارسيًا، لم يكن زرادشتيًّا. إلى ذلك، يتم تصوير ڤاختانگ في قالب سير- شهدائي بسبب التوكيد على «تدرجه» من التوجه الفارسي إلى المسيحي تحديدًا (والبيزنطي). ولأن حياة ڤاختانگ گوّرگاسالي قصة فارسية ذات طابع مسيحي مع ملك كارتلي بوصفه شخصيتها الرئيسة، فهي جديرة بالاهتمام لشهادتها على توسع الكنيسة الكارتلية، ولا سيما علاقاتها الكنسية مع أنطاكيا وپوّنتوس والقسطنطينية إضافة إلى إظهار تأسيس السلطة الكنسية الكارتلية العليا- ومضمونها الأساسي للسيادة المستقلة- بشكل جليّ. لكن بعيدًا عن إنكار إرث كارتلي الفارسي، عزز حياة ڤاختانگ گوّرگاسالي البعد المسيحي للهوية الكارتلية (في مقابل الهوية الفارسية) ولم يتم حجب مديونية كارتلي للحضارة الفارسية ما دامت لا تتعارض مع التوجه المسيحي لكارتلي.

بعد حياة ڤاختانگ گوّرگاسالي بوقت قصير، أُلِّفت تكملة موجزة منحولة لجوانشيّر.[2] وهي تتتبع حكام كارتلي من ابن ڤاختانگ وخلَفه داچي (522- 534)، وخلال انحلال السلطة الملكية الكارتلية من قبل الفرس،[3] وتنهي سردها في القرن الثامن. والتوتر الذي

(1) G.V. Tsulaia, *Žizn'* ترجمة روسية لـ ;*K'Ts'*, 139-204; tr. Brosset, 108-49; tr. Thomson, 153-223 *Vakhtanga Gorgasala* (Tbilisi, 1986), 57-94.

(2) Tsulaia, *Žizn'* ترجمة روسية لـ ;*K'Ts'*, 204-44; tr. Brosset, 200-52; tr. Thomson, 223-51 *Vakhtanga Gorgasala*, 95-107. كان جوانشيّر جوانشيّرياني شخصية تاريخية بلا شك، لكن أن ينسب التقليد التاريخي هذا النص له ينطوي على مفارقة تاريخية، وهو أمر غير صحيح.

(3) رغم إبطال الملكية الكارتلية سنة 580 (بيّن ذلك Toumanoff, *Studies*, 360-82)، تستمر منحولة جوانشيّر في تلقيب الأمراء المتصدرين بالملوك.

أثارته تأثيرات الصراع الفارسي البيزنطي، واضح على امتداد العمل. تقدم منحولة جوانشيّر معلومات كثيرة عن انتشار المسيحية خلال كارتلي، وولا سيما الجديرة بالذكر مثل روايات تأسيس رهبانية كارتلي بوصول الآباء السريان الثلاثة عشر 684 (مع إضافات جوهرية لاحقة)، واستشهاد شوشانيكي (رويت خارج عصرها في عهد باكور الثالث ت. 580)، وبناء كنيسة جْواري في متسخيّتا وكنيسة سِيوّني في تبليسي. وعولج غزو هيّراكليوس لكارتلي ونهب تبليسي أيضًا، وواضح أن هذه كانت مناسبة بالغة الأهمية في ذهن المؤرخين الكارتليين لأن هذه الرواية موجودة في ثلاثة أعمال تاريخية منفصلة (لكن رواية منحولة جوانشيّر تبدو أقدمها).

ظهور الإسلام مألوف أيضًا لدى منحولة جوانشيّر التي تحكي أن «محمدًا (مۆهامادي) المتحدر من إسماعيل ومعلم دين الساراكين... غزا كل بلاد العرب واليمن،» وأن أبا بكر (أبۆبيكاري) كان خلَفه الذي «غزا بلاد فارس ودخل بغداد، وأجبر أعدادًا لا تحصى من الناس على ترك عبادة النار، وحولهم إلى دين الساراكين.»[1] والمؤلف مطلع أيضًا على حقيقة أن للمسلمين كتابهم المقدس الخاص بهم (كوراني) أي القرآن.[2] وجرى حذف الكثير عن الفتح الإسلامي لقوقازيا وكارتلي، لكن غزو مورڤان كْرو (الأصمّ) أي الخليفة الأموي المستقبلي مروان الثاني في ثلاثينات القرن الثامن تم تضمينه.[3] أخيرا، منحولة جوانشيّر هي مصدرنا الجوّرجي الأقدم عن ظهور سلالة باگراتيد الكارتلية، لأنه ذكر أندارناسيّ «من عائلة النبي داود.»[4]

(1) K'Ts', 229; tr. Thomson, 237. لاحظ رد فعل هيّراكليوس: "أخبروا الملك هيّراكليوس أن الهاگاريين غزوا الشام والجزيرة وهي بلاد النهرين. توجه هيّراكليوس إلى فلسطين لخوض معركة هناك. لكن كان ثمة راهب ما، رجل من رجال الله، قال للملك: اهرب، لأن الله أعطى الشرق والجنوب للساراكين، يعني "كلاب سارة." المنجمون والمتنبئون أخبروا (فسروا؟) كلمات الراهب هذه للملك هيّراكليوس. فأقام عمودًا ونقش عليه: 'وداعًا بلاد النهرين وفلسطين، حتى انقضاء سبع ساعات'" (K'Ts', 230; tr. Thomson, 238).

(2) رأى أحد الهاگاريين رؤيا قال فيها رسول مفترض: 'أعطانا الله السلطة حتى موت عشرة ملوك، كما قال الله لأبراهام وهاجر. لكن أبقوا على الكنائس المقدسة والرجال الذين يخدمون الرب، كما أمرتكم في قرآني'" (K'Ts', 238; tr. Thomson, 244).

(3) Toumanoff, *Studies*, 394-95.

(4) نفسه، 202, 254, 316-17, 328-29, 334-36, 345-46. فيما يتعلق بالباگراتونيين، يجب القول إن نسخة ڤاختانگيسيولي المنقحة اللاحقة قد أقحمت بضعة مقاطع من التواريخ الباگراتيدية للقرن الحادي عشر (لا سيما

685 *استشهاد أرچيل* عمل موجز يصف استشهاد أرچيل الثاني سنة 786.[1] وهو وإن تم عزوه تقليديًّا إلى ليونتي مروڤيلي، لم يكتبه مؤلف *حياة الملوك* وقد كتب في القرن العاشر أو الحادي عشر. قاتل أرچيل وهو چيچم،* الذي حدد هويته جوزيف ماركوارت بأنه خزيمة بن خازم حاكم مقاطعة أرمينيا للخليفة الهادي، واتفق معه تومانوف مستشهدًا بالمؤرخ الأرميني گيڤوند الذي روى اغتيال أمير كارتلي في عهد الهادي.[2]

أخيرًا، علينا ذكر عملين من سير الشهداء يسهمان في فهمنا كارتلي أوائل القرون الوسطى. ألف يوان سابانيسدزي *استشهاد هابو*،[3] وهو يحكي قصة مسلم يدعى هابو (أبو) الذي أتى إلى كارتلي وتحول إلى المسيحية. والعمل موجود في مخطوطة نسخت في القرن التاسع. ووضعت الحكاية في سياق تراجع كارتلي على يد جيوش الإسلام، وتقدم معلومات مهمة ليس عن الحكم العربي في كارتلي فحسب، بل أيضًا عن الخزر والأبخازيين.[4] كتبت

تلك التي لسبات داڤيتيسدزي) في منحولة جوانشير.

(1) الطبعة الجورجية النقدية المفضلة هي Abuladze, *DzK'ALDz*, 2 (Tbilisi, 1967), 208-12، التي تدمج مخطوطة متسختيتيان ("Q") لسنة 1697 (لم يستخدمها كواچيشڤيلي). أنظر أيضًا K'Ts', 245-48; tr. Bros-set, 253-56; tr. Thomson, 251-55.

• [Chichum a، كذا في الأصل، وباللغة الجورجية (ჭიჭუმ). والاحتمال الأقرب الذي تبناه الدارسان المذكوران أعلاه، أنها محاكاة لفظية جورجية للاسم العربي خزيمة أو خازم حاكم أرمينيا، وحددوا هويته بواسطتها. لكن بالعودة إلى النص الأصلي الجورجي لقصة استشهاد أرچيل، نجد أن الكلمة مرتبطة بكلمة أخرى (ჭიჭუმ-ასიმის = چيچم- آسم)، وهذا يعني أن هناك احتمالاً آخر هو أنها صفة لشخص يدعى (آسم)، وهو أقرب للاسم خازم، لكن الصفة نفسها ما زالت تحتاج إلى توضيح. وقد عثرت على كلمة جورجية قريبة منها هي (ჭიჭუა) وتعني (سمين)، ولعل كلمة(ჭიჭუმ) نتاج تحريف طفيف لهذه الكلمة، ولعل الحاكم كان قد عرف بهذه الصفة (السمنة). لكن ما أقوله هنا مجرد تخمين بالنظر إلى عدم معرفتي باللغة الجورجية. المترجم]

(2) Joseph Marquart, *Osteuropaische und Ostasiatische Streifzüge* (Leipzig, 1903), 402-16; Toumanoff, "Medieval Georgian Historical Literature," 172.

(3) عن النص الجورجي النقدي انظر Abuladze, *DzK'ALDz*, 1.46-81؛ *ترجمة جزئيًا* Lang, *Lives and Legends*, 115-33.

(4) وصل إلينا هذا العمل في مخطوطة واحدة من القدس تعود إلى القرن الثاني عشر. عن النص الجورجي النقدي مع ترجمة روسية انظر N.Ia. Marr, "Žitie sv. Grigoriia Khandzt'iiskago," *Teksty i razyskaniia po armiano-gruzinskoi filologii* 7 (1911), 1-82. النسخة النقدية الجورجية الأخرى نشرها Abuladze, *DzK'ALDz*, 1.248-319. أعد ترجمة إنكليزية جزئية Lang, *Lives and Legends*, 134-53. انظر أيضًا الدراسة

الحكاية بعد ما يقارب القرن من موت گريگوري سنة 861، وهي تصف أيضًا، كارتلي التي دمرها الفتح العربي لقوقازيا. يرتكز السرد على «جوْرجيا» الجنوبية الشرقية في عهود تاو وكلارجيتي وشافشيتي. ففي هذه المنطقة كانت 686 المراكز الرهبانية الكارتلية العظيمة في هذه الحقبة، فرارًا من طغيان العرب في منطقة كارتلي. إلى ذلك، هنا كان أيضًا، وصول سلالة الباگراتيد إلى الحكم تحت وصاية البيزنطيين. ويقدم كتاب حياة گريگوري من مدينة خانذزتا أدلة ليس عن المجتمعات الرهبانية لـ «جوْرجيا» الجنوبية الشرقية فحسب، بل أيضًا عن ظهور سلالة الباگراتيد إضافة إلى علاقة هؤلاء الحكام الباگراتيديين القدامى بالكنيسة الكارتلية.

مع مجيء سلالة الباگراتيديين الكارتلية إلى السلطة أوائل القرن التاسع، أدخلت الكتابة التاريخية الجوْرجية وجهاً جديدًا. فبينما اعترفت الأعمال التاريخية السابقة لباگراتيد بإرث كارتلي الفارسي وأكدته، حتى في الحقبة المسيحية، اعتلت سلالة باگراتيد السلطة بدعم من الإمبراطورية البيزنطية، وأزالت تواريخ الحقبة الباگراتيدية بدءًا بتاريخ سمبات داڤيتيسدزي وحوليات كارتلي المجهولة المؤلف (كلاهما من القرن الحادي عشر)، توكيدَ الروابط الكارتلية الحميمة الطويلة الأمد مع بلاد فارس. وبدلًا من ذلك، تم إعلاء الجانب المسيحي من الهوية الكارتلية وتقديسه، والصلة بالعالم الثقافي الفارسي التي استمرت بأوجه عديدة، حتى اليوم، أُنكر جزؤها الأغلب عن وعي، وتجوهل بالشكل المناسب.

المفصلة لـ Pavle Ingoroqva, *Giorgi merch'ule: k'art'veli mtserali meat'e saukunisa* (Tbilisi, 1 954)، والدراسة الحديثة لـ Wachtang Djobadze, "A Brief Survey of the Monastery of St. George in Hanzt'a," *OC* 78 (1994), 145-76.

الملحق (ح)

كتابات إسلامية مؤرخة
1 - 135 هـ/ 622 - 752

يجمع هذا الملحق كتابات المسلمين المؤرخة بشكل موثوق في العقود السبعة الأولى بعد الهجرة، والكتابات التي كتبها بشكل خاص خلفاء من العقود الستة التالية، والغرض من هذا أولًا إيضاح المسألة المطروحة في الفصل الثالث عشر أعلاه، وهي أن الكتابات قبل سنة 72 هـ تختلف بشكل كبير فيما يخص المحتوى الديني عن تلك الآتية بعد هذا التاريخ. الهدف الثاني أكثر عمومية، أي تشجيع استعمال أوسع لهذه المادة التي تقدم للمختصين بالإسلاميات شيئًا يفتقرون إليه لولا ذلك، أي نصوصًا من المؤكد أنها أُلِّفت في الحقبة الأموية.[1] ويجب التشديد على أن الكتابات المؤرخة، ولا سيما ما يتعلق بالنقوش الصخرية، لا تمثل إلا جزءًا يسيرًا من جملة كتابات هذه الحقبة.[2] هذه النقوش تحدد تاريخًا تقريبيًا،

(1) الدراسات التي أفادت من هذه المادة هي Donner, "The Formation of the Islamic State;" Ory, "Aspects religieux des textes épigraphiques du début de l'Islam;" Nevo, "Towards a Pre-history of Islam;" Hoyland, "The Content and Context of Early Arabic Inscriptions".

(2) بعض المجاميع الرئيسية لنقوش صخرية أغلبها من القرون الأول-الثالث الهجرية هي Grohmann, *Arabic Inscriptions* (حوالي 350، أقدمها تاريخه = 46 هـ)؛ Imbert, *Corpus des inscriptions arabes de la Jordanie du nord* (حوالي 250، أقدمها تاريخًا = 81 هـ)؛ Nevo *et al., AAINI* (حوالي 400، أقدمها تاريخًا = 85 هـ)؛ Ory, "Les graffiti umayyades de 'Ayn al-Ġarr" (60، أقدمها تاريخه = 123 هـ)؛ الراشد، كتابات إسلامية غير منشورة من 'رواوة' المدينة المنورة (55، أقدمها تاريخه = 76 هـ)؛ عُش، "كتابات عربية غير منشورة من جبل أُسَيس" (85، أقدمها تاريخًا = 93 هـ). مؤشيه شارؤن يهيئ للنشر مدونة لنقوش الأرض المقدسة (حتى نشرها انظر المقالات المدرجة تحت اسمه في الفهرس ب. [نشرت هذه المدونة بعنوان Moshe Sharon, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae* ابتداء من 1997 وصدر منها ستة مجلدات

لأن ما يسمى بالخط الكوفي الذي 688 كتبت به تغير عبر الزمن، لكن دراسة تطورات كهذه ما تزال في بداياتها.[1]

القصد هنا هو إعطاء مؤشر فحسب، عما هو مهم من المادة، وليس عرضًا علميًا لهذه المادة. وإذا رغب المرء في أن يعرف كيف يبدو النص الأصلي، عليه أن يراجع الأعمال التي تم الاستشهاد بها (فمثلًا، أنا لم أحافظ على ترقيم أسطر الأصل ولا الشذوذات الإملائية). سأضمّن المادة الموجودة فقط ما عدا المرقمة 24 و4- 6، التي ما تزال تستحق الاهتمام رغم أنها معروفة فقط من أعمال أدبية.

كتابات مؤرخة قبل 72 هـ/ 691

1. ملاحظات طلبية وإيصالات متنوعة على برديات (باليونانية والعربية أو باليونانية وحدها)، مصر، 22 هـ/ ديسمبر 642 فصاعدًا:[2]

صيغة افتتاحية: بسم الله/ ... بسم الله الرحمن الرحيم....

البردية *ERF* رقم 552، تحتوي على اعتراف من عُبيد بن عمر باستلام ستة قطع نقدية، وتختم بـ "وسلام من الله عليكم".

689

حتى 2016. المترجم] انظر أيضًا Sourdel-Thomine, "Inscriptions et graffiti arabes d'époque umayyade". النقوش توجد أيضًا على دمغات زجاجية وأختام رصاص ومنسوجات وسيراميك وعملات إلى آخره. لمسح لها انظر Fischer, *Grundriss der arabischen Philologie, Band I*, Teil II. للبرديات، انظر Frantz-Murphy, "Arabic Papyrology and Middle Eastern Studies;" Raġib, "L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'Islam".

(1) انظر بشكل خاص Grohmann, *Arabische Paläographie* and *Arabic Inscriptions*, xix-xxv; Gruendler, *Development of the Arabic Scripts*, Tabbaa, "The Transformation of Arabic Writing".

(2) خصوصًا انظر *Papyri ERF*, nos. 552-73، المؤرخة بين 22 و 57 هـ (ما عدا رقم 572 التي قد تعود لزمن لاحق). في بردية "سنة 65" جملة (السلام على من اتبع الهدى) محفوظة جزئيًا (Diem, "Der Gouverneur an den Pagarchen"). لما يمكن استنتاجه من هذه الوثائق انظر Bell, "The Administration of Egypt under the Umayyad Khalifs;" Morimoto, "Taxation in Egypt under the Arab Conquest" and *Fiscal Administration of Egypt*, Simonsen, *The Caliphal Taxation System*.

2. شاهدة قبر عبد الرحمن بن خير، مصر، 31 هـ/ 651- 652:[1]

بسم الله الرحمن الرحيم. هذا القبر لعبد الرحمن بن خير الحِجْري. اللهم اغفر له وأدخله في رحمة منك وآتنا معه. استغفر له إذا قرأ* هذا الكتاب وقل آمين. وكتب هذا الكتاب في جمادى الآخرة من سنة إحدى وثلاثين.

3. عملات عربية ساسانية، دور سكّ مختلفة، معروفة بكميات كبيرة من سنة 20 (المفروض من عهد يزدجر يعني سنة 31) فصاعدًا.[2] كلها تحمل النقش «بسم الله»، وأحيانًا كلمات إضافية بالعربية والفارسية.

4. عملات عربية- ساسانية من دُور سك مختلفة معروفة بالسنوات 23- 39 (المفروض عهد يزدجر، يعني 34- 50 هـ/ 654- 670). كلها تحمل النقش «لله».[3] 690

5. نقش عربي على حجر، الحجاز (على طريق الحج من العراق) 40 هـ/ 660- 661:[4]

رحمة الله وبركاته على عبد الرحمن بن خالد بن العاص وكُتب لسنة أربعين.

6. خمس عملات عربية ساسانية لمعاوية، درابگرد، سنة 41 هـ/ 661- 662.[5] على

---

(1) Hawary, "The Most Ancient Islamic Monument Known," 322; Combe *et al.*, *RCEA*, no. 6. قد يعتقد أن السنة يجب أن تفهم على أنها 131 هـ (كلمة مئة حذفت)، لكن حذف اسم النبي محمد من نقش جنائزي من مصر لم يسمع به بعد سنة 72 والخط بدائي جدًا (انظر Hawary, "The Most Ancient Islamic Monument Known," 323-37).

* [كذا في الأصل، وأظن أن القراءة الأصح لهذه الكلمة، والتي تنسجم مع السياق هي (قَرَأَت). المترجم]

(2) قد تكون هذه سنة مجمدة [كذا]، لكن بالتأكيد عملات بهذا النقش كان تُضرب بعد موت يزدجرد بوقت قصير. عن "Bismi'llāh-Gruppe" انظر Gaube, *Arabosasanidische Numismatik*, 19-22, 26-34 (مع كلمات إضافية بالعربية والفارسية) Album, "Basran and Kufan Affiliations". التأريخ بسنة اعتلاء يزدجرد للعرش سنة 632 ظل شائعًا حتى سيطرة زياد بن أبي سفيان على الشرق كله سنة 50/ 670، لذلك سأفترض أن السنين 1- 39 موافقة لحقبة يزدجرد (= 11- 50 هـ).

(3) Gaube, *Arabosasanidische Numismatik*, 34؛ هذا أكثر ندرة من نموذج بسم الله، لكن يوجد أكثر من 100 نموذج معروف.

(4) Sharafaddin, "Islamic Inscriptions Discovered on the Darb Zubayda," 69, Plate 49.

(5) Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins*, 1.25-26.

الوجه مكتوب بالفارسية معاوية أمير يورُويشنيكان (المؤمنين) وبالعربية بسم الله.

7. نقش يوناني في حمّامات حَمّة غدير [گدارا، شمالي الأردن]، 42 هـ/ 662-663:[1]

في أيام عبد الله معاوية أمير المؤمنين حفظ عبد الله بن أبي هشام الوالي حمامات الناس وأعاد بناءها، في الخامس من شهر ديسمبر، في اليومِ الثاني من الأسبوع، في السنة السادسة من الإعلان، سنة 726 للمستعمرة، وفقًا للعرب السنة الرابعة والعشرون، تحت رعاية إيؤانيس، حاكم گدارا.

8. بردية هي الآن في اللوفر اعترافًا بدَين مؤرخة بسنة 42 هـ. صيغة التأريخ «سنة قضاء المؤمنين.»[2]

9. 691 مضبطة (غلاف واق في بداية لفة البردية، يحمل اسم خليفة/ والٍ وصيغة)، باليونانية والعربية، من زمن معاوية (-661 680):[3]

باليونانية: أبديلّا مؤآويا أميرلمؤمنين

بالعربية: عبد الله معاوية أمير المؤمنين

10. ثلاث عملات عربية- ساسانية، بيشابور، 45 هـ/ 665 و47 هـ/ 667.[4] كلها تحمل النقش "بسم الله الملك".

---

(1) Hirschfeld and Solar, "The Roman Thermae at Ḥammat Gader," 203-204; Green and Tsafrir, "Greek Inscriptions from Ḥammat Gader," 94-96.

(2) الصيغة نفسها موجودة في بردية في المكتبة الوطنية النمساوية، وهي أيضًا من القرن الأول الهجري. هذه المعلومات تلطّف بإعطائي إياها الأستاذ يوسف راغب الذي سينشر هذه البرديات مع أخرى من المرحلة نفسها.

(3) Grohmann, "Zum Papyrusprotokoll in früharabischer Zeit," 6-13. هذا البرؤتوكول تتبعه ملاحظة الطلب (*entagion*) ثنائية اللغة لسنة 54 هـ من نسطان (انظر الهامش رقم 13 أدناه). النقاط تؤشر حفظ ثلاثة أسطر "Spuren der Schraffenschrift" وهي غير مقروءة الآن ما عدا البسملة ربما. نفسه، 2- 5، ينشر مرسومًا بيزنطيًا من أربعة أسطر متبوعة بترويسات عربية (= P. Mich. 6714)؛ يعتبر گرؤمان هذا سابقًا لمرسوم معاوية ويظهر أن العرب في الأصل استمروا في إنتاج البرؤتوكولات البيزنطية.

(4) Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins*, 1.18-19؛ يذكر مؤردتمان عملتين أُخريين مطابقتين لهذه الثلاث، لكن مع تاريخ 31 و 41، رغم أن (1.12, 1.17) Walker متشكك.

11. نقش على حجر، الحجاز (وادي سبيل، قرب الطائف) 46 هـ/ 666:[1]

اللهم اغفر لعبد الله بن ديرام كتب لأربع ليال خلون من محرم من سنة ست وأربعين.

12. عملات عربية- ساسانية من دور سك متنوعة في إيران، من سنة 35 (المفروض عهد يزدجرد، إذن سنة 46 هـ) فصاعداً. كلها تحمل النقش "بسم الله ربّي"، وأحيانا مع كلمات إضافية بالعربية أو الفارسية.[2]

13. سبع مطالبات بالضريبة ثنائية اللغة، نسطان،* 54- 57 هـ/ 674- 677.[3] 692

كلها تبدأ بـ"بسم الله الرحمن الرحيم".

14. نقش عربي على حجر، الحجاز (على طريق الحج من العراق) 56 هـ/ 676:[4]

اللهم اغفر لجذيم بن هُبيرة وكتب لسنة ست وخمسين.

15. سبع عملات عربية- ساسانية للوالي الحكم بن أبي العاص، فارس وخوزستان، 56- 58 هـ/ 676- 678. كلها تحمل النقش: "الله رب الحُكْم".[5] [كذا. ولعل الصواب هو الحَكَم].

16. نقش عربي على سد قرب الطائف، 58 هـ/ 678:[6]

(1) Grohmann, *Arabic Inscriptions*, 124.

(2) Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins*, 1.13-23, 36-37, 40-46, 55, 65. عن "Bismi'llāh- rabbī-Gruppe" انظر Gaube, *Arabosasanidische Numismatik*, 22-24, 24-25 (مع كلمات إضافية بالعربية والفارسية) الذي لاحظ أن هذاالنقش مرتبط على وجه الخصوص بزمن حكم زياد بن أبي سفيان (45- 53 هـ).

* [نسطان بلدة رومانية-إسلامية آثارها الآن جنوب شرق غزة على الحد بين مصر وفلسطين. المترجم]

(3) *Nessana Papyri*, nos. 60-66.

(4) Sharafaddin, "Islamic Inscriptions Discovered on the Zarb Zubayda," 69, Plate 50؛ صححه فهمي "نقشان جديدان من مكة المكرمة" 346- 47، حيث يرى أن الجزء الذي يحتوي على التاريخ قد تلف وأن النص بالأحرى يعود إلى القرن الثاني الهجري.

(5) Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins*, 1.86-87; Gaube, *Arabosasanidische Numismatik*, 67. لاحظ تلاعب النقش اللفظي على اسم الحاكم.

(6) Miles, "Early Islamic Inscriptions near Ṭā'if," 237, 241; Grohmann, *Arabic Inscriptions*,

هذا السد لعبد الله معاوية أمير المؤمنين بناه عبد الله بن صخر بإذن الله لسنة ثمان وخمسين. اللهم اغفر لعبد الله معاوية أمير المؤمنين وثبّته وانصره ومتّع المؤمنين به. كتب عمرو بن حبّاب.

693 17. عملة ليزيد الأول، لا مكان، السنة الأولى (61 هـ/ 681).[1] يحمل الوجه صورة جانبية عادية لكسرى الثاني واسمه؛ ويحمل الظهر الأيقونات الساسانية المعتادة (مذبح النار ونجمة وأهلّة إلى آخره)، لكن الحواف مكتوب عليها بالفارسية: "السنة الأولى ليزيد."

18. نقش عربي على حجر، قرب كربلاء في العراق، 64 هـ/ 683- 684:[2]

بسم الله الرحمن الرحيم. الله أكبر كبيرًا والحمد لله كثيرًا. وسبحان الله بكرة وأصيلًا وليلًا طويلًا. اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل اغفر لـ؟ بن يزيد الأسعدي ما تقدم من ذنبه وما تأخر ولمن قال آمين آمين رب العالمين. وكتبت هذا الكتّاب في شوال من سنة أربع وستين.

19. قطعتان من الحجر لمروان، 65 هـ/ 684- 685:[3]

عبد الله مروان أمير المؤمنين.

694 20. ثلاث عملات عربية- ساسانية للوالي عبد العزيز بن عبد الله بن عامر،

56-58, and *Arabische Paläographie*, 2.79.

(1) Mochiri, "A Sasanian-Style Coin of Yazīd b. Muʿāwiya," 137-41؛ العملة ليست معتادة لأنها لا تحتوي على نقش عربي، ويزيد لا يحل محل كسرى على الوجه ونظام التاريخ ساساني. انظر تعليقات Cook, "The Emergence of Islamic Civilization".

(2) الصندوق، «حجر حفنة أبيض،» 214؛ Grohamnn, *Arabische Paläographie*, 2.80. عبارة "ما تقدم من ذنبه وما تأخر" موجودة في القرآن، سورة الفتح، 2، وهي تعبير شائع في النقوش الحجرية العربية المبكرة. [حجر حفنة أبيض اكتشفه عالم الآثار والرسام العراقي عز الدين الصندوق سنة 1949 في بادية كربلاء، ونشر بحثًا عنه في مجلة سومر، المجلد 11، الجزء 2، 1955، 213- 217. يرجع النقش إلى سنة 64 هـ ويمثل مرحلة مهمة في تطور الكتابة العربية. المترجم]

(3) Grohmann, *Arabische Paläographie*, 2.81. يعزوه Combe *et al.*, *RCEA*, no. 36، إلى مروان الثاني، لكن Day, "The Ṭirāz Silk of Marwān" يقدم إثباتات على نسبته إلى مروان الأول.

سستان، 66 هـ/ 685- 686. والنقش هو "بسم الله العزيز".[1]

21. عملتان عربية-ساسانية للوالي عبد الملك بن عبد الله، بيشابور، 66 و67 هـ[2] والنقش هو "بسم الله محمد رسول الله".

22. عملة عربية- ساسانية لمصعب بن الزبير، البصرة، 66؟ هـ[3] النقش "مصعب حسبه الله".

23. ثماني عشرة عملة عربية ساسانية للوالي الزبيري على البصرة عمر بن عبيد الله بن معمر، فارس، 67- 70 هـ/ 686- 689.[4] كلها تحمل النقش "لله الحمد".

24. نقش على جسر في الفسطاط ذو صلة بعبد العزيز بن مروان، 69 هـ/ 688- 689:[5]

هذه القنطرة أمر بها عبد العزيز بن مروان الأمير. اللهم بارك له في أمره كله وثبت سلطانه على ما ترضى وأقرّ عينه في نفسه وحشمه آمين. وقام ببنائه سعد أبو عثمان وكتب عبد الرحمن في صفر سن تسع وستين.

25 695. عملة عربية- ساسانية للمتمرد الخارجي قطري بن الفجاءة، بيشابور، 69 هـ[6] وتحمل شعار الخوارج النموذجي "لا حكم إلا لله"، ملحقًا به "بسم الله". ومكتوب

(1) Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins*, 1.96-97. لاحظ تلاعب النقش اللفظي على اسم الحاكم، مع أنه موجود أيضًا على عملات للحاكم سلم بن زياد مؤرخة بـ 68- 70 هـ (نفسه، 1. 81).

(2) Gaube, *Arabosasanidische Numismatik*, 62; Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins*, 1.97، وحده فيه العملة التي ترجع إلى سنة 66. عن أهمية هذه العملات انظر المدخل عن "الإسلام في القرن الأول الهجري" في الفصل الثالث عشر أعلاه.

(3) Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins*, 1.102. التاريخ غير واضح، لكن لا بد أن العملة تسبق موت مصعب سنة 71 هـ أو 72.

(4) Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins*, 1.98-102؛ ثمة عملة لهذا الحاكم مؤرخة بسنة 67، لكن النقش الكوفي مطموس في أغلبه. نفسه، 1. 85، يقول إن النقش نفسه يحتمل وجوده على عملة لعبد الرحمن بن زياد مؤرخة بسنة 54، لكنه ليس واضحًا.

(5) يؤيد هذا المقريزي، الخطط، 2. 146؛ Combe *et al.*, *RCEA*, no. 8. غياب أي عنصر ديني حتى تاريخ هجري، يجعل من المرجح أن هذا النقش منقولًا بدقة.

(6) Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins*, 1.112-13 (يسجل أربع عملات أخرى لهذا المتمرد مؤرخة

بالفارسية "عبد الله قطري أمير المؤمنين."

26. عملة عربية- ساسانية للوالي الأموي على البصرة خالد بن عبد الله، بيشاپور، 71 هـ/ 690- 691.[1] النقش هو "بسم الله محمد رسول الله".

تصريحات دينية لخلفاء في كتابات مؤرخة بـ 72 - 135 هـ/ 691 - 752

حالما نأتي إلى الحقبة المروانية تصبح النصوص الإسلامية المؤرخة أكثر عددًا والمحتوى أكثر تنوعًا.[2] ولا سيما الاستشهادات من القرآن تبدا بالظهور (أشرت إلى هذا بـ "= ق." حتى لو كان استشهادًا جزئيًا). هنا، أنا آخذ في الاعتبار فقط تلك النصوص المؤرخة التي تتضمن تصريحات دينية من خلفاء وراء البسملة أو الدعاء (مثل أصلحه الله). 696 ما لم يتم تضمينه هو النقوش غير المؤرخة لهشام التي تحيي ذكرى بناء خزان مياه بالقرب من السويداء جنوب شرق سوريا،[3] وقطعتان من نقشين، واحدة ليزيد الثاني[4] والأخرى يحتمل نسبتها إلى الوليد الثاني.[5]

(أ). قبة الصخرة، القدس ، بناها عبد الملك، 72 هـ/ 691:[6]

بسنة 75 هـ من أردشير خُرّة). يؤرخ بهذه السنة أيضًا إبريق برونزي يحمل النقش (من صنعة يزيد مما عمل في البصرة ستة تسع وستين بركة (Grohmann, *Arabische Paläographie*, 2.72a, 82a fig. 47)، لكن جوليان رابي أعلمني أن أسلوب الصنع يؤرخ الإبريق بالقرن الثاني الهجري، وعليه يحتمل أن كلمة مئة حذفت [من النقش].

(1) Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins*, 1.108؛ نوقش في المدخل عن "الإسلام في القرن الأول الهجري" في الفصل الثالث عشر أعلاه. تؤرخ بهذه السنة أيضًا شاهدة قبر العباسة بنت جريج (Hawary, "The Second Oldest Islamic Monument Known")، لكن التعبير المتطور (مثل إن أعظم مصائب أهل الإسلام مصيبتهم بالنبي محمد) والخط المنمق يوحيان بأن كلمة مئة قد حذفت وأنه يجب أن يقرأ سنة 171 هـ/ 787، حينما بدأت شواهد القبور من مصر بالشيوع.

(2) انظر Combe *et al.*, *RCEA*, nos. 9-37، والفهرس المعطى في الهامش رقم 2 أعلاه.

(3) Rihaoui, "Découverte de deux inscriptions arabes," 208.

(4) Sauvaget, "Les inscriptions arabes de la mosquée de Bosra," 55.

(5) المؤلف نفسه، "Notes de topographie omeyyade," 96-100.

(6) Kessler, "'Abd al-Malik's Inscription," 4-9; Combe *et al.*, *RCEA*, no. 9. التقسيم إلى سطور لي ولا يتوافق مع السطور التي على القبة؛ وهو يسمح لي بتجنب التكرارات وجعل تقسيم المحتوى واضحًا. لتسهيل المقارنة مع النص الأصلي، ذكرت الوجه الذي يظهر عليه الأصل (الجنوب، إلى آخره).

الوجه الخارجي (الجنوب)

1. بسم الله الرحمن الرحيم
2. لا إله إلا الله وحده،
3. لا شريك له.
4. قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد (= ق، الإخلاص)
5. محمد رسول الله
6. صلى الله عليه.

الوجه الخارجي (جنوب غرب)

7. 1+ 2+ 3+ 5
8. الله وملائكته يصلون على النبي؛
697

الوجه الخارجي (الغرب)

يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليمًا (= ق. الأحزاب: 56) 11. 1+ 2

الوجه الخارجي (شمال غرب)

9. الحمد لله الذي لم يتخذ ولدًا، وليس له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبّره تكبيرا. (= ق. الإسراء 111) أ. 5.

الوجه الخارجي (شمال)

10. صلى الله عليه وملائكته ورسله والسلام عليه ورحمة الله

الوجه الخارجي (شمال شرق)

11. له الملك وله الحمد، يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير (= ق. التغابن 1+

الحديد 2).

12. ب. 5+ 6 وقبوله الشفاعة يوم القيامة نيابة عن أمته.

الوجه الخارجي (شرق)

13. ب. 1+ 2+ 3+ 5+ 6 هنا بنى هذه القبة عبد الله

الوجه الخارجي (جنوب شرق)

14. عبد الملك... أمير[1] المؤمنين سنة اثنتين وسبعين، تقبل الله منه ورضي عنه، آمين، رب العالمين ولله الحمد.

698

الوجه الداخلي (جنوب)

15. ب. 1+ 2+ 3+ 11 محمد عبد الله ورسوله.

16. ب. 8+ 6 سلام الله ورحمته عليه.

17. يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم

الوجه الداخلي (شرق)

ولا تقولوا على الله إلا الحق. إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمة منه ألقاها إلى مريم فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة، انتهوا

الوجه الداخلي (شمال شرق)

خيرًا لكم، إنما الله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السماوات وما في الأرض، وكفى بالله وكيلًا. (= ق. النساء 171).

18. لن يستنكف المسيح أن يكون عبدًا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم جميعًا (= ق. النساء 172).

(1) وضع الخليفة المأمون اسمه هنا.

19. اللهم صلّ على رسولك وعبدك عيسى ابن مريم.

699

الوجه الداخلي (شمال غرب)

20. السلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيًّا (= ق. مريم 15).

21. ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه

الوجه الداخلي (غرب)

إذا قضى أمرًا إنما يقول له كن فيكون، وإن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم. (= ق. مريم 34- 36).

22. شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائمًا بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم (= ق. آل عمران 18).

الوجه الداخلي (جنوب غرب)

23. إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيًا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب (= ق. آل عمران 19).

(ب). عملات رمزية ذهبية وفضية سكها عبد الملك، تاريخها سنة 77 هـ/ 696:[1]

700 مركز الوجه: لا إله إلا الله وحده لا شريك له.

حواف الوجه الذهب = حواف الظهر الفضة: محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله (الفضة تضيف: ولو كره المشركون) = ق. المائدة 33.

مركز الظهر: الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد (الفضة تضيف: ولم يكن له كفوا

(1) Walker, *Catalogue of Muhammadan Coins*, 2.liii-lxx, 84, 104. في المدة بين محاكاة المسلمين النماذج البيزنطية/ الساسانية وسك عملاتهم الخالية من الصور (حوالي 72- 77 هـ) أنتجوا نماذج انتقالية (انظر Bates, "First Century of Islamic Coinage"). نفسه، 254، يذكر درهمين من سنة 75 هـ/ 694 يحملان النقش: "أمير المؤمنين خليفة الله".

أحد) = ق. الإخلاص.

حواف الظهر الذهب= حواف الوجه الفضة: بسم الله هذا الدينار/ الدرهم ضرب سنة....

(ت). سبع علامات على طريق دمشق- القدس من عهد عبد الملك (685-705):[1]

بسم الله الرحمن الرحيم لا إله إلا الله وحده لا شريك له محمد رسول الله. امر بتسهيل هذه العقبة عبد الله عبد الملك أمير المؤمنين وعملت على يدي يحيى بن الحكم في المحرم سنة ثلاث {وسبعين}.[2]

701 (ث). مضبطات عربية- يونانية ويونانية عربية وعربية، أغلبها من زمن الوليد الأول (705- 715) إلى زمن يزيد الثاني (720- 724).[3] ولها صيغ متنوعة، كلها تبدأ بـ «بسم الله الرحمن الرحيم» وتكمل بشكل شائع بكل ما يلي أو بجزء منه:

لا إله إلا الله وحده لا شريك له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد (= ق. الإخلاص 2- 3) محمد رسول الله أرسله بالهدى والحق (= ق. التوبة 33).

وتختم باسم الخليفة/ الوالي والتاريخ.

(ج). مسجد دمشق، بناه الوليد 86- 87 هـ/ 705- 706:[4]

ربنا الله لا نعبد إلا الله. أمر ببناء هذا المسجد وهدم الكنيسة التي فيه عبد الله الوليد

---

(1) التالي هو الأكمل ونشره «Sharon, "An Arabic Inscription from the Time of 'Abd al-Malik». أربعة أخرى أعطيت في Combe *et al., RCEA*, nos. 14-17، وGrohmann, *Arabische Paläographie*, 2.83؛ اثنان إضافيان وجدا في قرية قصرين في الجولان وسيقوم بنشرهما د. أميكام إيلاد.

(2) الكلمات داخل القوسين المتموجين مفقودة، لأن الجزء أعلى اليسار وأسفل اليمين من الصخرة قد تحطما. النصف الأخير من البسملة واضح أنه أعيد بناؤه؛ بفضل مؤشيّه شارۆن سنة 73 هـ بدلًا من سنة 83، لأن يحيى بن الحكم، إذا كان هو نفسه يحيى بن الحكم بن أبي العاص مات سنة 80 هـ (Caetani, *Chron.*, 965).

(3) Arabic Papyri EL, nos. 1-18, 31-33. انظر Grohmann, *Protokolle*, xxvii-xlvii.

(4) هذا النقش الذي لم يعد موجوداً، جاءنا خبره في نسختين: نسخة قصيرة ذكرها المسعودي، مروج الذهب، 5. 362- 63، ونسخة أطول نقلها محمد بن شاكر الكتبي (ت. 1363)؛ واقتبسهما كليهما Combe *et al., RCEA*, no. 18.

أمير المؤمنين في ذي الحجة سنة سبع وثمانين.

بسم الله الرحمن الرحيم لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت 702 ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام له والله سميع عليم. لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا نعبد إلا إياه. ربنا الله وحده وديننا الإسلام ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم. أمر ببنيان هذا المسجد وهدم الكنيسة التي فيه عبد الله أمير المؤمنين الوليد في ذي القعدة سنة ست وثمانين.

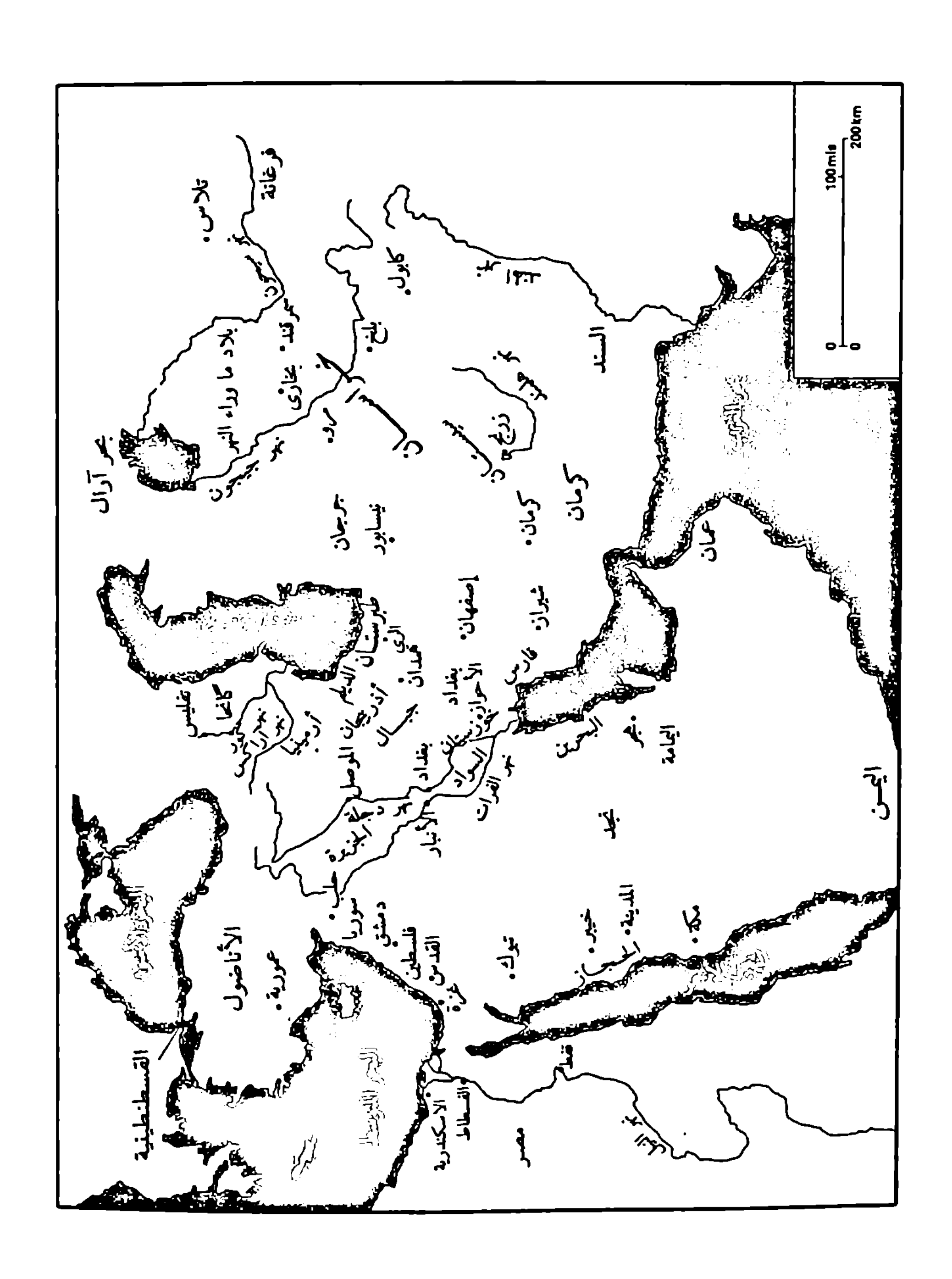
(ح). مسجد المدينة أعاد بناءه السفّاح 135 هـ/ 752:[1]

بسم الله الرحمن، الرحيم لا إله إلا الله وحده لا شريك له، محمد عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون. أمر عبد الله أمير المؤمنين 703 بتقوى الله وطاعته، والعمل بكتاب الله وسنة نبيه، وبصلة الرحم، وتعظيم ما صغّر الجبابرة من حق الله، وتصغير ما عظموا من الباطل، وإحياء ما أماتوا من الحقوق، وإماتة ما أحيوا من العدوان، وأن يطاع الله ويعصى العباد في طاعة الله، فالطاعة لله ولأهل طاعة لله، ولا طاعة لأحد في معصية الله، يدعو إلى كتاب الله وسنّة نبيّه، وإلى العدل في أخماس المسلمين، والقسم بالسوية في فيئهم، ووضع الأخماس في مواضعها التي أمر الله بها لذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل.[2]

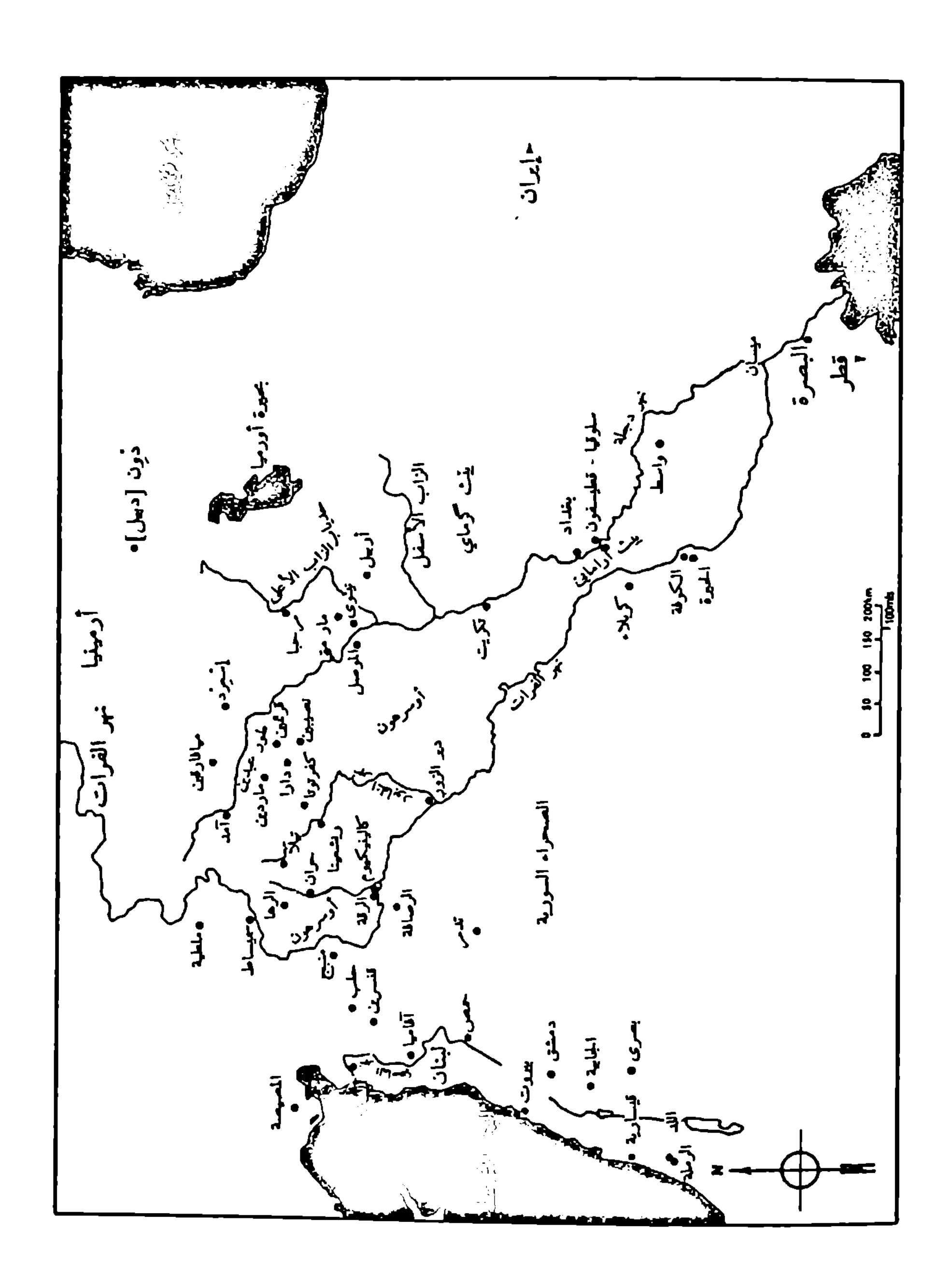
(1) ابن رستة، الأعلاق النفيسة، 70- 71، الذي يقول إنه قرأه بنفسه سنة 260 هـ/ 874، وفي هذا الوقت أضيفت كلمات من الخليفة المهدي الذي أمر بعمل إضافي سنة 162 هـ/ 779 (نفسه، 73- 74). انظر Combe *et al.*, *RCEA*, nos. 38, 46-47.

(2) قارن القرآن، سورة الأنفال، 41. [هنا جملة ذكر فيها المؤلف أنه ترجم الجملة الأخيرة من النص بتصرف. أهملت ترجمتها. المترجم]

خريطتان



خريطة رقم 1
مقاطعات الشرق الأوسط الإسلامي المبكر



خريطة رقم 2

بلاد النهرين وسوريا في القرون السادس- الثامن الميلادية

الفهرس (أ)

مصادر أولية [رئيسة]

حيثما يذكر أكثر من طبعة [لمصدر]، الأولى هي التي تم الاستشهاد بها في هذا الكتاب. واللغة التي نشرت بها ترجمة حديثة لن تذكر ما لم تختلف عن تلك التي للعنوان. أية إحالات موجزة ستظهر بكاملها في الفهرس ب أدناه. لاحظ أن المقصود مما يلي أن يكون مفيداً، لا استقصائياً؛ من أجل معلومات إضافية ارجع إلى المصادر المذكورة في الهامش الأول لكل فصل/ قسم في الجزء الثاني أ أعلاه، أو في الهامش الأول في كل قسم من الجزء الثاني ب.

فيما يتعلق بالمؤلفات الإسلامية، التي لا تهم هذا الكتاب بشكل رئيس، ليس هناك محاولة لإدراج ترجمات أو طبعات بديلة.

أعجمية الأندلس (ألخميادو)

'Umar-Leo. *Letter* (Aljamiado) = Ms. Madrid Biblioteca Nacional 4944, fols. 84b-101a; D. Cardaillac, ed. *La polémique anti-chrétienne du manuscrit aljamiado no. 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid* (Ph.D. thesis in 2 vols., Université de Paul Valéry; Montpelier, 1972), 2.194-267; Gaudeul, tr. "The Correspondence between Leo and 'Umar," 132-48. هذا النص ترجمة من العربية، وهو نسخة جزئية من تلك التي نجت من الضياع (انظر المدخل عن "عمر- ليوّن" في القسم التالي.)

عربية (إسلامية)

ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم (ت. 668/ 1270)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ed. August Müller (Cairo and Königsberg, 1882-84).

ابن أبي داود السجستاني (ت. 316/ 928)، كتاب المصاحف = A. Jeffery, ed. *Materials for the History of the Text of the Qur'an: the Old Codices* (Leiden, 1937).

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت. 235/ 849)، المصنف، تحقيق سعيد محمد اللحّام (بيروت، 1989).

ابن أبي يعلى، أبو الحسين (ت. 527/ 1133)، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حميد الفيقي (القاهرة، 1952).

ابن أعثم الكوفي (كتب 254/ 868)، كتاب الفتوح، تحقيق محمد عبد المعيد خان (حيدر آباد، 1851 - 76).

ابن حبيب، محمد (ت. 241/ 1064)، كتاب المحبّر، تحقيق Ilse Lichtenstadter (Hyderabad, 1942).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (ت. 456/ 1064)، جمهرة أنساب العرب، تحقيق E. Lévi-Provençal (Cairo, 1948).

ابن حنبل، أحمد بن محمد (ت. 241/ 855)، المسند (القاهرة، 1895).

ابن خلّكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد (ت. 681/ 1282)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت، 1968- 72).

ابن دقماق، إبراهيم بن محمد (ت. 809/ 1406)، كتاب الانتصار *Description de l'Egypte*. *vols. 4 and 5*, ed. K. Vollers (Cairo, 1893).

ابن ربّان الطبري (ت. حوالي سنة 241/ 855)، كتاب الدين والدولة، تحقيق عادل نويهض (بيروت، 1977).

ابن ربّان الطبري، الرد على النصارى، تحقيق I.A. Khalife and W. Kutsch, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 36 (1959) 119-48.

ابن رُستة، أبو علي أحمد بن عمر (كتب 290- 300/ 903 - 13)، كتاب الأعلاق النفيسة، تحقيق M.J. de Goeje (Bibliotheca geographorum arabicorum 7; Leiden, 1892).

ابن رشد القرطبي الجدّ (ت. 520/ 1126)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في المسائل المستخرجة، تحقيق محمد حجي (بيروت، 1984 - 87).

ابن سعد، أبو عبد الله محمد (ت. 230/ 845)، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق Eduard

.Sachau *et al.* (Leiden, 1904-40)

ابن شبّة، أبو زيد عمر (ت. 262/ 876)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهيم محمد شلتوت (مكة، 1979).

الإصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت. 356/ 967)، كتاب الأغاني (بولاق، 1868).

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن (ت 257/ 871)، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق Charles C. Torrey (New Haven, 1922).

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد (ت. 328/ 940)، العقد الفريد، تحقيق مفيد محمد قميحة وعبد المجيد الترحيني (بيروت، 1983).

ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد (ت. 660/ 1262)، زبدة الحلب من تاريخ حلب، المجلد 1، تحقيق سامي الدهان (دمشق، 1951).

ابن العربي، محمد بن عبد الله (ت. 543/ 1148)، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت، 1987).

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت. 571/ 1176)، تهذيب تأريخ ابن عساكر، تحقيق عبد القادر بدران وأحمد عبيد (دمشق، 1911- 32)، بعض المجلدات عنوانها التاريخ الكبير.

———، (*ITMD* =) تاريخ مدينة دمشق، المجلد 1، تحقيق صلاح الدين المنجد (دمشق، 1951).

ابن الفقيه الهمذاني (كتب 290/ 903)، كتاب البلدان، تحقيق M.J. de Goeje (Bibliotheca geographorum arabicorum 5; Leiden, 1885).

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (276/ 889)، تفسير غريب القرآن، تحقيق أحمد صقر (القاهرة، 1958).

———، عيون الأخبار، تحقيق يوسف الطويل (بيروت، 1986).

———، كتاب المعارف، تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة، 1960).

ابن القفطي، علي بن يوسف (ت. 646/ 1248)، تأريخ الحكماء (يوجد ملخصًا من قبل الزوزني وكتب سنة 647/ 1249) تحقيق J. Lippert (Leipzig, 1903).

ابن المرجّى، أبو المعالي المشرّف (كتب حوالي ثلاثينات القرن الخامس/ ثلاثينات القرن الثاني عشر)، فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام، تحقيق Kafri-Livne Ofer (Shfaram, Israel, 1995).

ابن المقفع، عبد الله أبو عمر (ت. 142/ 759)، رسالة في الصحابة = Charles Pellat, ed./tr. *Ibn al-Muqaffa', 'Conseilleur' du Calife* (Paris, 1976).

ابن منظور، محمد بن مكرم (ت. 711/ 1311)، لسان العرب (بولاق، 1883- 91).

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت. 380/ 990)، كتاب الفهرست، المجلد 1، تحقيق Gustav Flügel (Leipzig, 1871).

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك (ت. 218/ 833)، سيرة رسول الله/ *Leben Muhammad's nach Muhammad Ibn Ishâq bearbeitet von 'Abd al-Malik Ibn Hischâm.* ed. Ferdinand Wüstenfeld (Göttingen, 1858-60).

أبو البقاء، هبة الله الحلي (عاش في زمن سيف الدولة [المزيدي] 478 - 501/ 1085 - 1107). كتاب المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية، تحقيق صالح موسى دراكة ومحمد عبد القادر خريسات (عمان، 1984).

أبو عبيد، القاسم بن سلّام (ت. 224/ 839). كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس (القاهرة، 1968).

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت. 182/ 798). كتاب الخراج (القاهرة، 1933).

———، الرد على سير الأوزاعي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (القاهرة، 1938).

الأزدي، أبو زكريا يزيد بن محمد (ت. 334/ 946) تاريخ الموصل، تحقيق علي حبيبة (القاهرة، 1967).

الأزدي، محمد بن عبد الله (عاش حوالي سنة 800). تاريخ فتوح الشام، تحقيق عبد المنعم عبد الله عامر (القاهرة، 1970).

الأزرقي، محمد بن عبد الله (ت. حوالي سنة 251/ 865)، أخبار مكة = Wüstenfeld, ed. *Die Chroniken der Stadt Mekka I*.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت. 474/ 1081)، المنتقى، شرح موطّأ الإمام مالك

(بيروت، د. ت.).

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت 256/ 870)، الصحيح (بولاق، 1894).

البزدوي، أبو اليسر (عاش أواخر القرن الخامس/ الحادي عشر)، رسالة في سمت القبلة = King, ed./tr. "Al-Bazdawī on the Qibla," 31-38/5-12 [مجلة تاريخ العلوم العربية، المجلد 7، العددان 2-1، 1983، ص ص 189 - 196. المترجم].

البلاذري، أحمد بن يحيى (ت. 279/ 892)، أنساب الأشراف، المجلد 3، تحقيق عبد العزيز الدوري (Bibliotheca Islamica 28c; Beirut and Wiesbaden, 1978)؛ المجلد 1، 4 تحقيق إحسان عباس (Bibliotheca Islamica 28d; Beirut and Wiesbaden, 1979)؛ المجلد 5، تحقيق S.D.F. Goitein (القدس، 1936)؛ المجلد 11، تحقيق W. Ahlwardt (Greifswald, 1883).

البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق M.J. de Goeje (Leiden, 1866).

البيهقي، إبراهيم بن محمد (كتب حوالي سنة 307/ 920)، كتاب المحاسن والمساوئ، تحقيق F. Schwally (Giessen, 1902).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت. 255/ 869)، كتاب البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة، 1948- 50).

———، الرد على النصارى = هارون، محقق، رسائل الجاحظ، 3. 303- 51.

———، العبر والاعتبار = مخطوطة BL Or. 3886 (نسبتها إلى الجاحظ ليست موثقة)؛ أعد تحقيقًا لها Wim Raven.

———، ذم أخلاق الكتّاب = هارون، محقق، رسائل الجاحظ، 2. 187- 209.

———، في بني أمية = حسن السندوبي، محقق، رسائل الجاحظ (القاهرة، 1933) ، 292- 300.

———، في حجج النبوة = هارون، محقق، رسائل الجاحظ، 3. 223- 81.

———، في صناعة الكلام = هارون، محقق، رسائل الجاحظ، 4. 243- 50.

الجهشياري، محمد بن عبدوس (ت. 331/ 942)، كتاب الوزراء والكتّاب، تحقيق مصطفى السقّا وإبراهيم الأبياري وعبد الحافظ شلبي (القاهرة، 1938)

الحسن بن محمد بن الحنفية (ت. حوالي 100/ 719)، الرد على القدرية، ed./tr. van Ess in his *Anfänge muslimischer Theologie*, 11-37 (back)/35-110.

خليفة بن خياط (ت. 240/ 854)، التاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري (طبعة منقحة؛ بيروت، 1977).

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت. 255/ 869)، السنن، تحقيق فوزي زمرلي وخالد العلمي (بيروت، 1987).

الدينوري، أبو حنيفة (ت 282/ 895)، كتاب الأخبار الطوال، تحقيق Vladimir Guirgass (Leiden, 1888).

الزبيري، مصعب بن عبد الله (ت. 236/ 851). كتاب نسب قريش، تحقيق E. Lévi-Provençal (Cairo, 1953).

سعيد بن منصور (ت. 227/ 842)، السنن، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت، 1985).

الشافعي، محمد بن إدريس (ت. 204/ 820)، كتاب الأم (بولاق، 1903 - 1908).

———، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة، 1940).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت. 301/ 923). تأريخ الرسل والملوك/ *Annales*. ed. M.J. de Goeje *et al.* (Leiden, 1879-1901).

عبد الرزاق بن همّام الصنعاني (ت. 211/ 827). المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت، 1970 - 72).

عمر بن الفَرُّخان الطبري (ت. 200/ 816)، مسائل في أحكام النجوم، مخطوط Princeton Yahuda 4007 (Mach catalogue no. 5052).

عمر- ليوْن، رسالة (بالعربية) = Sourdel, ed./tr. "Un pamphlet musulman anonyme," 27-33/13-26; Gaudeul, tr. "The Correspondence between Leo and 'Umar," 144-56. يقدم مدون الحوليات الأرميني گيفُوْند ما يزعم أنه ملخص لهذه الرسالة، أو على الأقل رسالة من عمر إلى ليوْن (ترجمها Jeffery, "Ghevond's Text,"

.(277-78

الفرزدق، همّام بن غالب (ت. حوالي سنة 112/ 730)، الديوان، تحقيق عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة، 1936).

الفسوي، يعقوب بن سفيان (ت. 277/ 890)، كتاب المعرفة والتأريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري (بيروت، 1981).

الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف (ت. 256/ 870)، الولاة = Richard J. Gottheil, ed. *The History of the Egyptian Cadis* (Paris, 1908).

مالك بن أنس (ت. 179/ 795)، الموطّأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة، 1951).

المبرِّد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت. 285/ 898)، كتاب الكامل، تحقيق William Wright (Leipzig, 1874-92).

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت. 345/ 946)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، /ed. tr. C. Barbier de Meynard and J.B. Pavet de Courteille (Paris, 1861-77).

المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، تحقيق M.J. de Goeje (Bibliotheca geographorum arabicorum 8; Leiden, 1894).

مسلم بن الحجاج بن مسلم (ت. 261/ 875)، الصحيح (بولاق، 1873).

المقدسي، أبو نصر المطهّر بن المطهّر (كتب 355/ 966)، كتاب البدء والتأريخ، ed./tr. C. Huart (Paris, 1899-1919).

المقدّسي، شمس الدين أبو عبد الله (كتب 375/ 985)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم = M.J. de Goeje, ed. *Descriptio imperii moslemici* (Bibliotheca geographorum arabicorum 3; Leiden, 1877).

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت. 845/ 1442)، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بولاق، 1853).

النابغة الذبياني، أبو أمامة (ت. 600)، الديوان، تحقيق عباس عبد الساتر (بيروت، 1984).

نصر بن مزاحم المنقري (ت. 212/ 827)، وقعة صفّين، تحقيق عبد السلام محمد هارون

(القاهرة، 1962).

نُعيم بن حمّاد، أبو عبد الله الخزاعي (ت. 228/ 843)، كتاب الفتن، مخطوط BL. Or. 9449؛ أعد تحقيقًا له Lawrence I. Conrad. [كتاب الفتن لنعيم بن حماد المروزي، تخريج وتحقيق وفهرسة عبد الله بن عبد الحليم بن محمد السيسي (المنصورة، 1439). المترجم]

الواسطي، أبو بكر محمد بن أحمد (كتب حوالي 410/ 1019)، فضائل بيت المقدس، تحقيق Hasson Isaac (Jerusalem, 1979).

واصل بشير، Griffith, ed./tr. "Bashīr/Bēsēr," 314-27 = *Disputation*.

ياقوت، أبو عبد الله بن عبد الله (ت. 626/ 1229)، كتاب معجم البلدان = Ferdinand Wüstenfeld, ed. *Jacut's geographischen Wörterbuch* (Gottingen, 1866-73).

يحيى بن آدم القرشي (ت. 203/ 818)، كتاب الخراج، تحقيق T.W. Juynboll (Leiden, 1896).

اليعقوبي، أحمد بن يعقوب (ت. 284/ 897)، التاريخ، تحقيق M.T. Houtsma (Leiden, 1883).

عربية (مسيحية)

إبراهيم الطبري [Abraham of Tiberias]، محاورة = Giacinta Bulus, ed./tr. *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Raḥmān al-Hāshimi à Jérusalem vers 820* (Rome, 1986); Karl Vollers, tr. "Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 AD) aus dem Arabischen übersetzt," *Zeitschrift für kirchengeschichte* 29 (1908), 29-71, 197-221.

ابن العبري [Bar Hebraeus]، تاريخ مختصر الدول، تحقيق أ. صالحاني (بيروت، 1890)؛ ed./tr. Edward Pocock as *Historia compendiosa dynastiarum* (Oxford, 1663). هذه نسخة عربية منقحة لمدونة ابن العبري التاريخية (انظر القسم عن المصادر السريانية أدناه) أنجزها بناء على طلب أحد معارفه المسلمين.

أبو رائطة [Abū Rā'iṭa]، رسائل = Georg Graf, ed./tr. *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rā'iṭa* (*CSCO* 130-31 *scr. arabici* 14-15; Louvain, 1951).

أغابيوس، محبوب المنبجي [Agapius], كتاب العنوان = A.A. Vasiliev, ed./tr. "Kitāb al-
'Unvan, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj,"
Part 2.2, *PO* 8 (1912), 399-547 (يغطي السنين 380- 761). طبعة Louis
Cheikho, *Agapius episcopus Mabbugensis. Historia universalis* (*CSCO* 65
scr. arabici 10; Paris, 1912) تحتوي على العمل بأكمله، بدءًا من الخلق. [الطبعة العربية:
العنوان المكلل بفضائل الحكمة المتوج بأنواع الفلسفة الممدوح بحقائق المعرفة لأغابيوس بن
قسطنطين الرومي المنبجي، تحقيق لويس شيخو، (بيروت، 1907). المترجم]

أفتيشيوس (ابن البطريق) [Eutychius] = Louis Cheikho, ed. *Eutychii patriarchae*
Alexandrini Annales قسمان في مجلد واحد (*CSCO* 50-51 *scr. arabici* 6-7;),
Beirut, 1906-09؛ Edward Pocock, tr. *Contextio gemmarum sive Eutychii*
patriarchae Alexandrini Annales، (Oxford, 1658) أعيد طبعه في *PG* 111,
889-1156، وما زال يستحق الرجوع إليه لقوائمه المفصلة؛ Bartolomeo Pirone,
tr. *Eutichio patriarca di Alessandria (877-940), Gli Annali* (Franciscan
Centre of Christian Oriental Studies; Cairo, 1987). هذا هو ما يسمى بالنسخة
المنقحة الأنطاكية الموجودة في مخطوطات عديدة؛ نسخة الإسكندرية المنقحة الاصلية
محفوظة فقط في مخطوطة Sinai arab 582 حقق جزءًا منها وترجمه Breydy, *Das*
Annalenwerk des Eutychios للاقتباسات في هذا الكتاب لا تكاد نشرة بريدي تختلف
بشيء، لذا استشهدت بنشرة شيخو فقط.

أنطوني رَوح [Anthony Rawḥ]، الآلام =;.Dick, ed./tr. "La Passion arabe de S
Antoine," 119-27/127-33 للنسختين الأثيوبية والجورجية (المأخوذتين من العربية)
إضافة إلى موجز عربي متأخر، انظر Peeters, "S. Antoine le néo-martyr" and
"L'autobiographie de S. Antoine".

بحيرا (بالعربية) [Baḥīrā] = Gottheil, ed./tr. "A Christian Bahira Legend,"
56-102/125-66 and 252-68. ثمة ملخص لهذه النسخة موجود في Ms. Paris
arab 215 by Baron Carra de Vaux, "La légende de Bahira ou un
moine chrétien auteur du Coran," *ROC* 2 (1897), 439-54.

تاريخ البطاركة [*Hist. Patriarchs*] =B. Evetts, ed./tr. "*History of the Patriarchs of the*
Coptic Church of Alexandria," *PO* 1 (1907), 105-214, 383-518; .5 (1910),
3-215; 10 (1915), 359-547. هناك أيضًا نشرة لـ C.F. Seybold, *Severus ben el-*
Moqaffa', Historia patriarcharum Alexandrinorum (*CSCO* 52 and 59 *scr.*

هاتان النشرتان تقومان على نسخة القُولكّاتا المنقحة في (arabici 8-9; Paris, 1904-10. مخطوطة Paris arab 301-302 التي ترجع إلى القرن الخامس عشر؛ عن نسخة هامبورگ المنقحة الأقدم انظر المدخل التالي. عن الطبعات والمخطوطات الأخرى انظر den Heijer, *Mawhūb ibn Manṣūr*, 14-27.

تاريخ البطاركة (هامبورگ) = C.F. Seybold, ed. *Severus ibn al-Muqaffaʿ: Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I (61-767), nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben* (Hamburg, 1912). أنا استشهد بهذه النسخة المنقّحة فقط عندما تختلف بشكل ملحوظ عن النسخة السابقة.

تيماثيوس العامودي، سيرة حياته العربية = [Timothy the Stylite, *Arabic Life*] = Ms. Paris arab 259, fols. 104-50 المخطوطة مكتوبة بأيد مختلفة وهي الأقدم من القرن الرابع عشر. ثمة نسخة جوّرجية لهذا العمل حققها K. Kekelidze؛ وأنا رأيت إعادة طبعها فقط في دراسته, *Etiudebi jveli k'art'uli literaturis istoriidan*, vol.6 (Tbilisi, 1960), 311-406 (موجز روسي، 296 - 311) عن الإحالة إلى النشرة الأصلية انظر Garitte, "Bibliographie de K. Kekelidze," 457 (no. 81). قام بإعداد تحقيق وترجمة لسيرة الحياة العربية John C. Lamoreaux.

ثاوذروس أبو قُرّة [Theodore Abū Qurrah]، ميمر في إكرام الأيقونات ed. Ignace Dick (Patrimoine arabe chrétien 10; Jounieh and Rome, 1986); ed./tr. Joannes Arendzen as *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum. Libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus* (Bonn, 1897); tr. Georg Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harran* (Paderborn, 1910), 278-333; tr. Sidney H. Griffith, *Theodore Abū Qurrah: A Treatise on the Veneration of the Holy Icons* (Leuven, 1997). [الطبعة العربية: ميمر في إكرام الإيقونات، ثاوذروس أبو قرة، تحقيق إغناطيوس ديك (بيروت، 1986). المترجم.]

———، ميمر في وجود الخالق والدين القويم، ed. Ignace Dick (Patrimoine arabe chrétien 3; Jounieh and Rome, 1982)؛ حققه لويس شيخو في مجلة المشرق 15 (1912)، 757 - 74، 825 - 42. هناك ترجمة قام بها Georg Graf, *Des Theodor Abū Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion* (Texte und

George H. Khoury, ل وترجمة ؛ (Untersuchungen 14.1; Münster, 1913
Theodore Abū Qurrah (c. 750-820): Translation and Critical Analysis of his 'Treatise on the Existence of the Creator and on the True Religion' (Ph.D.
.(thesis, Graduate Theological Union; Berkeley, 1991

[Theophilus of Alexandria. *Arabic Homily*] = ثيوفيلوس الإسكندري، موعظة عربية
Fleisch, ed./tr. "Une homélie de Théophile d'Alexandrie," 377-419/376-
.418

[*Christian Arabic Disputation (PSR 438)*] = Papyrus Schott جدل مسيحي عربي
.Reinhard no. 438. ed./tr. Graf, "Christlich-arabische Texte," 8-24

[*Chron. Siirt*] = Addai Scher, ed./tr. "Histoire nestorienne. حوليات إسْعَرْد
Chronique de Séert," *PO* 4 (1908), 215-312; 5 (1910), 221-334; 7
Jean Maurice وفر فهرسًا للقسم الثاني .(1911), 99-201; 13 (1919), 437-636
Mélanges de l'Université Saint Joseph 42 (1966), 205-18 في Fiey.

[Strategius, *Capture of Jerusalem*] = Gerard Garitte, ed./ ستراتيجيوس، فتح القدس
tr. *Expugnationis Hierosolymae A.D. 614, recensiones arabicae* (*CSCO* 340-
يعطي أربع نسخ عربية منقحة (41, 347-48 *scr. arabici* 26-29; Louvain, 1973-74
A= Ms. Sinai arab 428; B = Sinai arab 520; C = Sinai arab 531; V =)
Paulus Peeters, أول من حقق نص الڤاتيكان مع ملاحظات .(Vatican arab 697
"La prise de Jérusalem par les Perses," *Mélanges de l'Université Saint Joseph*
Comte نشره Paris arab 262 ثمة ملخص في مخطوطة ؛9 (1923-24), 12-41
Couret, ed./tr. "La prise de Jérusalem par les Perses," *ROC* 2 (1897),
هناك أيضًا نسخة جوّرجية مترجمة من العربية (قريبة من النسخة .147-54/154-64
Marr, *Antioḫ Stratig. Plênenie Ierousalima* التي حققها للمرة الأولى ،(A المنقحة
Garitte, *La* ,وبعد ذلك, بترجمة لاتينية (*persami v 614* (St. Petersburg, 1909
prise de Jérusalem par les Perses en 614 (*CSCO* 202-203 *scr. iberici* 11-12;
F.C. Conybeare, "Antiochus Strategius' أورد ترجمة موجزة ؛ (Louvain, 1960
Account of the Sack of Jerusalem in A.D. 614," *English Historical Review*
يوحي النص اليوناني غير المكتمل والمجهول ذي الصلة عن الغزو .25 (1910), 502-17
الفارسي في PG 86, 3236-68، أن هناك أصلًا يونانيًا يكمن في أساس كل هذا.

ستيفانوس الرملي [Stephen of Ramla]، جامع وجوه الإيمان = Ms. BL Or. 4950, fols. 1-197 (كتبت سنة 264 هـ/ 877). أغلب الفصول 5 - 8 حققه لويس معلوف، "أقدم المخطوطات النصرانية العربية"، المشرق 6 (1993)؛ وصفه وناقشه -Graf, *GCAL*, 2.17 19، وبتفصيل أوسع Griffith, "Islam and the *Summa Theologiae Arabica*." أعدّ تحقيقًا وترجمة Sidney Griffith.

ستيفانوس السابائي، سيرة حياته العربية [Stephen the Sabaite, *Arabic Life*] = Bartolomeo Pirone, ed./tr. *Leonzio di Damasco, Vita di Santo Stefano Sabaita* (Studia Orientalia Christiana Monographiae 4; Cairo and Jerusalem, 1991); C. Carta, tr. *Vita di S. Stefano Sabaita* (Quaderni de "La Terra Santa;" Jerusalem, 1983)؛ أعد نشرة لها مع ترجمة إلى الإنكليزية John C. Lamoreaux. هذه ترجمة من أصل يوناني (انظر قسم المصادر اليونانية أدناه).

السنكسار القبطي [*Coptic Synaxary*] = René Basset, ed./tr. "Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)," *PO* 1 (1907), 223-379; 3 (1909), 245-545; 11 (1915), 507-859; 16 (1922), 187-421; 17 (1923), 527-782; 20 (1979), 742-80; I. Forget, ed/tr. *Synaxarium Alexandrinum* (*CSCO* 47-49, 67, 78 *scr. arabici* 3-5, 11-12; Paris and Louvain, 1905-32)؛ هيگومينوس فيلوثيوس والقس ميخائيل، محققان، كتاب الصادق الأمين في أخبار القديسين، مجلدان (القاهرة، 1912)؛ S.C. Malan, tr. *Original Documents of the Coptic Church,* II. *The Calendar of the Coptic Church Translated from an Arabic Manuscript* (London, 1873), 3-39، ترجمة (للنصف الأول من السنة فقط)؛ F. Wüstenfeld *Synaxarium, das ist Heiligen- Kalender der coptischen Christen* (Gotha, 1879); R. and L. Suter, tr. *Das Synaxarium. Das koptische Heiligenbuch mit dem Heiligen zu jedem Tag des Jahres* (Waldsolms-Kröffelbach, 1994).

طيموثاوس الأول، دفاع عربي [Timothy I, *Arabic Apology*] = Putman, ed./tr. *L'église et l'Islam,* 1-51 (back)/213-77؛ لويس شيخو، محقق، "المحاورة الدينية بين الخليفة المهدي وطيماثاوس الجاثليق،" المشرق 19 (1921)، 74-359، 18-408؛ قدمت لدى المؤلف نفسه، *Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétiennes* (Beirut, 1923), 12-23. نشر Caspar, ed./tr. "Les versions arabes du dialogue," 125-52/153-75، هذا الحوار من مخطوطة Paris arab 82 التي ترجع إلى القرن الرابع عشر والتي تمثل خط انتقال مختلف عن مخطوطة بيروت التي ترجع إلى

القرن التاسع عشر واستخدمها لويس شيخو. هذه النسخة إعادة تنقيح لأصل سرياني (انظر قسم المصادر السريانية أدناه).

عبد المسيح النجراني، آلام [ʿAbd al-Masīḥ al-Najrānī. *Passion*] = Griffith, ed/tr. "The Arabic Account of ʿAbd al-Masīḥ," 361-70/370-74؛ الزيات، محقق "شهداء النصرانية في الإسلام،" 463-65.

عمار البصري [ʿAmmār al-Baṣrī]، كتاب البرهان = Michel Hayek, ed. *ʿAmmār al-Baṣrī: apologie et controverses* (Beirut, 1977), 21-90.

عمار البصري، كتاب المسائل والأجوبة = Michel Hayek, ed. *ʿAmmār al-Baṣrī: apologie et controverses* (Beirut, 1977), 93-266.

عمرو بن متّى وصليبا بن يوحنّا، كتاب المجدل = Henry Gismondi, ed. *Maris Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria, pars altera: Amri et Slibae textus* (Rome, 1896). يمثل القسم التاريخي من موسوعة دينية تنسب عادة إلى ماري بن سليمان (عاش في القرن الثاني عشر)، لكن الحقيقة أنها لعمر بن متى (عاش أوائل القرن الحادي عشر). أعد Bo Holmberg تحقيقاً للفصل الثاني القسم الأول من هذا العمل وأنا ممتن جداً له لسماحه لي برؤيته؛ لمعلومات إضافية انظر مقالته: "A Reconsideration of the *Kitāb al-Mağdal*".

في تثليث الله الواحد = مخطوطة Sinai arab 154, fols. 99-139؛ Margaret Dunlop Gibson, ed./tr. *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles, from an Eighth or Ninth Century MS in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai, with a Treatise 'On the Triune Nature of God'* (Studia Sinaitica 7; Cambridge, 1899), 74-107/2-36. هناك نشرة جديدة أعدها سمير خليل سمير.

الكندي [Kindī]، عبد المسيح، رسالة إلى الهاشمي = A. Tien, ed. *The Apology of El-Kindi* (London, 1885), 38-270; W. Muir, partial tr. *The Apology of al-Kindy in Defence of Christianity* (London, 1887); Tartar, tr. *Dialogue islamo-chrétien*, 85-282.

ماري بن سليمان، كتاب المجدل = Henry Gismondi, ed./tr. *Maris Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria, pars prior: Maris textus arabicus et*

.*versio latina* (Rome, 1899)

معجزات القديس بتوليماوس [*Miracles of S. Ptolemy*] = .ed./tr. L. Leroy, *PO* 5 (1910), 779-803

منحولة بيزنطيوس القفطي، رسالة [Ps.-Pisentius of Qift, *Letter*] = Augustin Périer, ed./tr. "Lettre de Pisuntios, évêque de Qeft, à ses fidèles," *ROC* 19 (1914), 80-87/88-92,302-16/316-36 and 445-46. الأرجح أن هذا النص ترجمة من أصل قبطي.

منحولة بطرس، تنبؤ النهاية [Ps.-Peter, *Apocalypse*] =. Mingana, ed./tr. "Apocalypse of Peter," 153-208/100152, 283-348/215-82 (بالكرشوني، عربية مكتوبة بالحروف السريانية) المخطوطات العربية العديدة غير المنشورة عددها Graf, *GCAL*, 1.289-91.

منحولة شنودة، رؤيا [Ps.-Shenute, *Vision*] = Amélineau, ed./tr. *Monuments*, 338-49. الرؤيا مضمنة في سيرة حياة شنودة العربية (نفسه، 289- 478)؛ سيرة الحياة القبطية (نفسه، 1- 91، والقطع 237- 48) لا تتضمن الرؤيا.

منحولة صموئيل القلموني، تنبؤ النهاية [Ps.-Samuel of Qalamun. *Apocalypse*] =Jean Ziadeh, ed./tr. "L'apocalypse de Samuel, supérieur de Deir el-Qalamoun," ROC 20 (1915-17), 376-92/392-404. الأرجح أن هذا النص ترجمة من أصل قبطي.

يوحنا الدمشقي، سيرة حياته العربية [John of Damascus, *Arabic Life*] = Constantine Bacha، محقق، سيرة القديس يوحنا الدمشقي الأصلية/ *Biographie de Jean Damascène* (Harissa, 1912)؛ Georg Graf, tr. "Das arabische Original der *Vita* des hl. Johannes von Damascus," *Der Katholik* 93 (1913), 164-90; A.A. Vasiliev, tr. *Arabskaya versiya Žitiya sv. Joanna Damaskina* (St. Petersburg, 1913). النسخ اليونانية الأساسية الثانوية وصفها Sahas, *John of Damascus on Islam*, 35-38.

عربية (يهودية)

الحوليات اليهودية العربية [*Judaeo-Arabic Chronicle*] = Taylor Schlechter Collection, Cambridge University Library, Arabic Box 6(1), fol. 1; Moshe Gil, ed. *Ereṣ-isrā'ēl ba-teqūfā ha-muslimīt ha-ri'shōnā (634-1099)* (Tel Aviv, 1983), 2.1-3 (no. 1).

الحكماء اليهود العشرة [Ten Wise Jews] = Leveen, ed./tr. "Mohammed and his Jewish Companions," 402-403/403-405؛ صحح النص Gandz, "Notes on Mr. Leveen's Article," *JQR* 17 (1927), 235-36؛ و Leveen, "Mohammed and his Jewish Companions: Additions and Corrections," *JQR* 17 (1927), 237.

داود بن مروان المقمّص، عشرون مقالة = Sarah Stroumsa, ed./tr. *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ's Twenty Chapters ('Ishrūn Maqāla)* (Leiden, 1989).

عربية (سامرية)

أبو الفتح [Abū 1-Fatḥ] = Edward Vilmar, ed. *Abulfathi annales samaritani quos ad fidem codicum manu scriptorum Berolinensium Bodlejani Parisini edidit* (Gotha, 1865); Paul Stenhouse, ed. *The Kitāb al-Tarīkh of Abū 'l-Fatḥ* (Ph.D. thesis; Sydney, 1980), and tr. *The Kitāb al-Tarīkh of Abū 'l-Fatḥ* (Mandelbaum Trust; Sydney, 1985)

مواد آثارية

برديات أفروdايت [*Aphrodito Papyri*] = H.I. Bell, ed. *Greek Papyri in the British Museum, Volume IV: The Aphrodito Papyri* (London, 1910), and tr. "Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum," *Der Islam* 2 (1911), 269-83, 372-84; 3 (1912), 132-40, 369-73; 4 (1913), 89-96.

برديات عربية في مكتبة مصر [*Arabic Papyri EL*] =Adolf Grohmann, ed./tr. *Arabic Papyri in the Egyptian Librmy*, 6 vols. (Cairo, 1934-62).

بردية قبطية [Coptic Papyrus] = *Coptic Papyrus*. = BL Coptic papyrus no. 89; Revillout, ed. "Mémoire sur les Blemmyes," 402; corrected by Crum, *Coptic Manuscripts in the British Museum*, 123 (no. 280).

برديات خربة المرد [*Khirbat al-Mird Papyri*] = Adolf Grohmann, ed./tr. *Arabic Papyri from Khirbet el-Mird* (Louvain, 1963).

برديات نسطان [*Nessana Papyri*] = C.J. Kraemer, ed./tr. *Excavations at Nessana, Volume 3: Non-Literary Papyri* (Princeton, 1958).

Adolf Grohmann, برديات مجموع دُكس رَيْنر [*Papyri ERF*] = أهمها لغرضنا نشره: "Aperçu de papyrologie arabe," *Etudes de papyrologie* 1 (1932), 23-95 (PERF 555, 556-58, 561, 573)؛ المؤلف نفسه، *From the World of Arabic Papyri* (Cairo, 1952), 115-16 (PERF 556, 558)؛ المؤلف نفسه "Greek Papyri of the Early Islamic Period in the Collection of Archduke Rainer," *Etudes de papyrologie* 8 (1957), 5-40 (PERF 552-54, 559-61, 563-66, 570-72). وهي موجودة أيضًا في Emil Kiessling (continuing on from Preisigke and Bilabel), ed. *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, vol. 6 (Wiesbaden, 1963), 383-84 (nos. 9576-78); vol. 8 (Wiesbaden, 1965), 86-92 (nos. 9748-60).

أرمينية

Ananias of Shirak. *On Easter*. التمهيد السيري ذو فائدة خاصة في هذا العمل الذي حققه K. Patkanian (*Ananiyi Shirakats'woy Mnats'ordk' Banits'*, St. Petersburg, 1877, 1-4; tr. F.C. Conybeare, "Ananias of Shirak," *BZ* 6, 1897, 572-74), L. Alishan (*Hayapatum*, Venice, 1901, 232-33) and Jacob Dashian (*Katalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten Bibliothek zu Wien*, Vienna, 1895, 17 4-76; tr. H. Berberian, "Autobiographie d'Anania Sirakac'i," *REA* 1, 1964, 189-94). القطعة موجودة في مخطوطات عديدة لكن ليس ثمة نشرة نقدية لها حتى الآن.

David of Dvin. *Passion*. عن تفاصيل الطبعات والترجمات انظر الملحق ث أعلاه و Peeters, *BHO*, 58 (no. 246).

Enoch the Just. *Vision* = J. Issaverdens, tr. *The Uncanonical Writings of the Old Testament Found in the Armenian Mss. of the Library of St. Lazarus* (Venice, 1901), 309-23. الطبعة (في H.S. Josepheanz, *Trésor des pères anciens et récents: écrits non canoniques de l'Ancien Testament*, Venice, 1896) لم تكن متاحة لي.

John Catholicos (Yovhannes Draskhanakertets'i) = M. Emin, ed. *Patmut'iwn Hayots'* (Moscow, 1853; repr. Tbilisi, 1912; repr. Delmar, New York, 1980); M.J. Saint-Martin, tr. *Histoire d'Arménie par le patriarche Jean VI dit Jean Catholicos* (Paris, 1841); Krikor Maksoudian, tr. *History of Armenia* (Atlanta, Georgia, 1987).

Leo-'Umar. *Letter* (Armenian) = الأبواب 13-14 من تأريخ گيفوند (انظر المدخل التالي)؛ في Jeffery, tr. "Ghevond's Text," 281-330. هذا الكتاب اقتبست فقط من

Lewond = K. Ezian, ed. *Lewond erets' patmut'iwn* (St. Petersburg, 1887); G. Chahnazarian, tr. *Histoire des guerres et des conquêtes des arabes en Arménie par l'éminent Ghevond, Vartabed arménien* (Paris, 1856); K. Patkanian, tr. *Istoriya khalifov vardapeta Gevonda* (St. Petersburg, 1862); Zaven Arzoumanian, tr. *History of Lewond the Eminent Vardapet of the Armenians* (Philadelphia, 1982).

Michael the Syrian (Armenian tr.) = Victor Langlois, tr. *Chronique de Michel le Grand patriarche des syriens jacobites, traduite pour la première fois sur la version arménienne du pretre Ischôk* (Venice, 1866); E. Dulaurier, tr. (of the years 573-717) "Extrait de la chronique de Michel le Syrien traduit de l'arménien," *JA* ser. iv, 12 (1848), 289-334; 13 (1849), 315-76; for editions see Thomson, *Bibliography of Classical Armenian Literature*, 69. هذه نسخة مختصرة للأصل السرياني (انظر قسم المصادر السريانية أدناه) عملت سنة 1248؛ للمناقشة انظر F. Haase, "Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Grossen," *OC* 5 (1915), 60-82, 271-84.

Sebeos = K. Patkanian, ed. *Patmut'iwn Sebeosi* (St. Petersburg, 1879); Gevorg Abgarian, ed. *Patmut'iwn Sebeosi* (Erevan, 1979); K. Patkanian, tr. *Istoriya imperatom Irakla* (St. Petersburg, 1862); Heinrich Hübschmann, partial tr. *Zur Geschichte Armeniens und der ersten Krieger der Araber aus dem Armenischen des Sebeos* (Leipzig, 1875), 10-44 (repr. in *REA* 13, 1978-79, 313-53); F. Macler, tr. *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebeos* (Paris, 1904); Robert Bedrosian, tr. *Sebēos' History* (Sources of the Armenian Tradition; New York, 1985); C. Gugerotti, tr. *Sebeos, Storia* (Eurasiatica 4; Verona, 1990); Robert Thomson, tr. (with commentary by James Howard-Johnston) *Sebeos' History* (Translated Texts for Historians; Liverpool, [1999]).

Stephen Asolik of Taron. *Universal History* = S. Malkhasian, ed. *Step'annos Taronets'woy patmut'iwn tiezerakan* (St. Petersburg, 1885); E. Dulaurier,

tr. *Histoire universelle par Etienne Açogh'ig de Daron*, Part 1 (Paris, 1883); F. Macler, tr. *Histoire universelle par Etienne Asolik de Tarôn*, Parts 2-3 (Paris, 1917-20); H. Gelzer and A. Burckhardt, tr. *Stephanos von Taron, armenische Geschichte* (Leipzig, 1907).

Thomas Artsruni = K. Patkanian, ed. *T'ovmayi vardapeti Artsrunwoy patmut'iwn Tann Artsruneats'* (St. Petersburg, 1887; repr. Tbilisi, 1917; repr. Delmar, New York, 1991); M.F. Brasset, tr. *Collection d'historiens arméniens* (St. Petersburg, 1874-76), 1.1-266; Robert W. Thomson, tr. *Thomas Artsruni: History of the House of the Artsrunik'* (Detroit, 1985).

Vahan of Golt'n. *Passion* = M.J.A. Gatteyrias, tr. "Elégie sur les malheurs de l'Arménie et le martyre de Saint Vahan de Kogthen: Episode de l'occupation arabe en Arménie," *JA* ser. vii, 16 (1880), 177-214. الطبعة الموجودة في المجلد الاثنا عشر من كتاب *Petite bibliothèque historique armenienne* لم تكن متاحة لي؛ تظهر نسخة مختصرة في L. Alishan, *Hayapatum* (Venice, 1901), 250-53 (no. 202).

صينية

Tu Yu. *T'ung tien*. لإحالات إلى نشرات هذا العمل وترجمة للقطعة التي تخص البرابرة الغربيين، ومنهم العرب، انظر Wakeman, *The Western Barbarians*. يعطي ترجمة القسم عن العرب Behbehani, "Arab-Chinese Military Encounters," 99-101.

Liu Hsü. *Chiu T'ang shu* (Zhonghua shuju; Beijing, 1975).

Ou-yang Hsiu. *Hsin T'ang shu* (Zhonghua shuju; Beijing, 1975).

قبطية

Isaac of Rakoti. *Life* = E. Porcher, ed./tr. "Vie d'Isaac patriarche d'Alexandrie de 686 à 689," *PO* 11 (1915), 301-90; E. Amélineau, ed./tr. *Histoire du patriarche copte Isaac* (Publications de l'école des lettres d'Alger 2; Paris, 1890).

Homily on the Child Saints of Babylon = Henri de Vis, ed./tr. "Panégyrique des Trois Saints Enfants de Babylone" in *idem*, *Homélies coptes de la Vaticane*,

vol. 2 (Coptica 5; Copenhagen, 1929; repr. in *Cahiers de la bibliothéque copte* 6; Louvain and Paris, 1990), 58-120.

Ps.-Athanasius. *Apocalypse* = Morgan Codex M602, fols. 52b-77b; Martinez, ed./tr. *Eastern Christian Apocalyptic*, 285-411/462-555 (تحقيق نسخة عربية يتضمن); Tito Orlandi, tr. *Omelie copte* (Corona Patrum 7; Torino, 1981), 73-91.

Ps.-Daniel (Coptic). *XIV Vision* = Henry Tattam, ed./tr. *Prophetae majores in dialecto linguae aegyptiacae memphitica seu coptica* (Oxford, 1852), 2.387-405; Joseph Bardelli, ed. *Daniel copto-memphitice* (Pisa, 1849), 103-12; A. Schulte, tr. *Die koptische Übersetzung der vier grossen Propheten untersucht* (Münster, 1892), 84-90. هذه النسخة القبطية في الواقع ترجمة من العربية، انظر عنها Becker, ed./tr. "Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch," 11-17/ 17-24; Macler, tr. "Les apocalypses apocryphes de Daniel," 163-76; Meinardus, tr. "Commentary on the XIVth Vision of Daniel," 411-49. كل النشرات والترجمات لها ترقيم الفقرات نفسه.

إثيوپية

John of Nikiu = H. Zotenberg, ed./tr. *Chronique de Jean évêque de Nikiou* (Paris, 1883); R.H. Charles, tr. *The Chronicle of John (c. 690 AD), Coptic Bishop of Nikiu* (London and Oxford, 1916.) كتبت في الأصل بالقبطية وترجمت إلى العربية ومنها إلى الإثيوپية التي ما تزال وحدها موجودة.

Ethiopic Synaxary = Ignazio Guidi and Sylvain Grébaut, ed./tr. "Le synaxaire éthiopien," *PO* 1 (190.5), 527-703; 7 (1911), 207-454; 9 (1913), 239-476; 15 (1921), 549-798; 26 (1950), 7-113; continued by Gerard Colin in *PO* 43 (1985-86), 326-507; 44 (1987), 6-163; 45 (1990), 8-245; 46 (1994-95), 302-467, 486-595; 47 (1996-97), 200-361. E.A. Wallis Budge, tr. *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: a Translation of the Ethiopic Synaxarium*, 4 vols. (Cambridge, 1928).

Ps.-Peter (Ethiopic tr.). *Apocalypse* = Sylvain Grébaut, tr. "Littérature éthiopienne pseudo-Clémentine III: traduction du Qalémentos," *ROC* 16-22 (191119), 26 (1927-28); for page nos. see Graf, *GCAL*, 1.292. هذه ترجمة من أصل عربي (انظر

قسم المصادر العربية أعلاه).

جوّرجية (انظر أيضًا الملحق ج أعلاه)

John Moschus (Georgian tr.). *Pratum spirituale* = I. Abuladzé, ed. *loane Moshi. Limonari* (Tbilisi, 1960); Garitte, "'Histoires édifiantes' géorgiennes," 406-23 (118 85- الأرقام -12 30 من الثلاثين قصة التي الحقت بهذه النسخة (نفسه، ترجمها إلى اللاتينية Garitte, "'Histoires edifiant.es' georgiennes," 406-23; تحقيق وترجمة للقصة رقم 19 قدمها Flusin, "L'esplanade du Temple à l'arrive des arabes," 19-22.

Michael the Sabaite. *Passion* = K. Kekelidze, ed. *Monumenla hagiographica georgica I: Keimena* (Tbilisi, 1918), 165-73; Peeters, Latin tr. "Passion de S. Michel," 66-77; Monica J. Blanchard, tr. "The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery," *Aram* 6 (1994), تبين أن هذا النص مترجم من العربية.

Palestinian-Georgian Calendar = Gérard Garitte, ed.tr. *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34, Xe siècle* (Subsidia Hagiographica 30; Brussels, 1958).

Peter of Capitolias. *Passion* = K. Kekelidze, ed. "Žitie Petra Novago, muchenika Kapetolijskago," *Khristianskij Vostok* 4.1 (1915), 1-71; repr. in *idem*, *Etiudebi jveli k'art'uli literaturis istoriidan*, vol. 7 (Tbilisi, 1961), 177-223; Peeters, summary. "Passion de S. Pierre," 301-16 (يحتمل أن هذا النص تقوم على أصل يوناني).

Romanus the Neomartyr. *Passion* = Peeters, Latin tr. "S. Romain le néomartyr," 409-27 (French summary at 393-403.) (يعطي نفسه، 393، إحالات إلى طبعة الأستاذ خاخانوف وترجمة روسية قام بها ك. كيكيليدزي. قد يكون هذا النص مستمد من أصل يوناني عبر وسيط عربي).

يونانية

Anastasius of Sinai. *Viae dux*. ed. K.H. Uthemann (CCSG 8; Turnhout and Leuven, 1981); *PG* 89, 36-309.

———. *Questions*. *PG* 89, 329-824: في الإحالات أنا أقتبس أولًا رقم السؤال المعطى في مخطوطة موسكو إغر. 265، وهي أقدم شاهد على أسئلة أنستاسيوس واستخدمها يوسف

مونيتس في طبعته التي ستظهر في CCSG.

———. *Dialogue against the Jews*. *PG* 89, 1204-81.

———. *Narrat*. A1-42 = Nau, ed. "Le texte grec des récits du moine Anastase," 60-87; *idem*, tr. "Les récits inédits du moine Anastase," 9-44.40 حقق ناو قصة من الدورة أ (1-40)؛ مخطوطتا الفاتيكان إغر. 2592 والفاتيكان سرياني 623 (المؤرخة بسنة 886) تعطي 42 قصة بنظام مختلف جدًا عن مخطوطتي باريس اللتين استخدمهما ناو.

———. *Narrat*. B1-9 = Nau, ed. "Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase," 61-75 (XLIII-LI); اختصرها المؤلف نفسه, "Les récits inédits du moine Anastase," 52-60, وبشكل مختصر جدًا لدى Flusin, "Démons et Sarrasins," 385-86.

———. *Narrat*. C1-18 = Ms. Vaticanus gr. 2592, fols. 123-35 (انظر Canart, "Nouveaux récits du moine Anastase" والمؤلف نفسه،"Une nouvelle anthologie monastique"); Flusin, "Démons et Sarrasins," 386-88 أعطى ملخصًا موجزًا. C4 (دون تمهيد و) C11 حققها Nau, "Le texte grec des récits du moine Anastase," XLI وLII على التوالي

(ولخصها المؤلف نفسه "Les récits inédits du moine Anastase," 45-48, 60-61); C3 حققها وترجمها Flusin, "L'esplanade du Temple à l'arrivée des arabes," 25-26. أعد Bernard Flusin و André Binggeli تحقيقًا لكل القصص وفقًا لمخطوطة الفاتيكان إغر. 2592.

———. *Sermo* 3 ("In creationem hominis secundum imaginem Dei"). *PG* 89, 1152-1180

Andreas Salos. *Life* = *Acta sanctorum* 28 May (Corollarium), 6.4-111; أعيد طبعها في *PG* 111, 627-888. الرؤيا وحدها حققها وترجمها Rydén, "The Andreas Salos Apocalypse," 201-14/21.5-25 (= *PG* 111, 852-873).

Antiochus of Mar Saba. *Epistola ad Eustathium*. *PG* 89, 1422-28, التي ألحقت

بكّابه *Pandecta*, *PG* 89, 1428-1849.

Bacchus of Mar Saba. *Passion* = F. Combefis, ed./tr. *Christi martyrum lecta trias* (Paris, 1666), 61-126 (notes, 126-54).

Chron. paschale = G. Dindorf, ed. *Chronicon paschale* (Corpus scriptorum historiae byzantinae; Bonn, 1832); Michael and Mary Whitby, tr. *Chronicon paschale 284-628 AD* (Translated Texts for Historians 7; Liverpool, 1989).

Clement of Alexandria. *Protreptica*. ed./tr. C.M. Mondesert (Sources chrétiennes 2; Paris, 1949).

Concilia sacra = J.D. Mansi, ed./tr. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florence and Venice, 1759-98).

Constantine Porphyrogenitus. *De administrando imperio*. ed. Gy. Moravisik and tr. R.J.H. Jenkins (Budapest, 1949).

Cosmas Indicopleustes. *Christian Topography*. ed./tr. W. Conus-Wolska (Sources chrétiennes 141; Paris, 1968-73).

Cosmas of Jerusalem. *Hymns* = H.M. Stevenson, ed. *Theodori Prodromi commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Joannis Damasceni* (Rome, 1888).

Cosmas of Jerusalem and John of Damascus. *Life* = A. Papadopoulos-Kerameus, ed. "Bios Kosma. kai Iōannou Damaskēnou," *Analekta Hierosolymitikes Stachyologias* 4 (St. Petersburg, 1897; repr. Brussels, 1963), 271-302.

Dialogue of Papiscus and Philo = McGiffert, ed. *Dialogue between a Christian and a Jew*, 51-83.

Diathēkē tou Mōameth. ed. A. Papadopoulos-Kerameus in his *Analekta Hierosolymitikes Stachyologias* 4 (St. Petersburg, 1897; repr. Brussels,

1963), 401- 403.

Doctrina Jacobi = Déroche, ed./tr. "Juifs et chrétiens," 47-229; Bonwetsch, ed. "Doctrina Iacobi," 1-91. أنا أقتبس ترقيم Bonwetsch للفقرات عندما لا يتطابق مع ترقيم Déroche.

Elias of Damascus. *Passion* = F. Combefis, ed./tr. *Christi marlyrum lecta trias* (Paris, 1666), 155-206; Papadopoulos-Kerameus, ed. "Syllogē palaistinēs kai syriakēs hagiologias," 42-59.

Evagrius Scholasticus. *Ecclesiastical History.* ed. J. Bidez and L. Parmentier (London, 1898).

Formula of Abjuration = Fredericus Sylburg, ed./tr. *Saracenica sive Moamethica* (Heidelberg, 1595), 74-91; repr. in *PG* 140, 124-36; Montet, ed./tr. "Un rituel d'abjuration des musulmans," 148-55. (من مخطوطة الفاتيكان نفسها التي استخدمها سيلبورگ واثنان آخران)

George of Khoziba. *Life* = C. Houze, ed./tr. "Sancti Georgii Chozebitae confessoris et monachi vita auctore Antonio ejus discipulo," *AB* 7 (1888), 95-144; Leah di Segni, tr. *Nel deserto accanto ai fratelli. Vite di Gerasimo e di Giorgio di Choziba* (Magnano, 1991), 83-125.

George Syncellus. *Chronographia.* ed. G. Dindorf (Corpus scriptorum historiae byzantinae; Bonn, 1829); ed. Alden A. Mosshammer (Teubner; Leipzig, 1984).

Germanus. *Epistolae. PG* 98, 136-221. الرسالة إلى توما من كلوديوبوليس [في غرب تركيا] موجودة أيضًا في *Concilia sacra,* 13.108-28 ومترجمة في J. Mendham, *The Seventh Oecumenical Council* (London, 1849), 229-49.

———. *Homily* = Grumel, ed./tr. "Homélie de St. Germain sur la délivrance de Constantinople," 191-99/199-205.

Herodotus. *Histories.* ed./tr. A.D. Godley (Loeb; London, 1921-25).

Horismos tou Mauia. ed. A. Papadopoulos-Kerameus in his *Analekta*

Hierosolymitikēs Stachyologias 4 (St. Petersburg, 1897; repr. Brussels, 1963), 403-404.

Jerusalem Martyrs (John) = A. Papadopoulos-Kerameus, ed. "Martyrion tōn hagiōn hexēkonta neōn martyrōn," *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* 12 (1892), 1-7. في ترجمة لاتينية حديثة *Acta sanctorum* 21 Oct., 9.360-62 وتلخيص J E. Kurtz في مراجعته لطبعة Papadopoulos-Kerameus (*BZ* 2, 1893, 316-17).

Jerusalem Martyrs (Simeon) = Papadopoulos-Kerameus, ed. "Syllogē palaistinēs kai syriakēs hagiologias," 136-63.

John of Damascus. *De haeresibus* = Kotter, ed. *Schriften des Johannes von Damaskos*, 4.19-67; *PG* 94, 677-780. For the chapter on Islam see Kotter, ed. *Schriften des Johannes von Damaskos*, 4.60-67; *PG* 94, 764-73; Voorhis, tr. "John of Damascus;" Sahas, ed./tr. *John of Damascus on Islam*, 13241; Le Coz, ed./tr. *Jean Damascene: Ecrits sur l'Islam*, 210-27; Glei and Khoury, ed./tr. *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, 74-83.

———. *De fide orthodoxa* = Kotter, ed. *Schriften des Johannes von Damaskos*, 2.7-2.39; *PG* 94, 789-1228.

———. *De imaginibus orationes* 1-3 = Kotter, ed. *Schriften des Johannes von Damaskos*, 3.65-200; *PG* 94, 1232-1420; D. Anderson, tr. *St. John of Damascus on the Divine Images: Three Apologies against those who Attack the Divine Images* (New York, 1980).

———. *Disputatio Saraceni et Christiani* = Kotter, ed. *Schriften des Johannes von Damaskos*, 4.427-38; *PG* 96, 1336-48 (cf. *PG* 94, 1595-97); Voorhis, tr. "Discussion of a. Christian and a Saracen;" Sahas, ed./tr. *John of Damascus on Islam*, 142-59; Glei and Khoury, ed./tr. *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurm*, 169-83.

John Moschus. *Pratum spirituale* = *PG* 87, 2852-3112; M. Rouët de Journel,

tr. *John Moschus: le Pré Spirituel* (Sources chrétiennes 12; Paris, 1946); D.C. Hesseling, partial tr. *Morceaux choisis du Pré Spirituel de Jean Moschos* (Paris, 1931). أعدّ طبعة نقدية Philip Pattenden J *CCSC.*

John Moschus. *Pratum spirituale*, "Prologue" = H. Usener, ed. *Der heilige Tychon und sonderbare Heilige* (Leipzig, 1907), 91-93; von Schönborn, tr. *Sophrone*, 243-44. هناك ترجمة لاتينية أيضًا في *PL* 74, 119-22.

John Moschus. *Pratum spirituale* (Ms. Berlin gr. 221), nos. 1-X = Nissen, ed. "Unbekannte Erzählungen," 354-67.

Maximus the Confessor. *Epistolae. PG* 91, 364-657.

———. *Ep.* 8, "End" = Robert Devreesse, ed./tr. "La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632," *Revue des sciences religieuses* 17 (1 937), 34-35/33-34; Joshua Starr, ed./tr. "St. Maximos and the Forced Baptism at Carthage in 632," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbucher* 16 (1 940), 194/1 94-95; Dagron, tr. "Juifs et Chrétiens," 31.

———. *Relatio motionis* = *PG* 90, 109-29; Juan Miguel Garrigues, tr. "Le martyre de saint Maxime le Confesseur," *Revue Thomiste* 76 (1976), 415-24.

Maximus of Tyre. *Dissertationes.* ed. J. Davis (London, 1740); ed. M.B. Trapp (Teubner; Stuttgart and Leipzig, 1994).

Michael Psellus. *Historia syntomos.* ed./tr. W.J. Aerts (Corpus fontium historiae byzantinae 30; Berlin, 1990).

Miracles of St. Demetrius = Lemerle, ed./tr. *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démetrius*, vol. 1.

Miracles of St. George = J.B. Aufhauser, ed. *Miracula S. Georgii* (Teubner; Leipzig, 1913); Festugière, tr. *Collections grecques de miracles*, 273-320.

ثمة *Acta sanctorum* 23 April, 3.xlii-xlv (Appendix), تحقيق لأرقام 6 و 7 في *PG* 100, 1201-12, وأعيد طبع رقم 6 من ثم في Sahas, "Gregory Dekapolites and Islam," 50-62. وهذا بدوره ترجمه

Nicephorus = Mango, ed./tr. *Nikephoros,* الذي يعتني بالمخطوطة من الفاتيكان المستخدم في C. de Boor, ed. *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica* (Leipzig, 1880), 3-77, ومن مخطوطة لندن التي استخدمها L. Orosz, ed. *The London Manuscript of Nikephoros' 'Breviarum'* (Budapest, 1948), 16-21.

Photius (patriarch of Constantinople, 858-67, 877-86). *Bibliotheca.* ed./tr. R. Henry, 6 vols. (Paris, 1959-71); partial tr. N.G. Wilson (London, 1994).

Procopius of Caesarea. *Buildings* = H.B. Dewing, ed./tr. *Procopius VII: Buildings* (Loeb; London, 1971).

——. *Wars* = H.B. Dewing, ed./t.r. *Procopius I- V: History of the Wars* (Loeb; London, 1956-62).

Ps.-Daniel (Greek). *First Vision* = Berger, ed./tr. *Die griechische Daniel-Diegese,* وترجمها مع تفسير موسع في الفصل الثامن); Montpelier التي تحقق مخطوطة 12-18 (تعطي قراءات مختلفة لمخطوطة بودليان التي حققها 19-23) V. Istrin, *Oktrovenie Mefodiya Patarskago i apokrificheskie Videniya Daniila,* Moscow, 1897, 145-50, وترجمها Zervos, "Apocalypse of Daniel," 763-70); 24-26 (تحقيق مخطوطة فينيس مرسيانا المختلفة بشكل واسع). وتحمل مخطوطة فينيس العنوان "First Vision of Daniel (*Daniel horasis prōtē*), vision and apocalypse of Daniel the prophet," وأنا تبنيت هذا العنوان للمصدر.

Ps.-Methodius (Greek tr.). *Apocalypse* = A. Lolos, ed. *Die Apokalypse des Ps. Methodios* (Meisenheim am Glan, 1976); صححها Frenz, "Textkritische Untersuchungen zu 'Pseudo-Methodius': das Verhältnis der griechischen zur ältesten lateinischen Fassung," *BZ* 80 (1987), 54-58. أعد تحقيقًا جديدًا W.J. Aerts لـ CSCO (انظر المؤلف نفسه، "Zu einer neuen Ausgabe der 'Revelationes' des Pseudo-Methodius," *ZDMG supplement* 8, 1990, 123-30). انظر القسم عن

المصادر السريانية أدناه للتفاصيل عن الأصل السرياني.

.589-700 ,28 *PG .Dux Antiochus to Questions*

Short Chron. 818 = A. Schoene, ed. *Eusebi chronicorum libri duo* (Berlin, 1875), vol. 1 (liber prior), Appendix IV, 64-101; Mai, ed./tr. *Scriptorum veterum nova collectio* 1.2, 1-39.

Sophronius. *Epistola synodica. PG* 87, 3148-3200.النسخة إلى البطريرك سيرجيوس محفوظة أيضًا في أعمال المجمع المسكوني السادس من أجلها انظر Rudolphe Riedinger, ed. *Concilium universale Constantinopolitanum tertium concilii* (Acta conciliorum oecumenicorum, ser. ii, vol. 2.1; Berlin, 1990), 410-94.عن انتقال هذا النص انظر المؤلف نفسه، «Die Epistula Synodica des Sophronios von Jerusalem im Codex Parisinus BN Graecus 1115," *Byzantiaka* (Thessaloniki) 2 (1982), 143-54.

———. *Christmas Sermon* = H. Usener, ed. "Weihnachtspredigt des Sophronios," *Rheinisches Museum für Philologie* 41 (1886), 500-16; repr. in *idem, Kleine Schriften IV* (Berlin, 1913), 162-77. هناك ترجمة لاتينية في *PG* 87, 3201-12 وترجمة ألمانية في B. Steidle, "Weihnachtspredigt des heiligen Sophronius," *Benediktinische Monatschrift* (1938), 417-28. Nissen, "Sophronios-Studien II," 89-93, يعطي تصحيحات لتحقيق أوسنر.

———. *Holy Baptism* = A. Papadopoulos-Kerameus, ed. "Tou en hagiois patros hēmōn Sōphroniou archiepiskopou Hierosolymōn logos eis to hagion baptisma," *Analekta Hiemsolymitikēs Stachyologias* 5 (St. Petersburg, 1898; repr. Brussels, 1963), 151-68; Antonino Gallico, tr. *Le omelie* (Rome, 1991), 188-207. انظر Nissen, "Sophronios-Studien II," 99-103 للتصحيحات لتحقيق Papadopoulos-Kerameus.

———. *Anacreontica* = Marcellus Gigante, ed./Italian tr. *Sophronii anacreontica* (Rome, 1957). المرثية عن سقوط القدس (نفسه، -102 107) حققها وترجمها أيضًا Comte Couret, "La prise de Jèrusalem par les Perses," *ROC* 2 (1897), 139-40/141-43. قصيدتان إضافيتان عن القدس (Gigante, *Anacreontica,*

118- 27) حققهما وترجمهما أيضًا Herbert Donner, "Die anakreontischen Gedichte Nr. 19 und Nr. 20 des Patriarchen Sophronios von Jerusalem," *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* 10 (Heidelberg, 1981), 564.

——. *Miracles* = *PG* 87, 3424-3676; N. Fernandez Marcos, ed. *Los thaumata de Sofronio* (Madrid, 1975).

——. *Life of John the Almsgiver.* محفوظة في الفقرات الخمس عشرة الأولى من إعادة صياغة الأصل حققها (H. Delehaye, "Une Vie inédite de saint Jean l'Aumônier," *AB* 45, 1927, 19-25; tr. Elisabeth Dawes and Norman Baynes, *Three Byzantine Saints*, Oxford, 1948, 199-206) ملخص لسينكسار وأيضًا في مدخل (ed. E. Lappa-Zizicas, "Un épitomé de la Vie de S. Jean l'Aumônier par Jean et Sophronius," *AB* 88, 1970, 265-78). Leontius of Neapolis استخدم سيرة سوفرونيوس في السيرة التي كتب عن John the Almsgiver (انظر Halkin, *BHG3*, 2.19, no. 886).

Sozomenus. *Historia ecclesiastica.* ed. R. Hussey, 3 vols. (Oxford, 1860).

Stephen of Alexandria. *Horoscope* = Usener, ed. *De Stephana Alexandrino*, 17-31; repr. in *idem*, *Kleine Schriften III*, 266-87. ليس ثمة ترجمة ما عدا قطعة صغيرة ل O. Neugebauer and H.B. van Hoesen, *Greek Horoscopes* (Philadelphia, 1959), 158-59.

Stephen of Damascus. *Passion of the Twenty Maryrs of Mar Saba* = *Acta sanctorum* 20 March, 3.2-14 (Appendix, containing the Greek text), 3.166-78 (Latin translation); Papadopoulos-Kerameus, ed. "Syllogē palaistinēs kai syriakēs hagiologias," 1-41.

Stephen the Sabaite. *Greek Life* = *Acta sanctorum* 13 July, 3.531-613.

Stephen the Younger. *Life. PG* 100, 1069-1186.

Suidae Lexicon. ed. A. Adler, 5 vols. (Lexicographi graeci 1; Leipzig, 1928-38).

Synaxary CP = *Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae e codice Sirmondiano, opera et studio Hippolyti Delehaye* in *Acta sanctorum*, "Propylaeum Novembris" (Brussels, 1 902).

Theodore Abu Qurra. *Greek Opuscula*, nos. 1-42 = *PG* 97, 1461-1601, ما المنسوب ليوحنا *Disputatio Saraceni et Christiani* عدا رقم 18 الذي هو نسخة من الموجهة إلى المسلمين لخصها *opuscula* محتويات هذه (see *PG* 94, 1595-97). الدمشقي Khoury, *Théologiens byzantins*, 93-105 وحققها وترجمها Glei and Khoury, *Johannes Dmnaskenos und Theodor Abu Qurra*, 86-165. عدد منها ترجمه كليًا أو جزئيًا Ducellier, *Miroir de l'Islam*, 112-58. عن النسخة الجورجية لهذه النصوص انظر Caspar *et al.*, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien" (1980), 290-91.

Theodore of Sykeon. *Life* = A.J. Festugière, ed./tr. *Vie de Théodore de Sykéôn* (Subsidia Hagiographica 48; Brussels, 1970); Elisabeth Dawes and Norman Baynes, tr. (of Chapters 1-148) *Three Byzantine Saints* (Oxford, 1948), 88-185.

Theophanes = de Boor, ed. *Theophanis chronographia*, vol. 1; Harry Turtledove, tr. (of years 602- 813) *The Chronicle of Theophanes* (Philadelphia, 1982); Anthony R. Santoro, tr. (of years 717-803) *Theophanes' chronographia: a Chronicle of Eighth-Ccntury Byzantium* (Maine, 1982); Mango and Scott, tr. *Theophanes* (Mango 602-813هو مسؤول عن سنوات).

Theophilus of Edessa. *Peri katarchōn polemikōn*. هذا العمل موجود فقط في قطع، نشر التمهيد للطبعة الثانية Cumont, *CCAG* 5.1, 234-38.

Theophylact Simocatta. *History*. ed. C. de Boor (Leipzig, 1887; repr. Stuttgart, 1972); tr. Michael and Mary Whitby (Oxford, 1986).

Trophies of Damascus = Bardy, ed./tr. "Trophées de Damas." [أسمّي هذا النص بالعربي: تذكارات دمشق. المترجم]

عبرية

Abraham ibn Daud. *Sefer ha-qabbālā* = Cohen, ed./tr. *Book of Tradition*; Jaime Beges, tr. *Sefer ha-kabbalah, libro de la tradición* (Textos medievales 31; Valencia, 1972).

Bustanai Legend = G. Margoliouth, ed./tr. "Some British Museum Geniza Texts," *JQR* 14 (1902), 304-305/305-307 (قابل عمر بن الخطاب بستاناي وعينه رئيسًا لليهود في العراق)؛ E.J. Worman, ed./tr. "The Exilarch Bustānī," *JQR* 20 (1908), 211-15.(رواية مشابهة جدًا رغم أنها من مخطوطة مختلفة)

Book of Zerubbobel = Israel Levi, ed./tr. "L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès," *Revue des études juives* 68 (1914), 131-44/144-60; *ibid.*, 69 (1919), 108-21, and 71 (1920), 57-63, يحتوي على مناقشة ; Even-Shmuel, ed. *Midreshē ge'ullā*, 71-88. هناك نسخة منقحة أخرى حققها Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, 2.54-57, وترجمها Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, 2.81-88. انظر عن ترجمة أنكليزية ومناقشة Martha Himmelfarb, "Sefer Zerubbabel," in David, Stern and Mark J. Mirsky, eds. *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature* (Philadelphia, 1990), 67-90.

Eliezer ben Qilir. *Apocalyptic Poem* = Fleischer, ed. "Le-fitarōn," 412-26.

Gaonic Responsa (Moda'i) = H. Moda'i, ed. *Sha'arē ṣedeq* (Salonica, 1792).

Gaonic Responsa (Müller) = Joel Müller, ed. *Teshūvōt ge'ōnē mizrāḥ ū-ma'arāv* (Berlin, 1881).

Jewish Apocalypse on the Umayyads = Israel Levi, ed./tr. "Une apocalypse judéo-arabe," *Revue des études juives* 67 (1914), 178/179.

Mishna: H. Danby, *The Mishnah* (Oxford, 1933) ترجمة جيدة هي:. أستخدم صيغة معيارية للإحالات

On That Day = Ginzberg, ed. *Genizah Studies*, 1.310-12; Even-Shmuel, ed. *Midreshē ge'ullā*, 158-60; Lewis, tr. "On That Day: a Jewish Apocalyptic Poem," 198-200. حقق نسخة أطول من هذه القصيدة Yahalom, "'Al toqpān shel

yeṣīrōt sifrūt," 130-33.

Pesiqta rabbati = Braude, tr. *Pesikta rabbati.*

Ps.-Daniel (Judaeo-Byzantine). *Vision* = Ginzberg, ed. *Genizah Studies*, 1.313-23; Even-Shmuel, ed. *Midreshē ge'ullā*, 249-52; Sharf, tr. "A Source for Byzantine Jewry under the Early Macedonians," 303-306.

Ps.-Jonathan. *Targum* = E.G. Clarke *et al.*, ed. *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance* (Ktav, 1984); Maher, tr. (of Genesis) *Targum Pseudo-Jonathan*, 168 - 69. عن الطبعات والترجمات الأخرى انظر نفسه، هذا الترجوم هو ترجمة مع إضافات تفسيرية/هكّادية للأسفار الخمسة العبرية.

Rabbi Eliezer. *Chapters* = A.A. Broda, ed. *Pirqē de-Rabbī El'āzār* (Lemberg, 1874); Chaim M. Horowitz, ed. *Pirke de Rabbi Eliezer: a Complete Critical Edition* (an edition of 200 photocopies of the editor's original unpublished Ms., Makor Publishing; Jerusalem, 1972); Friedlander, English tr. *Pirkê de Rabbi Eliezer* (see xiv-xv for other editions); Miguel Pérez Fernández, tr. *Los capítulos de Rabbi Eliezer* (Valencia, 1984).

Sherira Gaon. *Letter* = Neubauer, ed. *Medieval Jewish Chronicles*, 1.3-41; Aaron Hyman, ed. *Iggeret Rav Sherira gaon* (London, 1910); Benjamin M. Lewin, ed. *Iggeret Rav Sherira gaon* (Haifa, 1921); L. Landau, tr. *Epitre historique du R. Scherira Gaon* (Anvers, 1904).

Signs of the Messiah = Marmorstein, ed./tr. "Signes du Messie," 181-84/184-86.

Simon ben Yoḥai. *Secrets* = Jellinek, ed. *Bet ha-Midrasch*, 3.78-82; Eisenstein, ed. *Ozar Midrashim*, 2.555-57; Wünsche, tr. *Aus Israels Lehrhallen*, 3.14654; Lewis, partial tr. "An Apocalyptic Vision of Islamic History," 321-30. نشر S. Wertheimer, *Battē midrashōt* (Jerusalem, 1894), 2.25-26 قطعة من الگنيزا تحتوي على نسخة مختلفة من الفقرات الافتتاحية لهذا النص. Even-Shmuel (*Midreshē ge'ullā*, 187-98) يحاول أن يخلق نصًا أصليًا من النسخ المختلفة لكن النتيجة عمليًا نسخة منقحة جديدة.

——. *Midrash of the Ten Kings* = Eisenstein, ed. *Ozar Midrashim*, 2.461-66, وهي مأخوذة من Chaim M. Horvitz, ed. *Bēt 'eqed ha-aggadōt* (Frankfurt: 1881), 1.16-33; Lewis, partial tr. "An Apocalyptic Vision of Islamic History," 321-30.

——. *Prayer* = Jellinek, ed. *Bet ha-Midrasch*, 4.117-26; Eisenstein, ed. *Ozar Midrashim*, 2.551-55; Even-Shmuel, ed. *Midreshē ge'ullā*, 268-86; Wünsche, tr. *Aus Israels Lehrhallen*, 3.154-69; Lewis, tr. "An Apocalyptic Vision of Islamic History," 311-20.

Talmud = التلمود البابلي ما لم أعيّن نسخة القدس؛ أنا استخدم تشكيلة معيارية للإحالات

Ten Wise Jews (Hebrew) = Mann, ed./tr. "A Polemical Work against Karaite and other Sectaries," 139-40/146-47; Marmorstein, ed. "David ben Merwans Religionsphilosophie," 60.

Yoḥannan ha-Kohen. *Pīyūṭīm* = Weissenstern, ed. *Pīyūṭē Yōhannan ha- Kohen.*

لاتينية

Acta sanctorum. ed. J. Bollandianus *et al.* (Antwerp and Brussels, 1643-1940). نُشر في هذه المجموعة عدد من النصوص اليونانية أيضًا.

Adnotatio de Mammet = Diaz y Diaz, ed. "Textos antimahometanos," 153. "Epistola Joannis Spalensis Alvaro directa" التي تظهر فيها هذه الملاحظة حققها Enrique Florez, *España sagrada*, vol. 11 (Madrid, 1753), 142-46, و Jose Madoz, *Epistolario de Alvaro de Córdoba* (Madrid, 1947), 165-71.

Adomnan. *De locis sanctis* = L. Bieler, ed. *Itinera et alia geographica* (Corpus christianorum series latina 175; Turnhout, 1965), 177-234 (no. 6); T. Tober and A. Molinier, eds. *Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae* (Geneva, 1879), 141-210; Geyer, ed. *Itinera Hierosolymitana saeculi III- VIII*, 221-97; D. Meehan, ed./tr. *Adamnan's De locis sanctis* (Scriptores latini hiberniae 3; Dublin, 1958); T. Wright, partial tr. *Early Travels in Palestine* (London, 1848), 1-12; Wilkinson, tr. *Jerusalem Pilgrims*, 93-116.

Alcuin. *Epistolae. PL* 100, 139-512; ed. E. Dummler (*MGH* epist. *IV Karol aevi II*; Berlin, 1895). ترجم معظم هذه الرسائل S. Allott, *Alcuin of York c. AD 732 to 804: His Life and Letters* (York, 1974).

Arnobius. *Adversus gentes.* ed. A. Reiffenscheid (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 4; Vienna, 187.5).

Baḥira (Latin) = Bignarni-Oclier and Levi Della Vida, ed. "Version latine de l'apocalypse de Serge-Bahira," 139-48.

Bede. *Opera historica.* ed. C. Plummer (Oxford, 1896).

———. *Opera quae supersunt omnia.* ed. J. Giles (London, 1844).

Boniface. Letters = M. Tangl, ed. *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus* (*MGH epist. Merov. et Karol. aevi I*; Berlin, 1892); E. Emerton, tr. *The Letters of Saint Boniface* (New York, 1940).

Chron. Byz.-Arab 741 = J. Gil, ed. *Corpus scriptorum Muzarabicorum* I (Madrid, 1973), 7-14; Enrique Florez, ed. *España sagrada*, vol. 6 (Madrid, 1751), 422-32 (Appendix X); T. Mommsen, ed. *Continuatio Byzantia Arabica ad annum DCCXLI* (*MGH auctores antiquissimi* 11.2 *chronica minora saeculi IV-VII*; Berlin, 1894), 334- 59. تُرجم هذا النص في الملحق ب أعلاه.

Chron. Hisp. 754 = J. Gil, ed. *Corpus scriptorum Muzarabicorum I* (Madrid, 1973), 16-54; T. Mommsen, ed. *Continuatio Hispana ad annum DCCLIV* (*MGH auctores antiquissimi* 11.2 *chronica minora saeculi IV-VII*; Berlin, 1894), 334-68; Pereira, ed./tr. *Crónica mozarabe de 754*. (يستشهد بطبعات أقدم في صفحات 18-20) هناك ترجمة إنكليزية من قبل Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, 111-58.

Codex Carolinus. ed. W. Grundlach (*MGH epist. III Merov. et Karol aevi I*; Berlin, 1892).

Eulogius. *Liber apologeticus martyrum* = J. Gil, ed. *Corpus scriptorum*

Muzarabicorum II (Madrid, 1973), 475-95; *PL* 115, 851-70.

———. *Memoriale sanctorum.* = J. Gil, ed. *Corpus scriptorum Muzarabicorum II* (Madrid, 1973), 363-459; *PL* 115, 735-818.

Fredegar = B. Krutsch, ed. *Fredegarii et aliorum chronica* (*MGH scr. rerum Merov.* 2; Hannover, 1888), 1-193; Hadrill, ed./tr. (حذف الكتب -1 3) *Fourth Book of the Chronicle of Fredegar*; Kusternig, ed./tr. (حذف الكتابين 2-1.LII) *Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts*, 44-271.

Istoria de Mahomet = Diaz y Diaz, ed. "Textos antimahometanos," 157-59; Eulogius, *Liber apologeticus martyrum*, 16الفقرة; Colbert, tr. *Martyrs of Córdoba*, 336-38; Wolf, ed./tr. "Earliest Latin Lives of Muhammad," 96-97/97-99.

Leo-'Umar. *Letter* (Latin) = Symphorianus Champerius, *De triplici disciplina cuius partes sunt philosophia naturalis, medicina, theologia, moralis philosophia, integrantes quadruvium* (Lyons, 1508). تم إعادة طبعها في *Maxima bibliotheca veterum patrum*, vol. 17 (Lyons, 1677), 44-47, وفي *PG* 107, 315-24,.لكن كليهما أسنداها خطأ إلى ليو السادس وحذفا أجزاءً من المقدمة الأصلية

Liber pontifícalis. ed. L. Duchesne, 2 vols. (Rome, 1886-92); tr. (إلى نهاية القرن التاسع) Raymond Davis (Translated Texts for Historians 6, 13, 20; Liverpool, 1989, 1992, 1995).

Martin I. *Epislolae. PL* 87, 119-204.

Morienus the Greek. *Testament of Alchemy* = Lee Stavenhagen, ed./tr. *A Testament of Alchemy, being the Revelations of Morienus, ancient adept and hermit of Jerusalem, to Khalid ibn Yazid ibn Mu'awiya, king of the Arabs, of the divine secrets of the magisterium and accomplishment of the alchemical art* (Hanover, New Hampshire, 1974).

Passion of the Sixty Martyrs of Gaza = Delehaye, ed. "Passio sexaginta martyrum," 300-303.

Paul Albar. *Indiculus luminosus. PL* 121, 513-56; J. Gil, ed. *Corpus scriptorum Muzarabicorm I* (Madrid, 1973), 270-315.

Paul the Deacon. *Historia Langobardorum.* ed. L. Bethmann and G. Waitz (*MGH scr. rerum Lang. et Ital. saeculi VI-IX*; Hannover, 1878), 45-187; W.D. Foulke, tr. *History of the Langobards* (Philadelphia, 1907).

Tultusceptru de libra domni Metobii = Diaz y Diaz, ed. "Textos antimahometanos," 163-64; Wolf, ed./tr. "Earliest Latin Lives of Muhammad," 99-100/100.

Willibald. *Life* = O. Halder-Egger, ed. *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis* (*MGH scriptores* 15.1; Hannover, 1887), 86-106; T. Tober and A. Molinier, eds., *Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae* (Geneva, 1879), 243-97; partial translations by T. Wright, *Early Travels in Palestine* (London, 1848), 13-22, and Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims,* 125-35.

فارسية (وسيطة ما لم يُذكر غير ذلك)

Bahman yasht = Behramgore T. Anklesaria, ed./tr. *Zand-î Vohûman Yasn and Two Pahlavi Fragments* (Bombay, 1957); K.A. Nosherwan, ed. /Gujarati tr. *The Text of the Pahlavi Zand-i- Vohūman Yašt* (Bombay, 1903); West, tr. *Pahlavi Texts,* 1.191-235.

Bundahishn = Behramgore T. Anklesaria, ed./tr. *Zand-ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn* (Bombay, 1956). أنا أستخدم أيضًا H.W. Bailey, transcription/tr. *The Greater Bundahišn* (Ph.D. thesis; Oxford, 1933), وترجمة ويست للنسخة المندية الاقصر والأكثر تضررًا في *Pahlavi Texts,* 1.3-151. لمعلومات إضافية عن الطبعات والترجمات انظر *EIr, s.v.* "Bundahišn."

Dēnkard = D.M. Madan, ed. *The Pahlavi Dinkard* (Bombay, 1911); M.J. Dresden, ed. *Dēnkart: a Pahlavi Text Facsimile Edition of the Manuscript B of the K.R. Cama Oriental Institute, Bombay* (Wiesbaden, 1966); West, tr. *Pahlavi Texts,* 4.3-171 (Book 8), 4.172-397 (Book 9); 5.3-118 (Book 7), 5.119-30 (Book 5); Jean de Menasce, tr. *Le troisième livre du Dēnkart*

(Paris, 1973); Shaul Shaked, transcription/tr. *The Wisdom of the Sasanian Sages* (Dēnkard VI) by *Aturpāt-i Ēmētān* (Persian Heritage Series 34; Boulder, Colorado, 1 979). لمعلومات إضافية عن الطبعات والترجمات انظر *EIr, s.v.* "Dēnkard."

Emed i Ashawahishtan. *Rivāyat* = Behramgore T. Anklesaria, ed. *Rivâyat-i Hêmît-î Asavahistân,* Vol. 1: *Pahlavi Text* (Bombay, I 962); Nezhat Safa-Isfehani, transcription/tr. *Rivāyal-i Hēmīt-i Ašawahistān: a Study in Zoroastrian Law* (Harvard Iranian Series 2; Harvard, 1980).

Firdawsī. *Shāhnāme* (Tehran, 1934-36), وهي تنقيح وإكمال لطبعة J.A. Vuller, Leiden, 1877; وهناك ترجمة مختصرة لـ Levy, *The Epic of the Kings.* عن العديد من هذا نص فارسي حديث "Šāh-nāma." *EIr, s.v.* الطبعات والترجمات أغلبها جزئية انظر يستمد من مادة فارسية وسيطة، سواء بشكل مباشر أو عبر ترجمة عربية.

Jāmāsp nāmag = J.J. Modi, ed./tr. *Jâmâspi, Pahlavi, Pâzend and Persian Texts* (Bombay, 1903), 1-17/19-53; H. W. Bailey, transcription/tr. "To the Zamasp-Namak," *BSOAS* 6 (1930-32), 55-60, 581-86 (مع تعليقات في 600 586- الصفحات); Benveniste, "Une apocalypse pehlevie." ترجمها إلى الفرنسية وجدّدها بشكل منظوم

Manushchihr. *Dādistān ī dēnīg* = Tahmuras D. Anklesaria, ed. *The Dadistan-i Dinik: Part 1, Pursišn I-XL* (Bombay, 1913), and P.K. Anklesaria, ed. *A Critical Edition of the Unedited Portion of the Dadestan-i Dinik* (Ph.D. thesis; London, 1958); West, tr. *Pahlavi Texts,* 2.1-276. لمزيد من المعلومات عن الطبعات والترجمات انظر *EIr, s.v.* "Dādestān i Dēnīg."

Narshakhī. *Tārīkh-i Bukhārā.* أنا أستشهد ببساطة بـ N. Frye, tr. *The History of Bukhara* (Cambridge, Mass., 1954). هناك طبعة للبرفسور Razavi (Tehran, 1939) وترجمها إلى الروسية V. Lykoshin (Tashkent, 1897.) هذا النص اختصار باللغة الفارسية الحديثة لأصل عربي.

Pahlavi Ballad on the End of Times = Jehangir C. Tavadia, transcription/tr. "A Rhymed Ballad in Pahlavi," *JRAS* 1955, 30-31/31-32 (مع تعليقات في

32-36 الصفحات) ; J.M. Jamasp-Asana, ed. *The Pahlavi Texts contained in the Codex Mk*, Part 2 (Bombay, 1913), 160-61; Bailey, tr. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, 195-96.

Ps.-Daniel (Judaeo-Persian). *Apocalypse* = H. Zotenberg, ed./ tr. "Geschichte Daniels. Ein Apokryph," in A. Merx, ed. *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des alten Testaments*, vol. 1.4 (Halle, 1867-69), 386-427; Darmesteter, partial ed. (transcribed into Persian)/tr. "L'apocalypse persane de Daniel," 409-12/413-17; Jellinek, tr. (from Zotenberg's edition) *Bet ha-Midrasch*, 5.117-30; Macler, tr. "Les apocalypses apocryphes de Daniel," 4353; Wünsche, tr. (from Jellinek's Hebrew translation) *Aus Israels Lehrhallen*, 2.57-58.

Tārīkh-i Sīstān (باللغة الفارسية الحديثة). ed. Muhammad Bahār (Tehran, 1935); tr. L.P. Srnirnovoy (Moscow, 1974); tr. Milton Gold (Persian Heritage Series 20; Rome, 1976).

سريانية (غربية)

Athanasius of Balad. *Letter* = Nau, ed./tr. "Littérature canonique syriaque inédite," 129-30/128-29.

Baḥira (Syriac) = Gottheil, ed./tr. "A Christian Bahira Legend," 202-42/203-52. Gottheil يحقق المخطوطة اليعقوبية الكاملة Sachau 87 والمخطوطة النسطورية الناقصة Sachau 10.

Bar Hebraeus. *Chron. eccles.* = Jean Baptiste Abbeloos and Thomas J. Lamy, ed./tr. *Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, 3 vols. (Paris and Louvain, 1872-77).

———. *Chron. syr.* = Paul Bedjan, ed. *Gregori Barhebraei chronicon syriacum* (Paris, 1890); E.A. Wallis Budge, *The Chronography of Gregory Abû 'l-Faraj, commonly known as Bar Hebraeus, being the first part of his political history of the world* (London, 1932): وهي تتضمن ترجمة (المجلد الأول) هناك إعادة طبع حديثة . Hunt 52 وصورة طبق الأصل (المجلد الثاني) لمخطوطة بودليان

لطبعة Bedjan قام بها St. Ephrem der Syrer Kloster of Holland entitled *The Chronography of Bar Hebraeus / Maktbānūtzabnē d-Bar ʿEbrāyā* (Glane/ Losser, 1987).

Chron. Maronite = E.W. Brooks, ed./ J. B. Chabot, tr. *Chronicon Maroniticum* (*CSCO* 3-4 *scr. syri* 3-4: Paris, 1904), 43-74/37-57. الملاحظات التي تتعلق بالقرن السابع ترجمها Nöldeke (with edition), "Zur Geschichte der Araber," 89-94/94-98; Nau, "Opuscules maronites," 322-26; Palmer, *West-Syrian Chronicles*, 29-35.

Chron. Zuqnin = J.B. Chabot, ed. *Incerti auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum II* (*CSCO* 104 *scr. syri* 53; Paris, 1933); هناك ترجمة فرنسية بالعنوان نفسه قام بها Robert Hespel (*CSCO* 507 scr. syri 213; Louvain, 1 989). هذا المجلد يغطي السنين 775-488؛ المجلد الأول يقع خارج حقبة كتابنا ولم يتم استخدامه. الجزء الرابع الذي يغطي 775-586 حققه وترجمه بشكل منفصل J. B. Chabot, *Chronique de Denys de Tell-Mahre, quatrième partie* (Paris, 1895). الجزء الثالث ترجمه Witold Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre. Chronicle (known also as the Chronicle of Zuqnin). Part III* (Translated Texts for Historians 22; Liverpool, 1996). أعد ترجمة فرنسية للجزأين الثالث والرابع Amir Hanak.

Chron. 819 = J.B. Chabot, ed./tr. (اعتماداً على مخطوطة أعدها إفرام برصوم) *Chronicon anonymum ad AD 819 pertinens in Chron. 1234*, 1.322/1-16 (انظر المدخل التالي) *ibid.*, 10-15, ترجمه 717 - 590، الذي يغطي السنين Palmer, *West-Syrian Chronicles*, 76-80.

Chron. 846 = E.W. Brooks, ed./J.B. Chabot, tr. *Chronicon ad annum domini 846 pertinens* (*CSCO* 3-4 *scr. syri* 3-4; Paris, 1904), 157-238/123-80. توجد طبعة وترجمة لمداخل السنين 574 - 846 قام بها Brooks, "Syriac Chronicle of 846," قام بها 819 حيثما اختلفت عن حوليات 600-717 وترجمة لسنين Palmer, *West-Syrian Chronicles*, 81- 82.

Chron. 1234 = J.B. Chabot, ed. *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, 2 vols. (*CSCO* 81-82 *scr. syri* 36-37; Paris, 1916-20). المجلد الأول ترجمه إلى

والمجلد الثاني ترجمه إلى اللاتينية Chabot (*CSCO* 109 *scr. syri* 56; Paris, 1937), الملاحظات عن الفرنسية A. Abouna (*CSCO* 354 *scr. syri* 154; Louvain, 1974). ترجمها 717 - 582 السنين Palmer, *West-Syrian Chronicles,* 111-221.

Ehnesh Inscription = Palmer, ed./tr. "Messiah and Mahdi," الذي يوفر إحالات إلى يعطي ترجمة ودراسة موجزة; Pognon و Chabot منشورات أقدم لهذه النقش أعدها Palmer, *West-Syrian Chronicles,* 71-74.

Fragment on the Arab Conquest = E.W. Brooks, ed./ J.B. Chabot, tr. *Narratio de expugnatione Syriae ab arabibus* (*CSCO* 3-4 *scr. syri* 3-4; Paris, 1904), 75/60; Nöldeke, ed./tr. "Geschichte der Araber," 77-78/78-79; Palmer, tr. *West-Syrian Chronicles,* 2-4.

Gabriel of Qartmin. *Life* = Ms. BL Add. 17,265 (13th century); A. Palmer ed. *Tash'ītā d-qadīshā Mār Shemu'īl w-Mār Shem'ūn w-Mār Gabr'īl* (St: Ephrem der Syrer Kloster; Glane/Losser, 1983), 55-92; repr. in microfiche supplement to Palmer, *Monk and Mason,* حيث وردت أرقام الصفحات بالأرقام الرؤمانية; Nau, partial ed./tr. "Notice historique," 98-111/55-68. النسخ اللاحقة من سيرة الحياة موجودة في Ms. Paris syr. 375 (ed./tr. of fols. 99-102 by Nau, "Un colloque," 274-79) وفي Ms. Sachau 221 (اختصرها وحللها Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften,* 2.581-87, and see 2.535-36).

George of Resh'aina. *Syriac Life of Maximus* = Brock, ed./tr. "Syriac Life of Maximus," 302-13/314-19.

Gospel of the Twelve Apostles = Harris, ed./tr. *Gospel of the Twelve Apostles*; Suermann, ed./tr. *Geschichtstheologische Reaktion,* 98-109.

Jacob of Edessa. *Replies to Addai,* nos. 1-71 = de Lagarde, ed. *Reliquiae iuris,* 117-44; Lamy, ed./tr. *Dissertatio de Syrorum fide,* 98-171; Kayser, tr. *Die Canones Jacob's von Edessa,* 11-33; Nau, tr. *Canons et résolutions,* 38-66. Nos. 72-98 = Ms. Harvard syr. 93, fols. 16b-18a, 25a-33b. Nos. 99-116 = Vööbus, ed./tr. *Synodicon,* 258-61/235-38 (nos. 1-3, 6, 8-21 in Vööbus'

numbering).

———. *Replies to John*, A1-16 = Ms. Harvard syr. 93, fols. 37a-44b; 15 of these (and 2 additional ones) are found in Vööbus, ed./tr. *Synodicon*, 24554/225-33.

———. *Replies to John*, B1-27 = Vööbus, ed./tr. *Synodicon*, 233-45/215-25.

———. *Canons*, nos. 1-31 = Ms. Harvard syr. 93, fols. 18a-25a; 23 are given in Vööbus, ed./tr. *Synodicon*, 269-72/245-47.

———. *Canons (BH)* = Bar Hebraeus. *Nomocanon*. ed. Paul Bedjan (Paris, 1898); المادة التي تخص يعقوب حققها وترجمها Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa*, 5-28 (back)/35-46, وترجمها Nau, *Canons et résolutions*, 69-75.لمزيد من المعلومات عن قوانين يعقوب وقراراته انظر الملحق أ أعلاه .

———. *Chronicle* = E.W. Brooks, ed./tr. *Chronicon Jacobi Edesseni* (*CSCO* 5-6 *scr. syri* 5-6; Paris, 1905), 261-330/199-258; *idem*, tr. "The Chronological Canon of James of Edessa," 266-327; Habbi, ed./tr. تواريخ سريانية201-126/122-53; ملاحظات القرن السابع ترجمها Palmer, *West Syrian Chronicles*, 36-40. عن مقدمة يعقوب لحولياته انظر Wright, *Catalogue*, 1.106; Michael the Syrian 7.11, 128.

———. *Letters* = Ms. BL Add. 12,172, fols. 65-135, التي كتبت بخطي يد (fols. 65-78, 79-135)، وكلتاهما تعودان للقرن التاسع وتحتويان على 27 رسالة: 1 إلى آنون، و 6 إلى اوستاثيوس الداري و1 إلى أبراهام الكاهن و1 إلى توما النحات و1 إلى كايروس و16 إلى يوحنا العامودي الليتاربي و1 إلى جورج الشماس، وقد قام بوصفها Wright, *Catalogue*, 2.592-605 (no. 707) وأغلب الرسائل المكتوبة باليد الثانية (إلى يوحنا العامودي وجوّرج الشماس) نشرت بشكلٍ ما:

No. 1 (79a-81a): ed./tr. R. Schroter, "Erster Brief Jacobs von Edessa and Johannes den Styliten," *ZDMG* 24 (1870), 267-72/272-76; summary and partial tr. by Nau, "Cinq lettres," 434-36.

No. 2 (81a-81b): summary and partial tr. by Nau, "Cinq lettres," 436-37.

No. 3 (81b-83a): tr. Nau, "Cinq lettres," 431-34..

No. 4 (83a-85a): ed./tr. François Nau, "Lettre de Jacques d'Edesse au diacre Georges sur une hymne composée par S. Ephrem et citée par S. Jean Maron," *ROC* 6 (1901), 120-24/125-28.

No. 5 (85a-87b): summary and partial tr. by Nau, "Cinq lettres," 437-40.

No. 6 (87b-91a): ed./tr. François Nau, "Lettre de Jacques d'Edesse sur la généalogie de la sainte Vierge," *ROC* 6 (I901), 517-22/522-31.

No. 7 (91a-94b): ed./tr. François Nau, "Lettre de Jacques d'Edesse à Jean le Stylite sur Ia chronologie biblique et la date de la naissance du Messie," *ROC* 5 (1900), 583-87/588-96.

No. 8 (94b-97b): tr. Nau, "Cinq lettres," 428-31.

Nos. 10-11 (99a-110a): summarised hy Cook, *Early Muslim Dogma*, 145-46 (on fixed terms of life).

Nos. 12-13 (110a-121b): William Wright, ed. "Two Epistles of Mar Jacob, Bishop of Edessa," *Journal of Sacred Literature* ser. iv, 10 (1867), 434-60; tr. François Nau, "Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Edesse (exégèse biblique)," *ROC* 10 (1905), 198-208, 258-79.

No. 14 (122a-26b): John puts a number of questions to Jacob, of which the one on direction of prayer (124a) is translated in Crone and Cook, *Hagarism*, I73 n. 30, and in the entry on "Sacred Direction of Prayer" in Chapter 13 above.

خارج BL Add. 12, I72 توجد ثلاث رسائل إلى شخص يدعى ستيفانوس (Scher, *Catalogue*, 61, Codex 81) ورسالة واحدة لكل من: the priest Addai (Wright, *Catalogue*, 1.233, no. 300), Simeon the Stylite (*ibid.*, 2.800, no. 799), the deacon Barhadbeshabba (*ibid.*, 3.1149, no. 972), John the Stylite (Mingana,

Catalogue, 10), Constantine (Payne-Smith *Catalogus,* 462, no. 142), Lazarus the ascetic (Ms. Sharf. Patr. 79, fol. 27a, noted by Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen,* 1A.211 n. 71; cf. Mingana, *Catalogue,* 11), a certain Daniel (Assemani, *BO,* 1.487), and George, bishop of Serug (G. Phillips, ed. *A Letter by Mar Jakob of Edessa on Syriac Orthography,* London, 1869; J.P. Martin, ed./tr. *Jacobi episcopi Edesseni epistola ad Georgium episcopum Sarugensem de orthographia syriaca,* Paris, 1869). وهناك وواحدة عن التشريع (Assemani, *BO,* 1.478-79) وواحدة أخرى عن الإملاء السرياني الإلهي (Payne-Smith, *Catalogus,* 460, no. 142). إلى ذلك، توجد مقتطفات من رسائل محفوظة في اقتباسات لمؤلفين لاحقين أو في مخطوطات، مثلا إلى: the priest Paul of Antioch (Assemani, BO 1.477, اقتبسها Bar Hebraeus), لشخص يدعى Moses (Baumstark, "Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel," *OC* 2, 1902,442-43, لبر هدد أسقف (اقتبسها جوّرج البعلتاني), وملكيو حرّان827 (Wright, *Catalogue,* 2.854, no. (اقتبسها مؤشيّ بر كيفا تيّلا (Wright, *Catalogue of Syriac Mss. at Cambridge,* 2. 786-87, Add. 2889). أخيرًا هناك الرسائل التي تعطي ردودًا على أسئلة المراسلين ونوقشت في الملحق أ أعلاه. ومع أن ما ذكر اعتبر "رسالة" (اگرّتا)، إلا أن بعضها أقرب في طبيعته إلى المباحث أو العظات أو مجموع أسئلة وأجوبة. هذا ما تم استكشافه، مع تحقيق العديد من الرسائل في دراسة ليان فان گنكل.

———. Scholia = G. Phillips, ed./tr. *Scholia on Passages of the Old Testament* (London, 1864).

———. *Tract against the Armenians* = Ms. Paris syr. Ill, fols. 192a-93b; ed./tr. Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa,* 3-4/34-5; tr. Nau, *Canons el résolutions,* 67-69. هذا جزء من حوار بين تلميذ وشخصيات بارزة في الكنيسة. السؤال المطروح على يعقوب هو ما إذا كان أي شيء يمكن أن يجعل المذبح مدنسًا، والذي أجاب عليه بالهجوم على التقصير الديني المتعمد للأرمينيين؛ وهذا قد يكون مقتطفًا من مؤلف عن موضوع كهذا. انظر Zotenberg, *Catalogue,* 72; Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa,* 4.

Maruta, *Life* = François Nau, ed./tr. "Histoire de Marouta métropolitain de Tagrit et de tout l'Orient (VIe-VIIe siècle) écrite par son successeur

Denḥa," *PO* 3 (1909), 61-96.

Michael the Syrian = Chabot, ed./tr. *Chronique de Michel le Syrien.* توجد أيضًا ترجمة عربية (انظر نفسه xliii-l. (1 ونسخة أرمينية ملخصة (انظر قسم المصادر الأرمينية أعلاه).

Patriarch John-Arab Emir, *Colloquy* = Nau, ed./tr. "Un colloque," 248-53/257-64; Suermann, tr. "Orientalische Christen und der Islam," 122-25; .عطية، ترجمة، "الجدل الديني المسيحي الإسلامي،" -411 14. أعدّ گيّرت رَاينينك تحقيقًا وترجمة جديدين لهذا النص.

Ps.-Ephraem. *Sermon on the End of Times* = E. Beck, ed. *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III* (*CSCO* 320 *scr. syri* 138; Louvain, 1972), 60-71 (Sermo 5); أعاد إنتاجه مع ترجمة ألمانية Suermann, *Geschichtstheologische Reaktion*, 12-33.

Ps.-Ezra. *Apocalypse* = F. Baethgen, ed./tr. "Beschreibung der syrischen Handschrift 'Sachau 131' auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 6 (1886), 200-204/204-10; Chabot, ed./tr. "L'apocalypse d'Esdras," 243-50/333-41 (according to Ms. Paris 328). النص موجود أيضًا في مخطوطة BL Add. 25,875 (Wright, *Catalogue*, 3.1065, no. 922) وفي مخطوطة الفاتيكان (Assemani, *BO* 2, 498; 3.1, 282).

Ps.-Methodius, *Apocalypse* = Gerrit J. Reinink, ed./tr. *Die syrische Apokalypse des pseudo-Methodius* (*CSCO* 540-41 *scr. syri* 220-21; Louvain, 1993); Martinez, ed./tr. *Eastern Christian Apocalyptic*, 58-92/122-54; Suermann, ed./tr. *Geschichtstheologische Reaktion*, 34-85; Alexander, tr. The *Byzantine Apocalyptic Tradition*, 36-51.

Ps.-Methodius (Edessan fragment) = François Nau, ed./tr. "Révélations et légendes. Méthodius-Clément-Andronicus," *JA* ser. xi, 9 (1917), 415-52; Martinez, ed./tr. *Eastern Christian Apocalyptic*, 222-28/232-39; Suermann, ed. /tr. *Geschichtstheologische Reaktion*, 86-97.

Qenneshre Fragment = Nau, ed./tr. "Notice historique," 124-35/114-23.

Sergius the Stylite. *Disputation against a Jew* = Hayman, ed./tr. *Disputation of Sergius against a Jew.*

Short Chron. 705 = Land, ed. *Anecdota Syriaca,* 2.10-11 (Addenda et emendanda in tomo prima); Nau, tr. "Un colloque," 226 n. 1; Palmer, tr. *West-Syrian Chronicles,* 43.

Short Chron. 724 = Land, ed./tr. Anecdota Syriaca, 1.40/41; ظهر أيضًا ملحقة بـ Thomas the Presbyter's *Chronicle* (*CSCO* 3-4 *scr. syri* 3-4, 155/119; انظر المدخل عنه في نهاية هذا القسم).

Short Chron. 775 = E.W. Brooks, ed./tr. *Expositio quomodo se habeant generationes et familiae et anni ab Adamo usque hunc diem* (*CSCO* 5-6 *scr. syri* 5-6; Paris, 1905), 337-49/267-75; Habbi, ed./tr. تواريخ سريانية, 228-40/243-58. الملاحظات عن السنين 582-724 ترجمها Palmer, *West-Syrian Chronicles,* 51-52. الحوليات كلها وُصفت والملاحظات من سنة 618 إلى 775 ترجمت في المدخل ذي الصلة في الفصل العاشر أعلاه.

Simeon of the Olives. *Life* = Philoxenus Y. Dolabani, ed. *Maktabzabnē d-'ūmrā qaddīshā d-Qartmīn* (Mardin, 1959), 125-58, وهي تحقيق غير متقن لمخطوطة Mardin Orth. 8 (no. 259), fols. 203-47 (see Palmer, *Monk and Mason,* 161); لخصها Brock, "The Fenqitho of the Monastery of Mar Gabriel" 174-79. وقد أعد طبعة لها Andrew Palmer.

Syriac CS: المصدر المشترك السرياني لحوليات ثيوفانيس وأغابيوس وديونيسيوس التلمحري (كما حفظه ميخائيل السرياني وحوليات 1234) كتبه ثيوفيلوس الرهاوي (انظر المدخل عنه في الفصل العاشر أعلاه).

Theodotus of Amida. *Life* = Ms. Damascus Patr. 12/18 (12th century), fols. 58a-69b (no. 83). See Arthur Vööbus, "Découverte de la biographie de Théodote d'Amid par Šem'ōn de Samosate," *Le Muséon* 89 (1976), 39-42, and *idem,* "Discovery of an Unknown Syrian Author: Theodote of Amid," *Abr-Nahrain* 24 (1986), 196-201. هناك تحقيق وترجمة أعدها Andrew

Palmer.

Thomas the Presbyter. *Chronicle* = E.W. Brooks, ed./J.B. Chabot, tr. *Chronicon miscellaneum ad annum domini 724 pertinens* (*CSCO* 3-4 *scr. syri* 3-4; Paris, 1904), 77-154/63-119; Land, partial ed./tr. *Anecdota Syriaca*, 1.222/1.103-21 (= صفحات 54-129 من تحقيق بروكس).

سريانية (شرقية)

Bar 'Idta. *Histories* = E.A. Wallis Budge, ed./tr. *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar-'Idta* (London, 1902), 1.113-202/2.163-304.

Chron. Khuzistan = I. Guidi, ed./tr. *Chronicon anonymum* (*CSCO* 1-2 *scr. syri* 1-2; Paris, 1903), 15-39/15-32; Nöldeke, tr. "Syrische Chronik," 5-48; P. Haddad, ed./ Arabic tr. *Sharbē medem men qlisasṭīqē wa-d-qōsmōsṭīqē* (Syriac Academy Publications; Baghdad, 1976). توجد ترجمة إلى الإنكليزية أعدها Sebastian Brock.

Elias of Nisibis. *Chronicle* (Syriac and Arabic) = E.W. Brooks and J.B. Chabot, ed./tr. *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum*, 2 parts (*CSCO* 62-63 *scr. syri* 21-24; Paris, 1909-1910); Friedrich Baethgen, ed./tr. (of Islamic period) *Fragmente syrischer und arabischer Historiker* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; Leipzig, 1884); L.J. Delaporte, tr. *La chronographie d'Elie Bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe* (Bibliothèque de l'école des hautes études 181; Paris, 1910).

History of the Convent of Sabrisho' = Alphonse Mingana, ed./tr. *Sources syriaques* (Leipzig, 1907), Part 1, 171-220/221-67.

Ḥnanisho'. *Rulings*, nos. 1-25 = Sachau, ed./tr. *Syrische Rechtsbücher*, 2.1-51.

Isho' bar Nun. *Canons*, nos. 1-130 = Sachau, ed/tr. *Syrische Rechtsbücher*, 2.119-77.

Isho'bokht of Fars. *Corpus iuris* = Sachau, ed./tr. *Syrischer Rechtsbücher*, 3.1-201.

Isho'dnaḥ of Baṣra. *Book of Chastity* = J.B. Chabot, ed./tr. *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah* (Extrait des mélanges d'archéologie et d'histoire 16; Rome, 1896); Paul Bedjan, ed. *Liber superiorum seu historia monastica auctore Thoma, episcopo margensi* (Paris, 1901). 437-517 ("Historia fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum"). قام شابو بجعل اثنين من مداخل ناثانيال 66أ و66 ب مدخلاً واحداً (بدلاً من 66 و67)، لجعل عدد السير 140، كما ذكر في الجدول، كان عليه أن يخصص رقماً لهيلينا رغم أن الجدول يستبعدها صراحة من الـ 140. أنا أعطي الترقيم الذي اتبعه بيجان.

Isho'yahb III. *Liber epistularum*. ed./tr. Rubens Duval (*CSCO* 11-12 *scr. syri* 11-12; Paris, 1904-1905); الرسائل التي كتبها إيشوعيهب الثالث عندما كان أسقفاً حققها واختصرها Philip Scott-Montcrief, *The Book of Consolations, or the Pastoral Epistles of Mar Isho'yahbh of Kuphlana in Adiabene* (London, 1904). في الإحالات، أنا أضع أ أو م أو ك قبل رقم الرسالة للإشارة إلى أن الرسالة كتبت زعماً عندما كان إيشوعيهب أسقفاً أو مطراناً أو جاثليقاً على التوالي.

John of Daylam. *Syriac Life* = Brock, "Syriac Life of John of Dailam," التي تتضمن تحقيقاً وترجمة لسيرة غرب سورية نثرية تامة (135-51)، وسيرة شرق سورية 182-89) (مدحية منظومة جزئياً).

John bar Penkaye (wrote *Ktābā d-rīsh mellē* in 15 books) = Alphonse Mingana, ed. (of Books 10-15)/tr. (of Book 15) *Sources syriaques* (Leipzig, 1907), Part 2, 1-171/172-97; Brock, tr. (of the end of Book 14 and most of Book 15) "Book XV of Bar Penkaye's *Rīš Mellē*," 57-74.

Monk of Beth Hale. *Disputation* = Ms. Diyarbakir 95, fols. 1-8; هناك تحقيق أعده Han Drijvers.

Rabban Hormizd. *Histories* = E.A. Wallis Budge, ed./tr. *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ* (London, 1902), 1.3-109/2.1160. انظر أيضاً نفسه ed. *The Life of Rabban Hôrmîzd: a Metrical Discourse by Waḥlê, surnamed Sergius of Adhôrbâîjân* (Berlin, 1894).

Sahdona. *Book of Perfection* = A. de Halleux, ed./tr. *Martyrius (Sahdona). Oeuvres spirituelles: Livre de la Perfection* (*CSCO* 200-201, 214-15, 252-53 *scr. syri* 86-87, 90-91, 110-11; Louvain, 1960-65).

Simeon of Rewardashir. *Canons*, nos. 1-22 = Sachau, ed./tr. *Syrische Rechtsbücher*, 3.207-53; A. Rücker, ed./tr. *Die Canones des Simeon von Rêvârdešîr* (Ph.D. thesis, Universität von Breslau; Leipzig, 1908).

Synodicon orientale = J.B. Chabot, ed./tr. *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens* (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale 37; Paris, 1902); Oscar Braun, tr. *Das Buch der Synhados nach einer Handschrift des Museo Borgiano* (Stuttgart and Vienna, 1900). قام بإعداد ترجمة إنكليزية M. Birnie لسلسلة جديدة من East Christian canon law (Rome, تصدر قريبا).

Theodore bar Koni. *Scholion* = Addai Scher, ed. *Theodorus bar Koni. Liber scholiorum* (*CSCO* 55 و 69 *scr. syri* 19 and 26; Paris, 1910-12); Robert Hespel and R. Draguet, tr. *Theodore bar Koni. Livre des scolies* (*CSCO* 431-32 *scr. syri* 187-88; Louvain, 1981-82). حقق sher لهذا تنقيح إسعرد النص، وهناك نسخة أخرى وهي نسخة أورميا وتلك المقاطع التي تختلف عن تنقيح إسعرد أو إضافية عليها حققها وترجمها Robert Hespel, *Theodore bar Koni. Livre des scholies* (*CSCO* 447-48 and 464-65 *scr. syri* 193-94 and 197-98; Louvain, 1983-84).

Thomas of Marga. *Governors* = Budge, ed./tr. *The Book of Governors*; Paul Bedjan, ed. *Liber superiorum seu historia monastica auctore Thoma, episcopo margensi* (Paris, 1901), 1-436; 1966 (ألبير أبونا، ترجمة، كتاب الرؤساء (الموصل،

Timothy T. *Syriac Apology* = Mingana, ed./tr. "Apology of Timothy," 91-162/15-90.

الفهرس (ب)

مصادر ثانوية[1]

إسحاق، يوسف متى، "التاريخ الزقنيني المنحول لديونيسيس التلمحري،" مجلة المجمع العلمي العراقي، الهيئة السريانية 8 (1984)، 63 - 135.

———. "مصادر أبي الفرج الملطي التاريخية وأثرها في مناهجه،" *Aram* 1 (1989), 149- 72، نشر لأول مرة في مجلة المجمع العلمي العراق، الهيئة السريانية 11 (1987)، 70 - 118.

برصوم، إغناطيوس أفرام، اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية (بغداد، 1976).

بشير، سليمان، مقدمة في التاريخ الآخر (القدس، 1984).

حبّي، يوسف، التواريخ السريانية، مجلة المجمع العلمي العراقي، الهيئة السريانية، 6 (1981 - 82) 29 - 92.

———. تواريخ سريانية من القرون 7- 9 م (منشورات المجمع العلمي العراقي، الهيئة السريانية؛ بغداد، 1982).

رونسفال، سيباستيان، "لا قيس ولا ثاوفيل،" المشرق 2 (1899)، 451 - 60.

الرشيد، سعد بن عبد العزيز، كتابات إسلامية غير منشورة من رواوة المدينة المنورة (الرياض، 1413 - 1993).

زيات، حبيب، شهداء النصرانية في الإسلام، المشرق 36 (1938)، 459 - 65.

شمالي، ب. "ثاوفيل بن توما الماروني، المشرق 2 (1899)، 356 - 58.

(1) [حافظت على ترتيب المؤلف لهذا الفهرس، لكني عزلت المصادر العربية وقدمتها. المترجم]

شيخو، لويس، "التواريخ النصرانية في العربية،" المشرق 12 (روما ، 1983) 728 - 823.

الصندوق، عز الدين، "حجر حفنة أبيض،" مجلة سومر 11 (1955)، 213 - 17.

طرابيشي، مطاع. "رواة المغازي والسير عن محمد بن إسحاق،" *Revue de l'Académie arabe de Damas* 56 (1981), 533-609.

عبد الوهاب، لطفي، "حوليات ثيوفانيس: مصدر بيزنطي عن بلاد الشام العصر الأموي،" في Bakhit and Schick, eds., *Bilād al-Shām during the Umayyad Period*, 1.11-26.

العش، محمد أبو الفرج، "كتابات غير منشورة في جبل أسيس"، مجلة الأبحاث 17 (1964)، 227 - 316.

عطية، جورج، "الجدل الديني المسيحي الإسلامي في العصر الأموي وأثره في نشوء علم الكلام" في Bakhit and Schick, eds., *Bilād al-Shām during the Umayyad Period*, 1.407-26.

عمران، محمود، كتاب الرحّالة أركولف كمصدر لبلاد الشام في عصر الرشيد، في Bakhit, ed., *Bilād al-Shām during the Early Islamic Period*, 3.311-30.

عيواص، زكّا، "ماريعقوب الرُّهاوي (633 - 708): اللاهوتي المؤرخ المترجم اللغوي السرياني مستنبط الحركات السريانية،" *Journal of the Iraqi Academy, Syriac Corporation* 2 (1976) , 31-45.

فهمي، س. ع. "نقشان جديدان من مكة المكرمة سنة ثمانين هجرية،" الأثر والآثار: المنهل 48 (1987)، 346- 61.

لامنس، هنري. "قيس الماروني أو أقدم تاريخ لكتابات الموارنة،" المشرق 2 (1899)، 265- 68.

هارون، عبد السلام محمد. رسائل الجاحظ، 4 مجلدات (القاهرة، 1964 - 79).

يحيى، لطفي، "استقبال بلاد الشام للفتح العربي: الخلفية الثقافية"، في Bakhit, ed., *Bilād al-Shām during the Early Islamic Period*, 3.29-46.

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri I: Historical Texts* (Chicago, 1957).

Abdel Haleem, M. "Early *Kalām*," in Nasr and Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*, 1.71-88.

Abdel Sayed, Gawdat Gabra. *Untersuchungen zu den Texten über Pesyntheus Bischof von Koptos*, 569-632 (Bonn, 1984).

Abel, Armand. "L'apocalypse de Baḥîra et la notion islamique du Mahdî," *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales* 3)1935), 1-12.

———. "La portée apologétique de la 'Vie' de St. Théodore d'Edesse," *Byzantinoslavica* 10 (1949), 229-40.

———. "Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité," *Studia Islamica* 19 (1963), 5-25.

Abel, F.M. "La prise de Jérusalem par les arabes (638)," *Conférences de Saint-Etienne* 2 (1910-11), 107-44.

———. *Géographie de la Palestine*, 2 vols. (Paris, 1967).

Abgarian, Gevorg. "Remarques sur l'histoire de Sébéos," *REA* 1 (1964), 203-15.

Abramowski, Rudolf. *Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818- 845. Zur Geschichte der kirche unter dem Islam* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 25.2; Leipzig, 1940).

Accademia Tudertina. *Martino I Papa (649-53) e il suo tempo. Atti del XXVIII convegno storico internazionale, Todi, Ottobre 1991* (Spoleto, 1992).

Adang, Camilla. *Muslim. Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden, 1996).

Adler, Elkan Nathan. *Jewish Travellers* (London, 1930).

Adler, William. *Time Immemorial: Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus* (Dumbarton Oaks Studies 26; Washington DC, 1989).

Adontz, Nicholas. *Armenia in the Period of Justinian* (tr. Nina G. Garsoïan; Lisbon, 1970).

Afinogenov, E. "Some Observations on Genres of Byzantine Historiography," *Byzantion* 62 (1992), 13-33.

Akbar, Jamel. "Khaṭṭa and the Territorial Structure of Early Muslim Towns," *Muqarnas* 6 (1989), 22-32.

Albert, Micheline. "Une centurie de Mar Jean bar Penkayē," *Mélanges Antoine Guillaumont: Contributions à l'étude des christianismes orientaux* (Geneva, 1988),

143-51.

——. *et al.*, eds. *Christianismes orientaux: Introduction à l'étude des langues et des littératures* (Paris, 1993).

Album, Stephen. "Sasanian Motifs used in Islamic Coinage," *The Celator*, July 1988, i, xviii-xxi.

——. "Basran and Kufan Affiliations in the Early Arab-Sasanian Silver Coinage," in Lutz Ilisch, ed., *Coinage and Monetary Circulation during the Pre-Islamic/ Islamic Transition Period* (Tübingen, forthcoming).

Alcock, Anthony. *The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter* (Warminster, 1983).

Alexander, Paul J. *The Patriarch Nicephorus of Constantinople* (Oxford, 1958).

—— "Medieval Apocalypses as Historical Sources," *American Historical Review* 73 (1968), 997-1018.

——. "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: the Legend of the Last Roman Emperor," *Medievalia et Humanistica* 2 (1971), 47-68.

——. *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (posthumous edition by Dorothy de F. Abrahamse; Berkeley, 1985).

Ali, Saleh A. el-. "Muslim Estates in Hidjaz in the First Century A.H.," *JESHO* 2 (1959), 247-61.

Amélineau, E. "Un document copte du XIIIe siècle: martyre de Jean de Phanidjoît," *JA* ser. viii, 9 (1887), 113-90.

——. *Étude sur le christianisme en Egypte au septième siècle: un évêque de Keft au VIIe siècle* (Paris, 1887); repr. in Mémoires de l'Institut égyptien 2 (1889), 261-424.

——. *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux IVe et Ve siècles* (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, vol. 4; Paris, 1888).

——. "Fragments coptes pour servir à l'histoire de la conquête de l'Egypte par les arabes," *JA* ser. viii, 12 (1888), 361-410.

———. *Samuel de Qalamoun* (Paris, 1894).

——— "Les derniers jours et la mort du khalife Merouan II, d'après l'histoire des patriarches d'Alexandrie," *JA* ser. xi, 4 (1914), 421-49.

Amoretti, B.S. "Sects and Heresies," in Frye, ed., *CHIr.* 4, 481-519.

Andrae, Tor. *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Uppsala and Stockholm, 1926).

Arat, M. Kristin. "Bischof Sebeos und die ersten Aussagen der Armenier zum Islam," *al-Masāq* 6 (1993), 107-129.

Arnold, Sir Thomas W. *The Preaching of Islam: a History of the Propagation of the Muslim Faith* (revised edition; London, 1913).

Arzoumanian, Zaven. "A Critique of Sebeos and his History of Heraclius, a Seventh-Century Document," in Samuelian, ed., *Classical Armenian Culture*, 68-78.

Assaf, S. *Teqūfat ha-ge'ōnīm ve-sifrūtāh* (Jerusalem, 1955).

Assemani, Joseph Simonius. (*BO* =) *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana*, 3 vols. (Rome, 1719-28).

Athamina, Khalil. "*A'rāb and Muhājirun* in the Environment of *Amṣār*," *Studia lslamica* 66 (1987), 5-25.

Atiya, Aziz Suryal. *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai: a Handlist* (Baltimore, 1955).

———. *A History of Eastern Christianity* (London, 1968).

Auzépy, Marie France. "La destruction de l'icône du Christ de Ia Chalcé par Léon III: propagande ou realité? ," *Byzantion* 60 (1990), 445-92.

——— "De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles): Etienne le Sabaïte et Jean Damascène," *Travaux et Mémoires* 12 (1994), 183-218.

Avdoyan, Levon. *Pseudo-Yovhannes Mamikonean: The History of Taron* (Atlanta, Georgia, 1993).

Avi-Yonah, Michael. *The Jews of Palestine: a Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest* (Oxford, 1976).

Avni, Gideon. "Early Mosques in the Negev Highlands: New Archaeological Evidence on Islamic Penetration of Southern Palestine," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 294 (1994), 83-100.

Ayoub, Mahmoud. "Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam," *Islamochristiana* 20 (1994), 75-91.

Baer, Eva. "The Mihrab in the Cave of the Dome of the Rock," *Muqarnas* 3 (1985), 8-19.

Bagnall, Roger S. *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993).

Bailey, H.W. "Iranian Studies," *BSOAS* 6 (1930-32), 945-55.

———. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford, 1943).

Bakhit, Muhammad Adnan, and Asfour, Muhammad, eds. *Bilād al-Shām during the Byzantine Period: Proceedings of the Fourth International Conference, First Symposium*, 2 vols. (Amman, 1986).

———, ed. *Bilād al-Shām during the Early Islamic Period up to 40 A.H./640 A.D. Proceedings of the Fourth International Conference, Second Symposium*, 3 vols. (Amman, 1987).

——— and Schick, Robert, eds. *Bilād al-Shām during the Umayyad Period, 41 A.H./661 A.D.-131 A.H./749 A.D.: Proceedings of the Fourth International Conference, Third Symposium*, 2 vols. (Amman, 1989).

——— and Schick, Robert, eds. *Bilād al-Shām during the Abbasid Period, 132 A.H./750 A.D.-451 A.H./1059 A.D.: Proceedings of the Fifth International Conference*, 2 vols. (Amman, 1991).

Bamberger, Bernard J. "A Messianic Document of the Seventh Century," *Hebrew Union College Annual* 15 (1940), 425-31.

Baneth, D.Z. "Teshūvōt ve-he'arōt 'al 'aseret ḥavērāv ha-yehūdīm shel Mūḥammad," *Tarbiz* 3 (1932), 112-16.

Baras, Zvi. "*Ha-kibūsh ha-Parsī ve-shilhē ha-shilṭōn ha-bīzānṭī*" in *idem et al.*, eds., *Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest* (Jerusalem, 1982), 300-49.

Bardy, Gustave. "Les Trophées de Damas: controverse judéo-chrétienne du VIIe siècle," *PO* 15 (1921), 171-291.

———. "La littérature patristique des '*Quaestiones et Responsiones*' sur l'écriture sainte," *Revue biblique* 41 (1932), 210-36, 341-69, 515-37; 42 (1933), 14-30,211-29, 328-52.

Barkai, Ron. *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo* (Madrid, 1984).

Baron, Salo Wittmayer. (*SRHJ* =) *A Social and Religious History of the Jews*, 18 vols. (New York, 1952-83).

Barthold, W. "Die Orientierung der ersten muhammedanischen Moscheen," *Der Islam* 18 (1929), 245-50.

Bashear, Suliman. "Qur'ān 2:114 and Jerusalem," *BSOAS* 52 (1989), 215-38.

———. "Yemen in Early Islam: an Examination of Non-Tribal Traditions," *Arabica* 36 (1989), 327-61.

———. "Abraham's Sacrifice of his Son and Related Issues," *Der Islam* 67 (1990), 243-77.

———. "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: a Review of Arabic Sources," *JRAS* ser. iii, 1 (1991), 173-207.

———. "Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches," *Muslim World* 81 (1991), 267-82.

———. "The Mission of Diḥya al-Kalbī and the Situation in Syria," *JSAI* 14 (1991), 84-114.

———. "Riding Beasts on Divine Missions: an Examination of the Ass and Camel Traditions," *JSS* 36 (1991), 37-75.

———. "The Images of Mecca: a Case-Study in Early Muslim Iconography," *Le Muséon* 105 (1992), 361-77.

———. "Muslim Apocalypses and the Hour: a Case-Study in Traditional Interpretation," *Israel Oriental Studies* 13 (1993), 75-99.

Bates, Michael L. "History, Geography and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage," *Revue Suisse de Numismatique* 65 (1986), 231-61.

——— "Commentaire sur l'étude de Cécile Morrisson," in Canivet and Rey Coquais, eds., *Syrie de Byzance à l'Islam*, 319-21.

——— "Byzantine Coinage and its Imitations, Arab Coinage and its Imitations: Arab-Byzantine Coinage," *Aram* 6 (1994).

Baudoux, Claire. "A propos de la lettre du patriarche Timothée au prêtre et docteur

Péthion," *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales* 3 (1935), 37-40.

Baumstark, Anton. "Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s.," *Römische Quartalschrift* 15 (1901), 273-80.

———. (*GSL* =) *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922).

———, and Rücker, Adolf. "Die syrische Literatur," *Handbuch der Orientalistik, 3: Semitistik* (Leiden, 1954), 168-204.

Baynes, Norman H. "The 'Pratum Spirituale'," *OCP* 13 (1947), 404-14; repr. in *idem, Byzantine Studies* XVIII, 261-70.

———. "The Icons before Iconoclasm," *Harvard Theological Review* 44 (1951), 93-106; repr. in *idem*, Byzantine Studies XV, 226-39.

———. *Byzantine Studies and Other Essays* (London, 1955).

Beck, Hans Georg. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich, 1959).

———. "Zur byzantinischen 'Mönchschronik'," in *idem., Ideen und Realitaeten in Byzanz. Gesammelte Aufsaetze* (Variorum CS 13; London, 1972), XVI; originally published in *Speculum Historiale* (Freiburg, 1965), 188-97.

Beck, Hildebrand. *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner* (Orientalia christiana analecta 114; Rome, 1937).

Becker, C.H. "Eine neue christliche Quelle zur Geschichte des Islam," *Der Islam* 3 (1912), 295-96.

———. "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung," *Zeitschrift für Assyrologie* 26 (1912), 175-95.

———. "Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch," *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse* (Berlin, 1916), Heft 1, 7-57.

———. *Islamstudien*, 2 vols. (Leipzig, 1924-32).

Beeston, A.F.L., *et al.*, eds. (*CHALUP* =) *Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983).

———. "The Martyrdom of Azqir," *Proceedings of the Society of Arabian Studies* 15

(1985), 5-10.

Behbehani, Hashim S.H. "Arab-Chinese Military Encounters: Two Case Studies 715-51 A.D.," *Aram* 1 (1989), 65-112.

Bell, H.I. "The Administration of Egypt under the Umayyad Khalifs," *BZ* 28 (1928), 278-86.

Benveniste, Emile. "Une apocalypse pehlevie: le Žāmasp-Nāmak," *RHR* 106 (1932), 337-80.

Berger, David. "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus," *AJS Review* (Journal of the Association for Jewish Studies) 10 (1985), 141-64.

Berger, Klaus. *Die griechische Daniel-Diegese. Eine altkirchliche Apokalypse* (Studia post-biblica 27; Leiden, 1976).

Bergsträsser, G. *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen Übersetzungen* (Anhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes 17 .2; Leipzig, 1925).

Berthelot, Marcelin. *Collection des anciens alchimistes grecs* (Paris, 1887-88).

Bezold, Carl. *Die Schatzhöhle*, translation and text in 2 parts (Leipzig, 1883-88).

Bignami-Odier, Jeanne, and Levi Della Vida, Giorgio. "Une version latine de l'apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira," *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 62 (1950), 125-48.

Bishai, Wilson B. "The Transition from Coptic to Arabic," *Muslim World* 53 (1963), 145-50.

Blair, Sheila. S. "What is the Date of the Dome of the Rock?" in Raby and Johns, eds., *Bayt al-Maqdis*, 59-87.

Blake, Robert P. "Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum sabaitarum," *AB* 68 (1950), 27-43.

———. "La littérature grecque en Palestine au VIIIe siècle," *Le Muséon* 78 (1965), 367-80.

Blankinship, Khalid. *The End of the Jihād State: the Reign of Hishām ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads* (Albany, New York, 1994).

Blichfeldt, Jan-Olaf. *Early Mahdism: Politics and Religion in the Formative Period of Islam* (Leiden, 1985).

Blumenthal, H.J. "John Philoponus and Stephanus of Alexandria: Two Neoplatonic Christian Commentators on Aristotle?" in Dominic J. O'Meara, ed., *Neoplatonism and Christian Thought* (Albany, New York, 1982), 54-63.

Boer, S. de. "Rome, the 'Translatio Imperii' and the Early Christian Interpretation of Daniel II and VII," *Rivista di storia e letteratura religiosa* 21 (1985), 181-218.

Boisson-Chenorhokian, P. "La liste des patriarches arméniens par le Catholicos Yovhannes Drasxanakertc'i (Xe siècle)," *REA* 22 (1990-91), 185-202.

Boll, Franz. "Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der griechischen Astrologie und Astronomie," *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k.b. Akademie der Wissenschaften zu München* (Munich, 1899), Heft 1, 77-140.

Bonner, Campbell. "The Maiden's Stratagem," *Byzantion* 16 (1942-43), 142-61.

Bonwetsch, N. "Ein antimonophysitischer Dialog," *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse* (Berlin, 1909), Heft 2, 123-59.

———. "Doctrina Iacobi nuper baptizati," *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische klasse* 12.3 (Berlin, 1910), i-xviii (intra.), 1-96 (text and indices).

Boor, Carolus de. *Theophanis chronographia*, 2 vols. (Leipzig, 1883-85).

Bosworth, C.E. "The Tahirids and Arabic Culture," *JSS* 14 (1969), 45-79.

———. "Iran and the Arabs before Islam," in Yarshater, ed., *CHIr.* 3.1, 593-612.

———. "The Persian Impact on Arabic Literature," in Beeston *et al.*, eds., *CHALUP*, 483-96.

———. "Administrative Literature," in Young *et al.*, eds., *CHALAP*, 155-67.

Bouamama, Ali. *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle* (Algiers, 1988).

Bousset, Wilhelm. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche* (Göttingen, 1895).

———. "Beiträge zur Geschichte der Eschatologie," *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*

20 (1899), 103-31, 261-90.

———. *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Monchtums* (Tübingen, 1923).

Bouvy, Edmond. *Poètes et mélodes: étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Église grecque* (Nimes, 1886).

Bowersock, G.W. *Hellenism in Late Antiquity* (Jerome Lectures 18; Cambridge, 1990).

Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London and Boston, 1979).

———. "Middle Persian Literature," *Handbuch der Orientalistik*, 4.2: *Iranistik. Literatur* I (Leiden, 1968), 31-66.

———. "On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic," *BSOAS* 47 (1984), 57-75.

Bracke, Raphael. *Ad Sancti Maximam vitam. Studie van de biografische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor* (Leuven, 1980).

Brandes, Wolfram. "Die apokalyptische Literatur," in Winkelmann and Brandes, eds., *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz*, 305-22.

Braslavski, I. "Hat Welid II den Jordan ablenken wollen? (Ein Beitrag zu den 'Mysterien des R. Simeon b. Jochai')," *Journal of the Palestine Oriental Society* 13 (1933), 97-100.

Bratke, Eduard. "Handschriftliche Überlieferung und Bruchstücke der arabisch-aethiopischen Petrus-Apokalypse," *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 36.1 (1893), 454-93.

Braude, William G. *Pesikta rabbati: Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*, 2 parts (Yale Judaica 18; New Haven, 1968).

Braun, Oskar. "Briefe des Katholikos Timotheos I," *OC* 2 (1902), 1-32.

Breckenridge, James D. *The Numismatic Iconography of Justinian II* (American Numismatic Society Notes and Monographs 144; New York, 1959).

Bréhier, Louis. "Le situation des chrétiens de Palestine à la fin du VIIIe siècle et l'établissement du protectorat de Charlemagne," *Le Moyen Age* 30 (1919), 67-75.

Bretschneider, E. *On the Knowledge Possessed by the Ancient Chinese of the Arabs and Arabian Colonies* (London, 1871).

Breydy, Michael. "La conquête arabe de l'Egypte: un fragment du traditionniste 'Uthmān ibn Ṣāliḥ (144-219 AH = 761-834 AD), identifié dans les Annales d'Eutychios d'Alexandrie," *PdO* 8 (1977-78), 379-96.

———. "Les Annales originales d'Eutychès d'Alexandrie: une compilation historique arabo-chrétienne à la façon des traditionnistes musulmans," *ZDMG supplement* 4 (1980), 148-50.

———. "Aspects méconnus des Annales d'Eutychès," *ZDMG supplement* 4 (1980), 151-53.

———. "*Études sur Sa'īd ibn Baṭrīq et ses sources* (*CSCO* 450 *subsidia* 69; Leuven, 1983).

———. *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'īd ibn Baṭrīq um 935 AD* (*CSCO* 471-72 *scr. arabici* 44-45; Leuven, 1985).

———. *Geschichte der syro-arabishen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert* (Opladen, 1985).

———. "Das Chronikon des Maroniten Theophilus ibn Tuma," *Journal of Oriental and African Sttdies* (Athens) 2 (1990), 34-46.

Briere, Maurice. "Les homilae cathédrales de Sévère d'Antioche: traduction syriaque de Jacques d'Edesse," *PO* 12 (1919), 3-163.

Brock, Sebastian P. "A Calendar Attributed to Jacob of Edessa," *PdO* 1 (1970), 415-29.

——— "An Early Syriac Life of Maximus the Confessor," *AB* 91 (1973), 299-346; repr. in *idem, Syriac Perspectives*, XII.

———. "Syriac Sources for Seventh-Century History," *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976), 17-36; repr. in *idem, Syriac Perspectives*, VII.

———. "The Fenqitho of the Monastery of Mar Gabriel in Tur 'Abdin," *Ostkirchliche Studien* 28 (1979), 168-82.

———. "Syriac Historical Writing: a Survey of the Main Sources," *Journal of the

Iraqi Academy, Syriac Corporation 5 (1979-80), 297-326 (1-30 in English pagination); repr. in *idem, Studies*, I.

———. "A Syriac Life of John of Dailam," *PdO* 10 (1981-82), 123-89.

———. "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning," in Nina G. Garsoïan, Thomas F. Matthews and Robert W. Thompson, eds., *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Dumbarton Oaks Symposium, 1980; Washington DC, 1982), 17-34; repr. in Brock, *Syriac Perspectives*, V.

———. "Christians in the Sasanid Empire: a Case of Divided Loyalties," in Stuart Mews, ed., *Religion and National Identity* (Studies in Church History 18; Oxford, 1982), 1-19; repr. in Brock, *Syriac Perspectives*, VI.

———. "Syriac Views of Emergent Islam," in Juynboll, ed., *First Century of Islamic Society*, 9-21; repr. in Brock, Syriac Perspectives, VIII.

———. *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Variorum CS 199; London, 1984).

———. "Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists," *Orientalia Lovanensia Periodica* 17 (1 986), 11 9-40; repr. in *idem, Studies*, XV.

———. "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye's *Rīš Mellē*," *JSAI* 9 (1987), 51-75; repr. in *idem, Studies*, II.

———. *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology* (Variorum CS 357; Aldershot, 1992).

Brockelmann, Carl. (*GAL* =) *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vols. and 3 supplements (Leiden, 1937-49).

Brooks, E.W. "A Syriac Chronicle of the Year 846," *ZDMG* 51 (1897), 569-88.

———. "The Chronological Canon of James of Edessa," *ZDMG* 53 (1899), 261-327.

———. "The Sources of Theophanes and the Syriac Chroniclers," *BZ* 15 (1906), 578-87.

Broomhall, Marshall. *Islam in China: a Neglected Problem* (London, 1910).

Brown, Peter. *The World of Late Antiquity AD 150-750* (London, 1971).

———. "A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy," *English Historical Review* 88 (1973), 1-34.

———. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (London, 1981).

———. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988).

———. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* (Curti Lectures, 1988; Madison, Wisconsin, 1992).

Bryer, Anthony, and Herrin, Judith, eds. *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium. of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975* (Birmingham, 1977).

Budge, E.A. Wallis. *The Book of Governors: the Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga A.D.* 840, 2 vols. (London, 1893).

———. *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London, 1913).

Buhl, Frants. *Das Leben Muhammeds* (tr. Hans Heinrich Schaeder; Leipzig, 1930).

Buk, Herm. "Zur ältesten christlichen Chronographie des Islam," *BZ* 14 (1905), 532-34.

Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: an Essay in Quantitative History* (Cambridge, Mass., 1979).

———. "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran," in Nehemiah Levtzion, ed., *Conversion to Islam.* (New York and London, 1979), 30-51.

———. "Conversion Stories in Early Islam," in Gervers and Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity*, 123-33.

Burman, Thomas E. *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200* (Leiden, 1994).

Burrows, Millar. "Daroma," *Journal of the Palestine Oriental Society* 12 (1932), 142-48.

Burton-Christie, Douglas. *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* (Oxford, 1993).

Bury, J.B. "The Treatise De administrando imperio," *BZ* 15 (1906), 517-77.

Busse, Heribert. "'Omar b. al-Ḫaṭṭāb in Jerusalem," *JSAI* 5 (1984), 73-119.

———. "'Omar's Image as the Conqueror of Jerusalem," *JSAI* 8 (1986), 149-68.

———. "Jerusalem and Mecca, the Temple and the Kaaba: an Account of Their Interrelation in Islamic Times," in Sharon, ed., *Holy Land*, 236-46.

———. "Jerusalem in the Story of Muḥammad's Night Journey and Ascension," *JSAI* 14 (1991), 1-40.

———. "Zur Geschichte und Deutung der frühislamischen *Ḥaram*bauten in Jerusalem," *Zeitschrift des deutschen Palästina- Vereins* 107 (1991), 144-54.

———. "Die 'Umar-Moschee im ostlichen Atrium der Grabeskirche," *Zeitschrift des deutschen Palästina- Vereins* 109 (1993), 73-82.

Butler, Alfred J. *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion* (revised edition by P.M. Fraser; Oxford, 1978).

Cabaniss, Allen. "Paulus Albarus of Muslim Córdova," *Church History* 22 (1953), 99-112.

Caetani, Leone. *Annali dell'Islam*, 10 vols. (Milan, 1905-26).

———. *Chronographia Islamica*, 3 vols. (Paris, 1912-n.d.); not continued beyond AH 132.

Cahen, Claude. "Fiscalité, proprieté, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers 'Abbāsides d'après Denys de Tell Mahré," *Arabica* 1 (1954), 136-52.

———. "Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam," *RHR* 166 (1964), 51-58.

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford, 1993).

Cameron, Alan. "Cyril of Scythopolis, V. Sabae 53; a Note on *katá* in Late Greek," *Glotta* 56 (1978), 87-94.

Cameron, Averil. "The Byzantine Sources of Gregory of Tours," *Journal of Theological Studies* 26 (1975), 421-26.

———. "Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion in the

Early Byzantine Period," in Reinink and Vanstiphout, eds., *Dispute Poems and Dialogues*, 91-108; repr. in Cameron, *Changing Cultures*, III.

———. "The Eastern Provinces in the Seventh Century AD: Hellenism and the Emergence of Islam," in Suzanne Said, ed., *Hellenismos: quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque* (Colloque de Strasbourg, 1989; Leiden, 1991), 287-313; repr. in Cameron, *Changing Cultures*, IV.

———. *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse* (Sather Classical Lectures 55; Berkeley, 1991).

———. "Byzantium and the Past in the Seventh Century: the Search for Redefinition," in Fontaine and Hillgarth, eds., *Le septième siècle*, 250-76; repr. in Cameron, *Changing Cultures*, V.

———. "Cyprus at the Time of the Arab Conquests," *Cyprus Historical Review* 1 (1992), 27-50; repr. in *eadem, Changing Cultures*, VI.

———, and Çonrad, Lawrence I., eds. *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1.1; Princeton, 1992).

———. "New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh-Eighth Centuries," in *eadem* and Conrad, eds., *Byzantine and Early Islamic Near East I*, 81-105.

———. "The Literary Sources for Byzantium and Early Islam. Collaborative Work in Great Britain: Report on Progress," in Canivet and Rey-Coquais, eds., *Syrie de Byzance à l'Islam*, 3-13.

———. *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600* (London, 1993).

———. "The Jews in Seventh-Century Palestine," *Scripta Classica Israelica* 13 (1994), 75-93.

———. "Texts as Weapons: Polemic in the Byzantine Dark Ages," in Alan K. Bowman and Greg Woolf, eds., *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge, 1994), 198-215.

———, ed. *The Byzantine and Early Islamic Near East III: States, Resources and Armies* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1.3; Princeton, 1 995).

———. "The *Trophies of Damascus*: the Church, the Temple and Sacred Space," *Les*

cahiers du CEPOA 7 (Actes du colloque de Cartigny, 1988; Leuven, 1995), 203-12.

———. *Changing Cultures in Early Byzantium* (Variorum CS 536; Aldershot, 1996).

———. "Byzantines and Jews: Some Recent Work on Early Byzantium" (review art.), *Byzantine and Modern Greek Studies* 1996, forthcoming.

Campbell, Mary B. *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing 400-1600* (Ithaca, New York, 1988).

Canart, Paul. "Une nouvelle anthologie monastique: le vaticanus graecus 2592," *Le Muséon* 75 (1962), 109-29.

———. "Nouveaux récits du moine Anastase," *Actes du XIIe congrès international d'études byzantines* (Belgrade, 1964), 2.263-71.

Canivet, Pierre, and Rey-Coquais, Jean-Paul, eds. *La Syrie de Byzance à l'Islam VIIe-VIIIe siècles: actes du colloque international Lyon, Septembre 1990* (Damascus, 1992).

Carlier, Patricia. "Qastal al-Balqa': an Umayyad Site in Jordan," in Bakhit and Schick, eds., *Bilād al-Shām during the Umayyad Period*, 2.104-39.

Carmi, T. *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1981).

Casanova, Paul. *Mohammed et la fin du monde: étude critique sur l'Islam primitif*, 2 parts in 1 vol. (Paris, 1911-13).

Casey, Maurice. "The Fourth Kingdom in Cosmas Indicopleustes and the Syrian Tradition," *Rivista di storia e letteratura religiosa* 25 (1989), 385-403.

Caspar, Robert, *et al.* "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien," *Islamochristiana*, in each issue from 1 (1975).

———. "Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdî (IIe/VIIIe siècle)," *Islamochristiana* 3 (1977), 107-75.

Cauwenbergh, Paul van. *Étude sur les moines d'Egypte depuis le Concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)* (Paris, 1914).

Cavallo, G., and Maehler, H. *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period A.D. 300-800* (Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement 47; London, 1987).

Certeau, Michel de. *La fable mystique, 1: XVIe-XVIIe siècle* (Paris, 1982).

Chabot, J.B. "L'apocalypse d'Esdras touchant le royaume des arabes," *Revue sémitique* 2 (1894), 242-50, 333-46.

———. *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-99)*, 4 vols. (1899-1910); the *Introduction* to the first volume was also published separately (Paris, 1924).

———. "La prétendue chronique de Maribas le Chaldéen," *JA* ser. x, 5 (1905), 251-64.

———. "Eclaircissements sur quelques points de la littérature syriaque," *JA* ser. x, 8 (1906), 259-93.

———. "La littérature historique des syriens," *Revue historique* 137 (1921), 74-80.

———. *Littérature syriaque* (Paris, 1934).

Chadwick, Henry. "John Moschus and his Friend Sophronius the Sophist," *Journal of Theological Studies* 25 (1974), 41-74.

Chaîne, M. "Le Chronicon orientale de Butros Ibn ar-Rahib et l'histoire de Girgis el-Makin," *ROC* 28 (1931-32), 390-405.

Charlesworth, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments* (London, 1983).

Chavannes, Edouard. *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux* (Sbornik trudov orkhonskoj expeditsii 6; St. Petersburg, 1903).

———. "Notes additionnelles sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux," *T'oung Pao* ser. ii, 5 (1904), 1-109.

Cheikho, Hanna P. *Dialectique du langage sur Dieu: lettre de Timothée I (728-823) à Serge* (Rome, 1983).

Cheikho, Louis. *Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en Islam, 622-1517: texte établi et considérablement augmenté par Camille Hechaïmé* (Patrimoine arabe chrétien 11; Jounieh, Lebanon, 1987).

Chesnut, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius* (Paris, 1977).

Chitty, Derwas J. *The Desert a City: an Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford, 1966).

Choksy, Jamsheed K. "Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction during the Early Medieval Period," *Iranian Studies* 20 (1987), 17-30.

Christensen, Arthur. *L'Iran sous les Sassanides* (revised edition; Copenhagen, 1944).

Chryssavgis, John. "John Climacus: a Biographical Note," *The Patristic and Byzantine Review* 4 (1985), 209-18.

Clermont-Ganneau, C. "The Taking of Jerusalem by the Persians A.D. 614," *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 1898, 36-54.

———. "Ancien rituel grec pour l'abjuration des musulmans," in *idem, Recueil d'archéologie orientale* 7 (Paris, 1906), 254-57.

Cohen, Gerson David. *The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalaḥ) by Abraham ibn Daud* (London, 1969).

———. "The Reconstruction of Gaonic History," in *idem, Studies in the Variety of Rabbinic Cultures* (Philadelphia, 1991), 99-155; originally published as the introduction to the reprint of Jacob Mann's *Texts and Studies in Jewish Literature and History* (New York, 1972), xiii-xcvi.

Cohen, Mark R. *Under Crescent and Cross: the Jews in the Middle Ages* (Princeton, 1994).

———. "At the Origins of the Distinctive Dress Regulation for Non-Muslims in Islam: the *Zunnār*, Discrimination or Reinforcement of Communal Identity," in Conrad, ed., *Byzantine and Early Islamic Near East IV*, forthcoming.

Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium* (revised edition; London, 1970).

Colbert, Edward P. *The Martyrs of Córdoba (850-859): a Study of the Sources* (Ph.D. thesis, Catholic University of America; Washington DC, 1962).

Collins, John J. "Persian Apocalypses," *Semeia* 14 (1979), 207-17.

———. "Sibylline Oracles (Second Century B.C.-Seventh Century A.D.)," in Charlesworth, ed., *Old Testament Pseudepigrapha*, 317-472.

———. *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to the Jewish Matrix of*

Christianity (New York, 1984).

Collins, Roger. *The Arab Conquest of Spain 710-797* (Oxford, 1989).

Colpe, Carsten. "Die Mhagrāyē – Hinweise auf ein arabisches Judenchristentum?" *Internationale kirchliche Zeitschrift* 76 (1986), 203-17.

Combe, Etienne, *et al.* (*RCEA* =) *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, tome premier* (Institut français d'archéologie orientale; Cairo, 1931).

Conrad, Lawrence I. "Abraha and Muhammad: Some Observations à propos of Chronology and Literary *Topoi* in the Early Arabic Historical Tradition," *BSOAS* 50 (1987), 225-40.

———. "*Kai elabon tēn Hēran*: Aspects of the Early Muslim Conquests in Southern Palestine," *Fourth International Colloquium on*: *From Jahiliyya to Islam*, Jerusalem, July 1987.

———. "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission," *Byzantinische Forschungen* 15 (1990), 1-44.

———. "Historical Evidence and the Archaeology of Early Islam," in S. Seikaly, R. Baalbaki and P. Dodd, eds., *Quest for Understanding*: *Arabic and Islamic Studies in Memory of Malcolm H. Kerr* (Beirut, 1991), 263-82.

———. "Syriac Perspectives on Bilād al-Shām during the Abbasid Period," in Bakhit and Schick, eds., *Bilād al-Shām during the Abbasid Period*, 1-44.

———. "Epidemic Disease in Formal and Popular Thought in Early Islamic Society," in Terence Ranger and Paul Slack, eds., *Epidemics and Ideas*: *Essays on the Historical Perception of Pestilence* (Cambridge, 1992), 77-99.

———. "The Conquest of Arwad: a Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East," in Cameron and Conrad, eds., *Byzantine and Early Islamic Near East I*, 317-401.

———. "On the Arabic Chronicle of Bar Hebraeus," *PdO* 18 (1993), 319-75.

———. "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues" (review art.), *JAOS* 113 (1993), 258-63.

———. "The Arabs and the Colossus," *JRAS* ser. iii, 6 (1996), 165-87.

———, ed. *The Byzantine and Early Islamic Near East IV: Patterns of Communal Identity* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1.4; Princeton, forthcoming).

———. *Muhammadanea Edessensis: the Rise of Islam in Eastern Christian Historiography under the Early 'Abbasids* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 12; Princeton, 1997).

———, ed. *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives* (Princeton, forthcoming).

———. "The Early Arab Urban Foundations in Iraq and Egypt: Implications for Trade and Exchange," in *idem* and G.R.D. King, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East, V: Trade and Exchange* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1; Princeton, forthcoming).

———. "Portents of the Hour: *Ḥadīth* and History in the First Century A.H.," *Der Islam*, forthcoming.

Constantelos, Demetrios J. "The Moslem Conquests of the Near East as Revealed in the Greek Sources of the Seventh and the Eighth Centuries," *Byzantion* 42 (1972), 325-57.

Cook, David. "Muslim Apocalyptic and Jihad," *JSAI* 20, forthcoming.

Cook, Michael A. "The Origins of *Kalām*," *BSOAS* 43 (1980), 32-43.

———. *Early Muslim Dogma: a Source-Critical Study* (Cambridge, 1981).

———. "The Emergence of Islamic Civilisation," in S.N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (SUNY Series in Near Eastern Studies; Albany, New York, 1986), 476-83.

———. "The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology," *al-Qanṭara* 13 (1992), 3-23.

———. "Eschatology and the Dating of Traditions," *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1 (1992), 23-47.

———. "An Early Islamic Apocalyptic Chronicle," *JNES* 52 (1993), 25-29.

Coope, Jessica A. *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion* (Nebraska, 1995).

Coquin, René Georges. "Quelle est la date possible de la recension de Basse-Egypte

du synaxaire des coptes," *Études Copies IV* (Cahiers de la bibliothèque copte 8; Leuven and Paris, 1995), 75-84.

Corrigan, Kathleen. *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters* (Cambridge, 1992).

Creswell, K.A.W. *A Short Account of Early Muslim Architecture* (revised edition by James W. Allan; Aldershot, 1989).

Croke, Brian, and Emmett, Alanna M., eds. *History and Historians in Late Antiquity* (Sydney, 1983).

——, and Emmett, Alanna M. "Historiography in Late Antiquity: an Overview," in *eidem*, eds., *History and Historians in Late Antiquity*, 1-12.

———. "The Origins of the Christian World Chronicle," in *idem* and Emmett, eds., *History and Historians in Late Antiquity*, 116-31; repr. in Croke, Brian, *Christian Chronicles and Byzantine History, 5th-6th Centuries* (Variorum CS 386; Aldershot, 1992), III.

———. "Byzantine Chronicle Writing: 1. The Early Development of Byzantine Chronicles," in Jeffreys, ed., *Studies in John Malalas*, 27-38.

Crone, Patricia, and Cook, Michael. *Hagarism: the Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977).

———. *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, 1980).

———. "Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm," *JSAI* 2 (1980), 59-95.

———. "Review of: Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*," *JSS* 30 (1985), 347-50.

——, and Hinds, Martin. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, 1986).

———. *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Oxford, 1987).

———. "The First-Century Concept of *Hiğra*," *Arabica* 41 (1994), 352-87.

———. "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?," *Der Islam* 71 (1994), 1-57.

———. "Two Legal Problems bearing on the Early History of the Qur'ān," *JSAI* 18 (1994), 1-37.

———. "Review of: *Kitāb al-Ridda wa-1-Futūḥ and Kitāb al-Jamal wa-Masīr 'A'isha wa 'Ali*... By Sayf b. 'Umar al-Tamīmī, edited with an introduction by Qasim al-Samarrai," *JRAS* ser. iii, 6 (1996), 237-40.

———, and Zimmermann, F.W. *The Epistle of Sālim b. Dhakwān*, forthcoming.

Crown, Alan D., ed. *The Samaritans* (Tübingen, 1989).

———. "Samaritan History: 4. The Byzantine and Moslem Period," in *idem.*, ed., *The Samaritans*, 55-81.

———. *et al.*, eds. *A Companion to Samaritan Studies* (Tübingen, 1993).

Crum, W.E. *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London, 1905).

———. *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library* (Manchester, 1909).

Cumont, Franz, *et al.* (*CCAG* =) *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, vols. 1-12 (Brussels, 1898-1936).

———. "Une formule grecque de renonciation au Judaisme," *Bormannheft der Wiener Studien*, XXIV Jahrg., Heft 2.

———. "L'origine de la formule grecque d'abjuration imposèe aux musulmans," *RHR* 64 (1911), 143-50.

———. "L'ère byzantine et Théophile d'Edesse," *Revue de Philologie* 39 (1915), 260-63.

———. "La fin du monde selon les mages occidentaux," *RHR* 103 (1931), 29-96.

Cutler, Allan. "The Ninth-Century Spanish Martyrs' Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims," *Muslim World* 55 (1965), 321-39.

Czeglédy, Karoly. "Monographs on Syriac and Muhammadan Sources in the Literary Remains of M. Kmosko," *Acta Orientalia (Hungarica)* 4 (1954), 19-91.

———. "Bahrām Cōbīn and the Persian Apocalyptic Literature," *Acta Orientalia (Hungarica)* 8 (1958), 21-43.

Dagorn, Rene. *La geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes* (Geneva and Paris, 1981).

Dagron, Gilbert. "Le saint, le savant, l'astrologue: étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de 'Questions et réponses' des Ve-VIIe siècles," in *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-VIIe siècles): études augustiniennes* (Paris, 1981), 143-55; repr. in *idem, La romanité chrétienne en Orient* (Variorum CS 193; London, 1984), IV.

———, and Déroche, Vincent. "Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle," *Travaux et Mémoires* 11 (1991), 17-273. This comprises "Introduction historique" by Dagron, 17-46; edition and translation of *Doctrina Jacobi* by Déroche, 47-229; and a commentary ("Le scénario et ses ancrages historiques" by Dagron, 230-47; "Les intentions de l'auteur" by Déroche, 248-73).

Daiber, Hans. *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar ibn 'Abbād as-Sulamī, gest. 830 n. Chr.* (Beirut, 1975).

Dam, Raymond van. *Gregory of Tours: Glory of the Martyrs* (Translated Texts for Historians 4; Liverpool, 1988).

Dan, Y. "Shenē sōḥarīm yehūdīm be-me'āh ha-shevī'īt," *Zion* 36 (1971), 1-26.

Daniel, Elton. L. *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747-820* (Minneapolis and Chicago, 1979).

Daniel, Norman. *Islam and the West: the Making of an Image* (Edinburgh, 1960).

———. *The Arabs and Mediaeval Europe* (London, 1975).

Danner, Victor. "Arabic Literature in Iran," in Frye, ed., *CHIr.* 4, 566-94.

Darmesteter, James. "L'apocalypse persane de Daniel," in *Mélanges (Léon) Renier* (Bibliothèque de l'école des hautes études 73; Paris, 1887), 405-20.

Day, Florence E. "The Ṭirāz Silk of Marwān," in Miles, ed., *Archaeologica Orientalia,* 39-61.

Deeters, Gerhard. "Die georgische Literatur," *Handbuch der Orientalistik, 7: armenisch und kaukasische Sprachen* (Leiden, 1963), 129-55.

Degen, Erika. "Daniel bar Maryam, ein nestorianischer Kirchenhistoriker," OC 52

(1968), 45-80.

———. "Die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam – eine Quelle der Chronik von Se'ert?" *ZDMG supplement* 1.2 (1969), 511-16.

Degen, Rainer. "Zwei Miszellen zur Chronik von Se'ert," *OC* 54 (1970), 76-95.

Dekkers, Eligius. *Clavis patrum latinorum* (Corpus christianorum series latina; Brepols, 1995).

Delehaye, Hippolyte. "Passio sanctorum sexaginta martyrum," *AB* 23 (1904), 289-307.

———. "Greek Neo-Martyrs," *The Constructive Quarterly, a Journal of the Faith, Works and Thought of Christendom* 9 (1921), 701-12; repr. in *idem, Mélanges d'hagiographie grecque et latine* (Subsidia hagiographica 42; Brussels, 1966), 246-55.

———. "Les martyrs d'Egypte," *AB* 40 (1922), 5-154, 299-364; and published separately (Brussels, 1 923).

———. "Les recueils antiques de miracles des saints," *AB* 43 (1925), 5-85, 305-25; and published separately (Brussels, 1925).

Dennett, Daniel C. *Conversion and Poll-Tax in Early Islam* (Cambridge, Mass., 1950).

Déroche, Vincent. "L'authenticité de l''Apologie contre les Juifs' de Léontios de Néapolis," *Bulletin de correspondence hellénique* 110 (1986), 655-69.

———. "La polémique anti-Judaïque au VIe et au VIIe siècle: un mémento inédit, les *Képhalia*," *Travaux et Mémoires* 11 (1991), 275-311.

———. "Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle:" see under Dagron, Gilbert.

Devréesse, Robert. "La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions," *AB* 46 (1928), 5-49.

———. "Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée," *AB* 53 (1935), 49-80.

Dexinger, Ferdinand, and Seibt, Werner. "A Hebrew Lead Seal from the Period of the Sasanian Occupation of Palestine (614-629 A.D.)," *Revue des études juives* 140 (1981), 303-17.

Diaz y Diaz, Manuel C. "La transmisión textual del Biclarense," *Analecta Sacra Tarraconensia* 35 (1962), 57-76.

———. "Los textos antimahometanos más antiguos en codices españoles," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 37 (1970), 149-68.

———. "La historiografia hispana desde la invasion arabe hasta el año 1000," *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* (Spoleto) 17.1 (1970), 313-43.

Dick, Ignace. "La Passion arabe de S. Antoine Ruwaḥ, néo-martyr de Damas (d. 25 déc 799)," *Le Muséon* 74 (1961), 109-33.

Diekamp, Franz. *Doctrina Patrum, de incarnatione verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts* (Munster, 1907).

Diem, Werner. "Der Gouverneur an den Pagarchen. Ein verkannter Papyrus vom Jahre 65 der Hiğra," *Der Islam* 60 (1983), 104-11.

Dillman, August. "Bericht über das äthiopische Buch Clementinischer Schriften," *Nachrichten von der Georg. Augusts Universität und der königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1858, 185-226.

Dixon, 'Abd al-Ameer 'Abd. *The Umayyad Caliphate 65-86/684-705: a Political Study* (London, 1971).

Djaït, Hichem. *Al-Kufa: naissance de la ville islamique* (Paris, 1986).

Donner, Fred M. *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981).

———. "The Formation of the Islamic State," *JAOS* 106 (1986), 283-96.

———. "From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community," in Conrad, ed., *Byzantine and Early Islamic Near East IV*, forthcoming.

Donner, Herbert. "Die Palästinabeschreibung des Epiphanius Monachus Hagiopolita," *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 87 (1971), 42-91.

———. *Pilgerfahrt ins heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger, 4.-7. Jahrhundert* (Stuttgart, 1979).

Donzel. C. van. "The Dream of Heraclius and Islam in an Ethiopian Source," in Bakhit and Asfour, eds., *Bilād al-Shām during the Byzantine Period*, 2.20611.

Dorries, Hermann. "Erotapokriseis," *Reallexicon für Antike und Christentum* 6 (Stuttgart, 1 966), 342-70.

Dowsett, C.J .F. "Armenian Historiography," in Lewis and Holt, eds., *Historians of the Middle East*, 259-68.

Drake, F.S. "Mohammedanism in the T'ang Dynasty," *Monumenta Serica* 8 (1943), 1-40.

Drijvers, H.J.W., *et al.*, eds. *IV Symposium Syriacum 1984* (Orientalia christiana analecta 229; Rome, 1987).

———. "Jakob von Edessa," *Theologische Realenzyklopädie* 16 (Berlin, 1987), 468-70.

———. "The Gospel of the Twelve Apostles: a Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period," in Cameron and Conrad, eds., *Byzantine and Early Islamic Near East I*, 189-213.

———. "Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times: the Gospel of the Twelve Apostles and Related Texts," in Canivet and Rey-Coquais, eds., *Syrie de Byzance à l'Islam*, 67-74.

———. "The Testament of our Lord: Jacob of Edessa's Response to Islam," *Aram* 6 (1994).

Dubler, César E. "Sobre la crónica arabigo-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la Península Ibérica," *al-Andalus* 11 (1 946), 283-349.

Ducellier, Alain. *Le miroir de l'Islam: musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Age, VIIe-XIe siècles* (Paris, 1971).

Duchesne-Guillemin, Jacques. *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962).

Dulaurier, E. *Recherches sur la chronologie arménienne technique et historique*, vol. 1 (Paris, 1859).

Duri, A.A. *The Rise of Historical Writing among the Arabs* (tr. Lawrence I. Conrad; Princeton, 1983).

Dutton, Yasin. "Review of: Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*," *Journal of Islamic Studies* 5 (1994), 102-108.

Duval, Rubens. *La littérature syriaque* (Paris, 1900).

Eamon, William. *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modem Culture* (Princeton, 1994).

Ebied, R.Y., and Young, M.J.L. "Extracts in Arabic from a Chronicle Erroneously Attributed to Jacob of Edessa," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 4 (1973), 177-96.

——, and Young, M.J.L. "An Unrecorded Arabic Version of a Sibylline Prophecy," *OCP* 43 (1977), 279-307.

Ebrey, Patricia Buckley, and Gregory, Peter N., eds. *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu, 1993).

Efthymiadis, Stéphane. "Le panégyrique de S. Theophane le Confesseur par S. Théodore Stoudite (BHG 1792b): édition critique du texte intégral," *AB* 111 (1993), 259-90.

Eggert, Wolfgang. "Lateinische Historiographie vom 7. bis 9. Jahrhundert," in Winkelmann and Brandes, eds., *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz*, 224-33.

Eichner, Wolfgang. "Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern," *Der Islam* 23 (1936), 133-62, 197-244.

Eisenstein, J.D. *Ozar midrashim: a Library of Two Hundred Minor Midrashim Edited with Introductions and Notes*, 2 vols. in 1 (New York, 1915).

Elad, Amikam. "Why did 'Abel al-Malik build the Dome of the Rock? A Reexamination of the Muslim Sources," in Raby and Johns, eds., *Bayt al-Maqdis*, 33-58.

——. *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies and Pilgrimage* (Leiden, 1995).

Erder, Yoram. "The Doctrine of Abū 'Īsā al-Isfahānī and its Sources," *JSAI* 20, forthcoming.

Erikson, Alvar. "The Problem of Authorship in the Chronicle of Fredegar," *Eranos* 63 (1965), 47-76.

Ess, Josef van. "The Logical Structure of Islamic Theology," in Gustav E. von Grunebaum, ed., *Logic in Classical Islamic Culture* (First Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, 1967; Wiesbaden, 1970), 21-50.

———. "Das *Kitāb al-irgā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya," *Arabica* 21 (1974), 20-52.

———. *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatischer Überlieferung* (Berlin and New York, 1975).

———. "Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze," *Revue des études islamiques* 44 (1976), 23-60.

———. *Anfänge Muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hijra* (Beirut, 1977).

———. "The Making of Islam" (review art.), *The Times Literary Supplement*, September 8 (1978), 997-98.

———. "Early Development of *Kalām*," in Juynboll, ed., *First Century of Islamic Society*, 109-23.

———. "Kritisches zurn *Fiqh Akbar*," *Revue des études islamiques* 54 (1986), 327-38.

———. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols. (Berlin and New York, 1991-proceeding).

———. "'Abd al-Malik and the Dome of the Rock: an Analysis of Some Texts," in Raby and Johns, eds., *Bayt al-Maqdis*, 89-103.

Etmekjian, James. *History of Armenian Literature: Fifth to Thirteenth Centuries* (New York, 1985).

Even-Shmuel, Yehuda (Kaufmann). *Midreshē ge'ullā* (revised edition; Jerusalem and Tel Aviv, 1954).

Fahd, Toufic, ed. *La vie du prophète Mahomet* (Colloque du Strasbourg, 1980; Paris, 1983.

Fattal, Antoine. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beirut, 1958).

Fawzi, S. "The Jewish Academy in Abbasid Iraq: Jewish Cultural and Spiritual Life," *Studies in Muslim-Jewish Relations* 1 (1993), 189-204.

Ferber, Jenny. "Thcophanes' Account of the Reign of Heraclius," in Elizabeth and Michael Jeffreys, eds., *Byzantine Papers: Proceedings of the First Australian*

Byzantine Studies Conference, Canberra 1978 (Byzantina Australiensia 1; Canberra, 1981), 32-42.

Festugière, A.J. *Collections grecques de miracles: saint Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges* (Paris, 1971).

Fiey, Jean Maurice. "Jean de Dailam et l'imbroglio de ses fondations," *Proche Orient Chrétien* 10 (1960), 195-211.

———. "Thomas de Marga: notule de littérature syriaque," *Le Muséon* 78 (1965), 361-66.

———. *Assyrie chrétienne*, 3 vols. (Beirut, 1965-68).

———. "Išô'dnah, métropolite de Basra, et son oeuvre," *L'Orient syrien* 11 (1966), 431-50.

———. "Autour de Ia biographie de Rabban Bar 'Eta," *L'Orient syrien* 11 (1966), 1-16.

———. "Īšō'yaw le Grand: vie du catholicos nestorien Īšō'yaw III d'Adiabène," *OCP* 35 (1969), 305-333; 36 (1970), 5-46.

———. *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq* (CSCO 310; Leuven, 1970).

———. "Īšō'dnāḥ et la Chronique de Seert," *PdO* 6-7 (1975-76), 447-59.

———. *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Baghdad, 749-1258* (CSCO 420 *subsidia* 59; Leuven, 1980).

———. "The Last Byzantine Campaign into Persia and its Influence on the Attitude of the Local Populations towards the Muslim Conquerors 7-16 H/628-36 AD," in Bakhit, ed., *Bilād al-Shām during the Early Islamic Period,* 1.96-103.

Finster, Barbara. "Zu der Neuauflage von K.A.C. Creswells 'Early Muslim Architecture'," *Kunst des Orients* 9 (1973-74), 89-98.

Firestone, Reuven. "Abraham's Association with the Meccan Sanctuary and the Pilgrimage in the Pre-Islamic and Early Islamic Periods," *Le Muséon* 104 (1991), 359-87.

Fischer, Wolfdietrich. *Grundriss der arabischen Philologie, Band I: Sprachwissenschaft*

(Wiesbaden, 1982).

Fleisch, H. "Une homélie de Théophile d'Alexandrie en l'honneur de St. Pierre et de St. Paul," *ROC* 30 (1935-46), 371-419 (includes edition and translation).

Fleischer, Ezra. "Massōret yehūdīt qedūmā 'al tārīkh nefīlatō shel ha-shilṭōn ha-bīzanṭīnī be-ereṣ isrā'ēl," *Zion* 36 (1971), 110-15.

———. "Le-fitarōn she'elat zemanō ve-meqōm pe'īlūtō shel R. El'āzār bi-rabbī Qīlīr," *Tarbiz* 54 (1984-85), 383-427.

Flusin, Bernard. "Démons et Sarrasins: l'auteur et le propos des *Diègèmata stèriktika d'Anastase le Sinaïte,*" *Travaux et Mémoires* 11 (1991), 381-409.

———. *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, 2 vols. (Paris, 1992).

———. "L'esplanade du Temple a l'arrivée des arabes d'après deux récits byzantins," in Raby and Johns, eds., *Bayt al-Maqdis*, 17-31.

Fontaine, Jacques, and Hillgarth, J.N. *Le septième siècle: changements et continuités/ The Seventh Century: Change and Continuity* (Studies of the Warburg Institute 42; London, 1992).

Forand, Paul G. "The Governors of Mosul according to *al-Azdī's Ta'rīkh alMawṣil,*" *JAOS* 89 (1969), 88-105.

Foss, Clive. "The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity," *English Historical Review* 90 (1975), 721-47; repr. in *idem, History and Archaeology of Byzantine Asia Minor* (Variorum CS 315; Aldershot, 1990).

Fowden, Garth. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, 1993).

Franke, Franz Richard. *Die freiwilligen Martyrer von Córdoba und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam, nach der Schriften des Speraindeo, Eulogius und Alvar* (Munster, 1958).

Frantz-Murphy, Gladys. "Arabic Papyrology and Middle Eastern Studies," *Middle East Studies Association Bulletin* 19.1 (1985), 34-48.

———. "Conversion in Early Islamic Egypt: the Economic Factor," in Yusuf Raġib, ed., *Documents de l'Islam médiéval: nouvelles perspectives de recherche* (Cairo, 1991), 11-17.

——. "Settlement of Property Disputes in Provincial Egypt: the Reinstitution of Courts in the Early Islamic Period," *al-Masāq* 6 (1993), 95-105.

Freehof, Solomon B. *The Responsa Literature* (Philadelphia, 1955).

Frend, W.H.C. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge, 1972).

Freshfield, Edwin H. "The Official Manuals of Roman Law of the Eighth and Ninth Centuries," *The Cambridge Law Journal* 4 (1930), 34-50.

Friedlander, Gerald. *Pirkê de Rabbi Eliezer (the Chapters of Rabbi Eliezer the Great) according to the Text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna* (New York, 1965).

Fritsch, E. *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache* (Breslau, 1930).

Frye, R.N. "Die Wiedergeburt Persiens um die Jahrtausendwende," *Der Islam* 35 (1960), 42-51.

——, ed. (*CHIr.* 4 =) *The Cambridge History of Iran, Volume 4: the Period from the Arab Invasion to the Saljuqs* (Cambridge, 1975).

Fück, Johann. *Muhammad ibn Ishaq. Literarhistorische Untersuchungen* (Frankfurt am Main, 1925).

Gardthausen, V.E. *Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum* (Oxford, 1886).

Garitte, Gerard. "Un extrait géorgien de la Vie d'Etienne le Sabaïte," *Le Muséon* 67 (1954), 71-92.

——. "Le début de la Vie de S. Etienne le Sabaïte retrouvé en arabe au Sinai," *AB* 77 (1959), 332-69.

——. "Bibliographie de K. Kekelidze (d. 1962)," *Le Muséon* 76 (1963), 443-80.

——. "La version géorgienne du 'Pré Spirituel'," in *Mélanges Eugène Tisserant II* (Studi e Testi 232; Vatican City, 1964), 171-85.

——. "'Histoires édifiantes' géorgiennes," *Byzantion* 36 (1966), 396-423.

Garrigues, Juan Miguel. "La Personne composée du Christ d'après Maxime le Confesseur," *Revue Thomiste* 74 (1974), 181-204.

Garsoïan, Nina. "Byzantium and the Sasanians," in Yarshater, ed., *CHIr*. 3.1, 568-92.

Gaube, Heinz. *Arabosasanidische Numismatik* (Braunschweig, 1973).

———. "Arabs in Sixth-Century Syria: some Archaeological Observations," *British Society of Middle Eastem Studies Bulletin* 8 (1981), 93-98.

Gaudeul, Jean Marie. "The Correspondence between Leo and 'Umar: 'Umar's Letter Rediscovered?" *Islamochristiana* 10 (1984), 109-57.

Geerard, Mauritius, ed. (*CPG* =) *Clavis patrum graecorum*, 5 vols. (Turnhout and Brepols, 1974-87).

Gelder, Geert Jan van. "The Conceit of Pen and Sword: on an Arabic Literary Debate," *JSS* 32 (1987), 329-60.

Gendle, Nicholas. "Leontius of Neapolis: a Seventh-Century Defender of Holy Images," *Studia Patristica* 18.1 (Oxford Patristics Conference, 1983; Kalamazoo, 1985), 135-39.

Gerhardsson, Birger. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Eady Christianity* (tr. Eric J. Sharpe; Uppsala, 1961).

Gero, Stephen. *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources* (CSCO 346 *subsidia* 41; Leuven, 1973).

———. *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources* (CSCO 384 *subsidia* 52; Leuven, 1977).

———. "Cyril of Alexandria, Image Worship and the Vita of Rabban Hormizd," *OC* 62 (1978), 77-97.

———. "Early Contacts between Byzantium and the Arab Empire: a Review and Some Reconsiderations," in Bakhit, ed., *Bilād al-Shām during the Early Islamic Period*, 1.125-32.

———. "Only a Change of Masters? The Christians of Iran and the Muslim Conquest," *Cahiers de Studia Iranica* 5 (1987), 43-48 (*Transition Periods in Iranian History. Actes du symposium de Fribourg-en-Brisgau, May 1985*).

———. "The Legend of the Monk Baḥīrā, the Cult of the Cross and Iconoclasm," in Canivet and Rey-Coquais, eds., *La Syrie de Byzance à l'Islam*, 47-58.

Gervers, Michael, and Bikhazi, Ramzi Jibran, eds., *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* (Papers in Mediaeval Studies 9; Toronto, 1990).

Geyer, Paul. *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 39; Vienna, 1898).

Gibb, H.A.R. "Chinese Records of the Arabs in Central Asia," *BSOAS* 2 (192123), 613-22.

———. *The Arab Conquest in Central Asia* (London, 1923).

———. "The Argument from Design: a Mu'tazilite Treatise Attributed to al-Jāḥiẓ," in Samuel Lowinger and Joseph Somogyi, eds., *Ignace Goldziher Memorial Volume, Part I* (Budapest, 1948), 150-62.

Gibson, Margaret Dunlop. *Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai* (Studia Sinaitica 3; London, 1894).

———. *Apocrypha Arabica* (Studia Sinaitica 8; London, 1901).

Gignoux, Philippe. "Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique," *Journal of Asian and African Studies* (Tokyo) 32 (1986), 53-64.

———, and Tafazolli, A. *Anthologie de Zadspram* (Paris, 1993).

Gil, Moshe. "Ha-mifgāsh ha-bavlī," *Tarbiz* 48 (1978-79), 35-73.

———. "The Origin of the Jews of Yathrib," *JSAI* 4 (1984), 203-224.

———. *A History of Palestine 634-1099* (Cambridge, 1992).

———. "Ma'ase Baḥīrā ve-girsa'ōtāv ha-yehūdiyōt," in Haggai Ben-Shammai, ed., *Hebrew and Arabic Studies in Honour of Joshua Blau* (Jerusalem, 1993), 193-210.

———. "The Exilarchate," in Daniel Frank, ed., *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity* (Leiden, 1995), 33-65.

Gill, J. "The Life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon: Debts and Loans," *OCP* 6 (1940), 114-39.

Gilliot, Claude. "Les débuts de l'exégèse coranique," *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 58 (1990), 82-100.

Ginkel, Jan J. van. *John of Ephesus: a Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium*

(Ph.D. thesis; Groningen, 1995).

Ginzberg, Louis, ed. *Genizah Studies in Memory of Doctor Solomon Schlechter*, 3 vols. (New York, 1928).

Glei, Reinhold, and Khoury, Adel Theodor. *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam* (Corpus Islamo-Christianum, series graeca 3; Wurzburg and Altenberge, 1995).

Glucker, C.A.M. *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods* (BAR 325; Oxford, 1987).

Goeje, M.J. de. *Mémoire sur la conquête de la Syrie* (Leiden, 1900).

Goffart, Walter. "The Fredegar Problem Reconsidered," *Speculum* 38 (1963), 206-41.

Goitein, S.D. *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages* (New York, 1955).

———. "The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam," in *idem*, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), 135-48.

———. "Jewish Society and Institutions under Islam," *Cahiers d'histoire mondiale* 11 (1968-69), 170-84.

Goldfeld, Isaiah. "The Illiterate Prophet (*Nabī Ummī*): an Inquiry into the Development of a Dogma in Islamic Tradition," *Der Islam* 57 (1980), 58-67.

Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studien*, 2 vols. (Halle, 1889-90).

Goode, Alexander D. "The Exilarchate in the Eastem Caliphate, 637-1258," *JQR* 31 (1940-41), 149-69.

Goodman, L.E. "The Greek Impact on Arabic Literature," in Beeston *et al.*, eds., *CHALUP*, 460-82.

Goshen-Gottstein, M.H. *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: a Catalogue* (Missoula, Montana, 1979).

Gottheil, Richard. "A Christian Bahira Legend," *Zeitschrift für Assyrologie* 13 (1898), 189-242; 14 (1899), 203-68; 15 (1900), 56-102; 17 (1903), 125-66; also published separately (New York, 1903) with same pagination.

———. "An Answer to the Dhimmis," *JAOS* 41 (1921), 383-457.

Grabar, Oleg. *The Formation of Islamic Art* (New Haven, 1973).

Graetz, H. *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 vols. (Leipzig, 1853-78).

Graf, Georg. "Apokryphe Schutzbriefe Muhammed's für die Christen," *Historisches Jahrbuch* 43 (1923), 1-14.

———. "Christlich-arabische Texte. Zwei Disputationen zwischen Muslimen und Christen," *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen* 5 (Heidelberg, 1934), 1-31 (1-7 = intro.; 8-24 = PSR 438; 24-31 = PER 1000).

——— (*GCAL* =) *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols. (Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172; Vatican City, 1944-53).

———. "Wie ist das Wort Al-Masīḥ zu übersetzen?" *ZDMG* 104 (1954), 119-23.

Green, Judith, and Tsafrir, Yoram. "Greek Inscriptions from Ḥammat Gader: a Poem by the Empress Eudocia and Two Building Inscriptions," *Israel Exploration Journal* 32 (1982), 77-96.

Grierson, Philip. "The Monetary Reforms of 'Abd al-Malik: Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions," *JESHO* 3 (1960), 241-64.

Griffith, Sidney H. "Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians," *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference* (Villanova, Pennsylvania) 4 (1979), 63-86.

———. "Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abū Qurrah," *Le Muséon* 92 (1979), 29-35.

———. "Ḥabīb ibn Ḫidmah Abū Rā'iṭah, a Christian *Mutakallim* of the First Abbasid Century," *OC* 64 (1980), 161-201.

———. "The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century," in Fahd, ed., *Vie du prophète Mahomet*, 99-146; repr. in Griffith, *Arabic Christianity*, I.

———. "'Ammār al-Baṣrī's *Kitāb al-Burhān*: Christian *Kalām* in the First Abbasid Century," *Le Muséon* 96 (1983), 145-81.

———. "The Gospel in Arabic: an Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century," *OC* 69 (1985), 126-67; repr. in *idem, Arabic Christianity*, II.

———. "Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images," *JAOS* 105 (1985), 53-73; repr. in *idem, Arabic Christianity*, V.

———. "Stephen of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth Century Palestine," *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985), 23-45; repr. in *idem, Arabic Christianity*, VII.

———. "The Arabic Account of 'Abd al-Masīḥ an-Nağrānī al-Ghassānī," *Le Muséon* 98 (1985), 331-74; repr. in *idem, Arabic Christianity*, X.

———. "Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century; the Example of the *Summa Theologiae Arabica*," *Byzantion* 56 (1986), 117-38; repr. in *idem, Arabic Christianity*, VIII.

———. "Free Will in Christian *Kalām*: the Doctrine of Theodore Abū Qurrah," *PdO* 14 (1987), 79-107; repr. in *idem, Arabic Christianity*, VI.

———. "Free Will in Christian *Kalām*: Moshe bar Kepha against the Teachings of the Muslims," *Le Muséon* 100 (1987), 143-59.

———. "Anastasios of Sinai, the *Hodegos* and the Muslims," *GOTR* 32 (1987), 341-58.

———. "The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic," *Muslim World* 78 (1988), 1-28; repr. in *idem, Arabic Christianity*, III.

———. "Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century," *Jewish History* 3 (1988), 65-94.

———. "Bashīr/Bēsēr: Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III: the Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental Ms. 951 (2)," *Le Muséon* 103 (1990), 293-32.

———. "Islam and the *Summa Theologiae Arabica*; Rabī' I, 264 A.H.," *JSAI* 13 (1990), 225-64.

———. "The First Christian *Summa Theologiae* in Arabic: Christian *Kalām* in

Ninth-Century Palestine," in Gervers and Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity*, 15-31.

———. "Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)," in Lewis and Niewohner, eds., *Religionsgesprache im Mittelalter*, 251-73.

———. "Images, Islam and Christian Icons: a Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times," in Canivet and Rey Coquais, eds., *Syrie de Byzance à l'Islam*, 121-38.

———. "Theodore Abū Qurrah: the Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century," *The Irene Halmos Chair of Arabic Literature, Annual Lecture* (Tel Aviv, 1992).

———. *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Variorum CS 380; Aldershot, 1992).

———. "Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion," in Samir and Nielsen, eds., *Christian Arabic Apologetics*, 1-43.

———. "Muḥammad and the Monk Baḥīrā: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times," *OC* 79 (1995), 146-74.

———. "Michael the Martyr and Monk of Mar Sabas Monastery, at the Court of the Caliph 'Abd al-Malik: Christian Apologetics and Martyrology in the Early Islamic Period," *Aram* 6 (1994).

———. "Historiography in the *Annals* of Eutychius of Alexandria," in Conrad, ed., *History and Historiography*.

Grignaschi, Mario. "Les 'Rasā'il Arisṭaṭālīsa ilā-1-Iskandar' de Sālim Abū-1-'Alā' et l'activité culturelle à l'époque omayyade," *Bulletin d'études orientales* 19 (1965-66), 7-83.

———. "Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim Abū-1-'Alā'," *Le Muséon* 80 (1967), 211-64.

Grohmann, Adolf. "Die im athiopishen, arabischen und koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe," *ZDMG* 67 (1913), 187-267; 68

(1914), 1-46.

Grohmann, Adolf. *Protokolle* (Corpus papyrorum Raineri III: Series arabica I.1; Vienna, 1924).

———. "Zum Papyrusprotokoll in früharabischer Zeit," *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 9 (1960), 1-19.

———. *Arabic Inscriptions. Expédition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie, 2ème partie: Textes épigraphiques, volume 1* (Leuven, 1962).

———. *Arabische Paläographie,* 2 vols. (Österreichische Akademie der Wissenschaften; Vienna, 1967-71).

Gruendler, Beatrice. *The Development of the Arabic Scripts from. the Nabatean Era to the First Islamic Century according to Dated Texts* (Atlanta, Georgia, 1993).

Grumel, V. *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople,* vol. 1 (Istanbul, 1932).

———. *La chronologie* (Traité d'études byzantines 1; Paris, 1958).

———. "Homélie de St. Germain sur la délivrance de Constantinople," *Revue des études byzantines* 16 (1958), 183-205.

Guillaume, Alfred. "The Version of the Gospels used in Medina *circa* 700 A.D.," *al-Andalus* 15 (1950), 289-96.

Guillou, André. "Prise de Gaza par les arabes au VIIe siècle," *Bulletin de correspondence hellénique* 81 (1957), 396-404.

Haddad, Rachid. *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750-1050* (Paris, 1985).

Hadrill, D.S. Wallace. *Christian Antioch: a Study of Early Christian Thought in the East* (Cambridge, 1982).

Hadrill, J.M. Wallace. "Fredegar and the History of France," *Bulletin of the John Rylands Library* 40 (1957-58), 527-50; repr. in *idem, The Long-Haired Kings and Other Studies of Frankish History* (London, 1962), 71-94.

———. *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations* (Nelson Medieval Texts; London, 1960).

———. *Early Medieval History* (Oxford, 1975).

Hage, W. *Die Syrisch-Jakobitische Kirche in frühislamische Zeit nach orientalischen*

Quellen (Wiesbaden, 1966).

Hairapetian, Srbouhi. *A History of Armenian Literature from Ancient Times to the Nineteenth Century* (Delmar, New York, 1995).

Hajjar, Josef. *Les chrétiens uniates du Proche-Orient* (Paris, 1962).

Haldon, John F. *Byzantium in the Seventh Century: the Transformation of a Culture* (Cambridge, 1990).

——. "The Works of Anastasius of Sinai: a Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief," in Cameron and Conrad, eds., *Byzantine and Early Islamic Near East I*, 107-47.

——. "Constantine or Justinian? Crisis and Identity in Imperial Propaganda in the Seventh Century," in Paul Magdalino, ed., *New Constantines: the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries* (Variorum; Aldershot, 1994), 95-107.

Halkin, François. "Review of Jean Moschus, *Le pré spirituel*, tr. M.J. Rouet de Journel," *AB* 65 (1947), 286-88.

——. (*BHG3* =) *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3 vols. in one (revised edition; Brussels, 1957).

——. "Saint Jean l'Erémopolite," *AB* 86 (1968), 13-20.

Hall, John A. *Powers and Liberties: the Causes and Consequences of the Rise of the West* (Oxford, I 985).

Halleux, André de. "La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme," *OCP* 23 (19.57), 5-32.

——. "Martyrios-Sahclona: la vie mouvementée d'un 'hérétique' de l'église nestorienne," *OCP* 24 (1958), 93-128.

Haq, Syed Nomanul. "The Indian and Persian Background," in Nasr and Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*, 1.52-70.

Harmatta, Janos. "The Middle Persian-Chinese Bilingual Inscription from Hsian and the Chinese-Sāsānian Relations," *La Persia nel medioevo* (Accademia Nazionale dei Lincei 160; Rome, 1971), 363-76.

Harrak, Amir. "Literary Borrowings in the Chronicle of Zuqnin, Part IV: the

Account of the Mid-8th Century Bubonic Plague," *III World Syriac Conference, Kerala*, September 1994.

———. "The Fragmentary Account of the Martyrdom of Cyrus of Ḥarran," *II Syriac Symposium of America, Washington DC*, June 1995.

Harris, J. Rendel. *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of Each One of Them* (Cambridge, 1900).

———. "A Tract on the Triune Nature of God," *American Journal of Theology* 5 (1901), 75-86.

Harvey, Susan Ashbrook. "Remembering Pain: Syriac Historiography and the Separation of the Churches," *Byzantion* 58 (1988), 295-308.

———. *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints* (Berkeley, 1990).

Hawary, Hassan Mohammed el-. "The Most Ancient Islamic Monument Known Dated A.H. 31 (A.D. 652)," *JRAS* 1930, 321-33.

———. "The Second Oldest Islamic Monument Known Dated AH 71 (AD 691)," *JRAS* 1932, 289-93.

Hawting, Gerald R. "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca," in Juynboll, ed., *First Century of Islamic Society*, 23-47.

———. *The First Dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate AD 661-750* (London, 1986).

Hayman, A.P. *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew* (*CSCO* 338-39 *scr. syri* 152-53; Leuven, 1973).

Hayward, R. "Targum Pseudo-Jonathan and Anti-Islamic Polemic," *JSS* 34 (1989), 77-9.

———. "The Date of Targum Pseudo-Jonathan: Some Comments," *JJS* 40 (1989), 7-30.

———. "Pirqe de Rabbi Eliezer and Targum Pseudo-Jonathan," *JJS* 42 (1991), 215-.

———. "Inconsistencies and Contradictions in Targum Pseudo-Jonathan: the Case of Eliezer and Nimrod," *JSS* 37 (1992), 31-55.

Healey, John F. "Syriac Sources and the Umayyad Period," in Bakhit and Schick, eds., *Bilād al-Shām during the Umayyad Period*, 2.1-10.

Heijer, Johannes den. "Mawhūb ibn Manṣūr ibn Mufarriğ (XIe siècle): petit essai biographique," *PdO* 14 (1987), 203-17.

———. *Mawhūb ibn Manṣūr ibn Mufarriğ et l'historiographie copto-arabe: étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (*CSCO* 513 *subsidia* 83; Leuven, 1989).

Heinen, Anton. *Islamic Cosmology: a Study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-sanīya fī l-hay'a as-sunnīya* (Beirut, 1982).

Hellholm, David, ed. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen, 1983; repr. 1989 with supplementary bibliography).

Hemmerdinger, Bertrand. "La *Vita* arabe de saint Jean Damascène et BHG 884," *OCP* 28 (1962), 422-23.

Herrin, Judith. *The Formation of Christendom* (Princeton, 1987).

Hewsen, Robert H. "The Synchronistic Table of Bishop Eusebius (Ps. Sebēos): a Reexamination of its Chronological Data," *REA* 15 (1981), 59-72.

Hill, Donald R. *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests, A.D. 634-656* (London, 1971).

Hillgarth, J.N. "Historiography in Visigothic Spain," *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* (Spoleto) 17.1 (1970), 261-311.

———. "Eschatological and Political Concepts in the Seventh Century," in Fontaine and Hillgarth, eds., *Le septième siècle*, 212-35.

Hinds, Martin, and Sakkout, Hamdi. "A Letter from the Governor of Egypt to the King of Nubia and Muqurra concerning Egyptian-Nubian Relations in 141/758," in Qadi, ed., *Festschrift Iḥsān 'Abbās*, 209-29.

———. *An Early Islamic Family from Oman: al-'Awtabī's Account of the Muhallabids* (Journal of Semitic Studies Monograph 17; Manchester, 1991).

Hirschfeld, H. "Historical and Legendary Controversies between Mohammed and the Rabbis," *JQR* 10 (1898), 100-16.

Hirschfeld, Yizhar, and Solar, Giora. "The Roman Thermae at Ḥammat Gader: Preliminary Report of Three Seasons of Excavations," *Israel Explomtion Journal*

31 (1981), 197-219.

Holmberg, Bo. "A Reconsideration of the *Kitāb al-Mağdal*," *PdO* 18 (1993), 255-73.

———. "Christian Scribes in the Arabic Empire," in Heikki Paiva and Knut S. Vikør, *The Middle East-Unity and Diversity: Papers from the Second Nordic Conference on Middle Eastem Studies, Copenhagen, October 1992* (Copenhagen, 1993), 103-14.

———. " *Ahl/farīq at-tayman* – ein rätselvolles Epitheton," *OC* 78 (1994), 86-103.

Hopkins, Simon. "The Oldest Dated Document in the Geniza?" in Shelomo Morag, Issachar Ben-Ami and Norman A. Stillman, eds., *Studies in Judaism and Islam Presented to S.D. Goitein on his Eightieth Birthday* (Jerusalem, 1981), 83-98.

Howard-Johnston, James. "The Two Great Powers in Late Antiquity: a Comparison," in Cameron, ed., *Byzantine and Early Islamic Near East III*, 157-226.

Hoyland, Robert G. "Arabic, Syriac and Greek Historiography in the First Abbasid Century: an Inquiry into Inter-Cultural Traffic," *Aram* 3 (1991), 211-33.

———. "Sebeos, the Jews and the Rise of Islam," *Studies in Muslim-Jewish Relations* 2 (1995), 89-102.

———. "The Correspondence between Leo III (717-41) and 'Umar II (717-20)," *Aram* 6 (1994, 165-77.

———. "The Content and Context of Early Arabic Inscriptions," *JSAI* 21 (1997), 77-102.

Hübschmann, Heinrich. *Annenische Grammatik* (Leipzig, 1897).

Humbach, Helmut (with Josef Elfenbein and Prods. O. Skjaervø). *The Gāthās of Zarathustra and the other Old Avestan Texts*, 2 vols. (Heidelberg, 1991).

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: a Framework for Inquiry* (Princeton, 1991).

Hunger, Herbert. *Die hochsprachltche profane Literatur der Byzantiner*, 2 vols. (Munich, 1978).

Hunt, E. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460* (Oxford, 1982).

Huxley, George L. "The Sixty Martyrs of Jerusalem," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18 (1977), 369-74.

———. "On the Erudition of George the Synkellos," *Proceedings of the Royal Irish Academy* 81 (1981), 207-17.

Imbert, Frédéric. *Corpus des inscriptions arabes de la Jordanie du nord* (Ph.D. thesis; Aix-en-Provence, 1996).

Inglisian, Vahan. "Die armenische Literatur," *Handbuch der Orientalistik, 7: armenisch und kaukasische Sprachen* (Leiden, 1963), 156-250.

Iselin, L.E. "Apokalyptische Studien," *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz* 4 (1887), 60-64, 130-36, 272-79.

Ishaq, Yusuf Matta. "The Significance of the Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel Maḥrē: a Political, Economical and Administrative Study of Upper Mesopotamia in the Umayyad and Abbasid Ages," *Orientalia Suecana* 41-42 (1992-93), 106-18.

Iskandar, A.Z. "An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum," *Medical History* 20 (1976), 235-58.

Israeli, Raphael, and Gorman, Lyn. *Islam in China: a Critical Bibliography* (Bibliographies and indexes in religious studies 29; London, 1994).

Jager, Peter. "Intended Edition of a Disputation between a Monk of the Monastery of Bet Ḥale and One of the Ṭayoye," in Drijvers *et al.*, eds., *IV Symposium Syriacum*, 401-402.

Jansma, T. "Projet d'édition du Ketâbâ de Rês Mellê de Jean bar Penkaye," *L'Orient syrien* 8 (1963), 87-106.

Jarry, Jacques. "L'Egypte et l'invasion musulmane," *Annales islamologiques* 6 (1966), 1-29.

———. "La conquête du Fayoum par les musulmans d'après le Futūḥ al-Bahnasā," *Annales islamologiques* 9 (1970), 9-19.

Jeffery, Arthur. "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III," *Harvard Theological Review* 37 (1944), 269-332.

Jeffreys, E.M. "The Image of the Arabs in Byzantine Literature," *The 17th International Byzantine Congress, Major Papers* (New Rochelle, New York, 1986), 305-21.

——— (with Brian Croke and Roger Scott), *Studies in John Malalas* (Byzantina Australiensia 6; Sydney, 1990).

Jellinek, Adolph. *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur,* 6 vols. (Leipzig, 1853-57).

Jobling, B. "Wadi Shireh," *Liber Annuus* 39 (1989), 254-55.

Johnson, David W. "Further Remarks on the Arabic History of the Patriarchs of Alexandria," *OC* 61 (1977), 103-116.

Jones, A.H.M. "Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?" *Journal of Theological Studies* 10 (1959), 280-98.

Jones, J.M.B. "Ibn Isḥāq and al-Wāqidī: the Dream of 'Ātika and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism," *BSOAS* 22 (1959), 41-51.

Jong, H.W.M. de. "Demonic Diseases in Sophronios' Thaumata," *Janus* 50 (196163), 1-8.

Jugie, M. "Jean Damascène (saint)," *Dictionnaire de théologie catholique* 8 (1923-25), 693-751.

Juynboll, G.H.A., ed. *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale and Edwardsville, 1 982).

———. "New Perspectives in the Study of Early Islamic Jurisprudence" (review art.), *Bibliotheca Orientalis* 49 (1992), 357-64.

Juynboll, T.W. "Über die Bedeutung des Wortes Taschrīk," *Zeitschrift für Assyrologie* 27 (1912), 1-7.

Kaegi, Walter Emil. "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest," *Church History* 38 (1969), 139-49.

———. "A Neglected Census of Heraclius," *Sixteenth Annual Byzantine Studies Conference, Baltimore,* October 1990.

———. *Byzantium and the Early Islamic Conquests* (Cambridge, 1992).

———. "Heraclius, Shahrbarāz and Ṭabarī," *Conference on the Life and Works of Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī,* St. Andrews, August-September 1995.

Kahane, Henry and Renée. "Die Magariten," *Zeitschrift für romanische Philologie* 76 (1960), 185-204.

Kahn, Didier. "Note sur deux manuscrits du Prologue attribué à Robert de Chester," *Chrysopoeia* 4 (1990-91), 33-34.

Karagiannopoulos, I.E. *Pēgai tēs byzantinēs historias* (Thessaloniki, 1987).

Kariotoglou, A.S. *Hē peri tou Islam kai tēs ptōseōs autou hellēnikē chrēsmologikē gmmmateia apo tōn archōn tou 16ou ai. mechri kai lou lelous tou 18ou ai.* (Athens, 1982).

Kasser, Rodolphe. "Réflexions sur l'histoire de la littérature copte," *Le Muséon* 88 (1975), 375-85.

Kayser, C. *Die Canones Jacob's von Edessa übersetzt und erläutert* (Leipzig, 1886).

Kazhdan, Alexander. "'Constantine imaginaire: Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great," *Byzantion* 57 (1987), 196-250.

——, and Gero, Stephen. "Kosmas of Jerusalem: a More Critical Approach to His Biography," *BZ* 82 (1989), 122-32; repr. in Kazhdan, *Authors and Texts*, X.

——. "Kosmas of Jerusalem: 2. Can We Speak of His Political Views?" *Le Muséon* 103 (1990), 329-46; repr. in *idem*, *Authors and Texts*, XI.

——. *Authors and Texts in Byzantium* (Variorum CS 400; Aldershot, 1993).

Kedar, Benjamin Z. "Yehūdīm ve-Shōmrōnīm be-mamlekhet Yerūshalayim ha-ṣalbanīt," *Tarbiz* 53 (1983-84), 386-408.

——. *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims* (Princeton, 1984).

——. "The Arab Conquests and Agriculture: a Seventh-Century Apocalypse, Satellite Imagery and Palynology," *Asian and African Studies* (Journal of the Israel Oriental Society) 19 (1985), 1-15.

Kennedy, E.S., and Pingree, David. *The Astrological History of Māshā'allāh* (Cambridge, Mass., 1971).

Kennedy, Hugh. *The Early Abbasid Caliphate: a Political History* (London, 1981).

——. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century* (London, 1986).

Kennedy, Philip. "Abū Nuwās, Samuel and Levi," *Studies in Muslim-Jewish Relations*

2 (1995), 109-25.

Kenyon, Frederic G., and Bell, H.I., eds. *Greek Papyri in the British Museum: Catalogue, with Texts*, 5 vols. (London, 1893-1917).

Kern-Ulmer, Brigitte. "'Arīkhā ve-qanōnīzaṣiya be-Pesīqtā rabbatī," *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies* C.1 (Jerusalem, 1994), 111-18.

Keseling, Paul. "Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung," *OC* 1 (1927), 23-48, 223-41; 2 (1927), 33-56.

Kessler, Christel. "'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: a Reconsideration," *JRAS* 1970, 2-14.

Khadduri, Majid. *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar* (Baltimore, 1966).

Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge, 1994).

———. "Aspects of Communal Identity in Umayyad Poetry," in Conrad, ed., *Byzantine and Early Islamic Near East IV.*

Khoury, Adel Théodore. *Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs, VIIIe-XIIIe s.* (Leuven and Paris, 1969).

———. *Polémique byzantine contre l'Islam, VIIIe-XIIIe s.* (Leiden, 1972).

Khoury, Paul. "Jean Damascène et l'Islam," *Proche Orient Chrétien* 7 (1957), 44-63; 8 (1958), 313-39; also published separately in a revised form (Religionswissenschaftliche Studien 33; Würzburg and Altenberge, 1994).

———. *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XII siècle* (Religionswissenschaftliche Studien 11/1; Würzburg and Altenberge, 1989).

Khoury, Raif Georges. "L'importance d'Ibn Lahī'a et de son papyrus conservé à Heidelberg dans la tradition musulmane du deuxième siècle de l'hégire," *Arabica* 22 (1975), 6-14.

King, David A. "Astronomical Alignments in Medieval Islamic Religious Architecture," *Annals of the New York Academy of Sciences 385* (1982), 303-12.

———, and Hawkins, Gerald S. "On the Orientation of the Ka'ba," *Journal for the History of Astronomy* 13 (1982), 102-109.

———. "Al-Bazdawī on the Qibla in Early Islamic Transoxania," *Journal for the*

History of Arabic Science 7 (1983), 1-38.

———. "The Astronomy of the Mamluks: a Brief Overview," *Muqarnas* 2 (1984), 73-84.

———. "Architecture and Astronomy: the Ventilators of Medieval Cairo and Their Secrets," *JAOS* 104 (1984), 97-133.

King, G.R.D. "Two Byzantine Churches in Northern Jordan and Their Re-Use in the Islamic Period," *Damaszener Mitteilungen* 1 (1983), 111-36.

———. "Islam, Iconoclasm and the Declaration of Doctrine," *BSOAS* 48 (1985), 267-77.

———, and Cameron, Averil, eds. *The Byzantine and Early Islamic Near East II: Land Use and Settlement Patterns* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1.2; Princeton, 1994).

Kister, M.J. "'A Booth like the Booth of Moses': a Study of an Early *Ḥadīth*," *BSOAS* 2.5 (1962), 150-55; repr. in *idem, Studies*, VIII.

———. "'You Shall only Set out for Three Mosques': a Study of an Early Tradition," *Le Muséon* 82 (1969), 173-96; repr. in *idem, Studies*, XIII.

———. "Maqām Ibrāhīm: a Stone with an Inscription," *Le Muséon* 84 (1971), 477-91.

———. "Some Reports concerning Mecca: From Jāhiliyya to Islam," *JESHO* 15 (1972), 61-93; repr. in *idem, Studies*, II.

———. *Studies in Jāhiliyya and Early Islam* (Variorum CS 123; London, 1980).

———." *...illa bi-ḥaqqihi...*: a Study of an Early *Ḥadīth*," *JSAI* 5 (1984), 33-52; repr. in *idem, Society and Religion*, IX.

———. " 'Do not assimilate yourselves...': *Lā tashabbahū*," *JSAI* 12 (1989), 321-71.

———. *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam* (Variorum CS 327; Aldershot, 1990).

Kitzinger, Ernst. "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm," *DOP* 8 (1954), 83-150.

Klinge, Gerhard. "Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam," *Zritsclwift fur Kirchengeschichte* 58 (1939), 346-86.

Kmosko, Michael. "Das Ratsel des Pseudomethodius," *Byzantion* 6 (1931), 273-96.

Kobler, Franz. *Letters of Jews through the Ages from Biblical Times to the Middle of the Eighteenth Century*, 2 vols. (London, 1952).

Kochan, Lionel. *The Jew and his History* (London, 1977).

Kohlberg, Etan. "Abū Turāb," *BSOAS* 41 (1978), 347-52.

Kotter, Bonifatius. *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos* (Studia Patristica et Byzantina 5; Ettal, 1959).

———. *Die Schriflen des Johannes von Damaskos*, 5 vols. (Patristische Texte und Studien 7, 12, 17, 22, 29; Berlin, 1969-88).

———. "Johannes von Damaskos," *Theologische Realenzyklopadie* 17 (Berlin, 1988), 127-32.

Kouymjian, Dickran, ed. *Armenian Studies/ Etudes arméniennes in memoriam Haig Berberian* (Lisbon, 1986).

Kraemer, Joel L. "Apostates, Rebels and Brigands," *Israel Oriental Studies* 10 (1980), 34-73.

Krasnowolska, Anna. "Rostam Farroxzād's Prophecy in Šāh-Nāme and the Zoroastrian Apocalyptic Texts," *Folia Orientalia* 19 (1978), 173-84.

Krauss, Samuel. *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte* (Vienna, 1914).

———. "Un nouveau texte pour l'histoire judéo-byzantine," *Revue des études juives* 87 (1929), 1-27.

Kreyenbroek, G. "The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire," *Cahiers de Studia Iranica* 5 (1987), 151-66 (*Transition Periods in Irnian History. Actes du symposium de Fribourg-en-Brisgau*, May 1985).

Krikorian, Mesrob K. "Sebēos, Historian of the Seventh Century," in Samuelian, ed., *Classical Armenian Culture*, 52-67.

Krumbacher, Karl (with A. Ehrhard and H. Gelzer). *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches* (Munich, 1897).

Küchler, Max. "Moschee und Kalifenpaläste Jerusalems nach den Aphrodito Papyri," *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 107 (1991), 120-43.

Kusternig, Andreas. *Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts. Die vier Bücher der Chroniken des sogenannten Fredegar* (Darmstadt, 1982).

Labourt, J. *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (Paris, 1904).

Lackner, Wolfgang. "Zur Quellen und Datierung der Maximosvita (BHG3 1234)," *AB* 85 (1967), 285-316.

Lagarde, A.P. de. *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae* (Leipzig, 1856).

Lambert, Elie. "La synagogue de Doura-Europos et les origines de la mosquée," *Semitica* 3 (1950), 67-72.

Lambton, Ann K.S. "An Account of the Tārīkhi Qumm," *BSOAS* 12 (1947-48), 586-96.

Lammens, Henri. "Le chantre des omiades: notes biographiques et littéraires sur le poète arabe chrétien Aḫṭal," *JA* ser. ix, 4 (1894), 94-176, 193-241, 381-459.

———. *Études sur le regne du calife omaiyade Mo'âwia Ier* (Paris, 1908).

———. "L'âge de Mahomet et la chronologie de la sîra," *JA* ser. x, 17 (1911), 209-50.

———. "A propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean Ier et 'Amr ibn al-'Aṣi," *JA* ser. xi, 13 (1919), 97-110.

Lamoreaux, John C. "Christian Polemics against Islam: Why Did it Take over One Hundred Years for Them to Come into Being?" *Abstracts of the North American Patristic Society*, 1990.

Lamy, Thomas J. *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharista* (Leuven, 1859).

Land, J.P.N. *Anecdota Syriaca*, 4 vols. (Leiden, 1862-75).

Landau-Tasseron, Ella. "Processes of Redaction: the Case of the Tamīmite Delegation to the Prophet Muḥammad," *BSOAS* 49 (1986), 253-70.

Landron, Benedicte. "Les relations originelles entre chrétiens de l'Est (Nestoriens) et musulmans," *PdO* 10 (1981-82), 191-222.

Landsberger, F. "The Sacred Direction in Synagogue and Church," *Hebrew Union*

College Annual 28 (1957), 181-203.

Lane, E.W. *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols. (1863-93).

Lang, David Marshall. *Lives and Legends of the Georgian Saints* (London, 1956).

Lange, Nicholas de. "Jews and Christians in the Byzantine Empire: Problems and Prospects," in Diana Wood, ed., *Christianity and Judaism* (Studies in Church History 29; Oxford, 1992), 15-32.

———. "Defining Jewish Identity in the Late Antique and Early Islamic Near East," in Conrad, ed., *Byzantine and Early Islamic Near East IV*, forthcommg.

Lapidus, Ira M. "The Conversion of Egypt to Islam," *Israel Oriental Studies* 2 (1972), 248-62.

Latham, J.D. "The Beginnings of Arabic Prose Literature: the Epistolary Genre," in Beeston *et al.*, eds., *CHALUP*, 154-79.

Laurent, Joseph. *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886* (revised edition by Marius Canard; Lisbon, 1980).

Lazard, G. "The Rise of the New Persian Language," in Frye, ed., *CHIr.* 4, 595-632.

Le Coz, R. *Jean Damascène: écrits sur l'Islam* (Sources chrétiennes 383; Paris, 1992).

Lecker, Michael. "Wāqidī's Account on the Status of the Jews of Medina: a Study of a Combined Report," *JNES* 54 (1995), 15-32.

Leder, Stefan. "The Attitude of the Population, Especially the Jews, towards the Arab-Islamic Conquest of Bilād al-Shām and the Question of Their Role Therein," *Die Welt des Orients* 18 (1987), 64-71.

———. "The Attitude of the Jews and Their Role towards the Arab-Islamic Conquest of Bilād al-Shām," in Bakhit, ed., *Bilād al-Shām during the Early Islamic Period*, 1.175-79.

———. "Prosa-Dichtung in der *Aḫbār* Überlieferung. Narrative Analyse einer Satire," *Der Islam* 64 (1987), 6-41.

———. "Authorship and Transmission in Unauthored Literature: the *Akhbār* Attributed to al-Haytham ibn 'Adī," *Oriens* 31 (1988), 67-81.

———. "Features of the Novel in Early Historiography: the Downfall of Xālid al-Qasrī," *Oriens* 32 (1990), 72-96.

———. "The Literary Use of the *Khabar*: a Basic Form of Historical Writing," in Cameron and Conrad, eds., *Byzantine and Early Islamic Near East I*, 277-315.

Leemhuis, Fred. "MS. 1075 Tafsīr of the Cairene Dār al-Kutub and Muǧāhid's *Tafsīr*," *Proceedings of the IX Congress ofthe U.E.A.I.* (Leiden, 1981), 169-80.

———. "Origins and Early Development of the *Tafsīr* Tradition," in Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford, 1988), 13-30.

Leeming, Kate. *Byzantine Literature in Arabic: Ninth-Century Translations from the Monastery of Afar Saba in Palestine* (Ph.D. thesis; Oxford, 1997).

Lemay, Richard. "L'authenticité de la Préface de Robert de Chester à sa traduction du *Morienus*," *Chrysopoeia* 4 (1990-91), 3-32.

Lemerle, Paul. "La composition et la chronologie des deux premiers livres des miracula S. Demetrii," *BZ* 46 (1953), 349-61.

———. *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démetrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans* (Paris, 1979), 2 vols.

Lent, Jos van. "Les apocalypses coptes de l'époque arabe: quelques réflexions," *Études Coptes V* (Cahiers de la bibliothèque copte; Leuven and Paris).

———. "An Unedited Copto-Arabic Apocalypse of Shenute from the Fourteenth Century: Prophecy and History," *Acts of the Sixth International Congress of Coptic Studies, Münster*, July 1996.

Lenzen, C.J., and Knauf, E.A. "Beit Ras/Capitolias: a Preliminary Evaluation of the Archaeological and Textual Evidence," *Syria* 64 (1987), 21-46.

Leveen, J. "Mohammed and his Jewish Companions," *JQR* 16 (1925-26), 399-406.

Levy, Reuben. *The Epic of the Kings: Shah-nama, the National Epic of Persia by Ferdowsi* (London, 1967).

Lewis, Bernard. "An Apocalyptic Vision of Islamic History," *BSOAS* 13 (1950), 308-38; repr. in *idem*, *Studies*, V.

———, and Holt, P.M., eds. *Historians of the Middle East* (London, 1962).

———. "On That Day: a Jewish Apocalyptic Poem on the Arab Conquests," in Pierre Salmon, ed., *Mélanges d'Islamologie: volume dédié à la mémoire de Armand*

Abel (Leiden, 1974), 197-200; repr. in Lewis, Studies, VI.

———. *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th-16th Centuries)* (Variorum CS 54; London, 1976).

———. *The Jews of Islam* (London, 1984).

———, and Niewohner, Friedrich, eds. *Religionsgesprache im Mittelalter* (25. Wolfenbutteler Symposion, 1989; Wiesbaden, 1992).

Lidzbarski, Mark. *Ginzā der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer* (Guttingen, 1925).

Lilie, Ralph Johannes. *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. tmd 8. Jhd.* (Munich, 1976).

Lim, Richard. *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity* (Berkeley, 1995).

Littmann, Enno. "Die äthiopische Literatur," *Handbuch der Onentalistik, 3: Semitistik* (Leiden, 1954), 375-85.

Ljubarskij, Jakov N. "Neue Tendenzen in der Erforschung der byzantinischen Historiographie," *Klio* 69 (1987), 560-66.

———. "New Trends in the Study of Byzantine Historiography," *DOP* 47 (1993), 131-38.

Lloyd, Antony Charles. *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford, 1990).

Loparev, Kh. "Vizantijskie žitiya svyatykh': VIII-IX vekov'," *Vizantijskij Vremmenik* 19 (1912), 1-151; this is the section on Palestine and Syria, which concludes a three-part study begun in *ibid.* 17 (1910), 1-224, and 18 (1911), 1-147.

Lorch, Richard. "Naṣr b. 'Abdallāh's Instrument for Finding the *Qibla*," *Journal for the History of Arabic Science* 6 (1982), 123-31.

Louth, Andrew. "A Christian Theologian at the Court of the Caliph: Some Cultural Reflections," *Inaugural Lecture given by Professor Andrew Louth, Goldsmiths College, 24 November 1994* (London, 1995).

———. *Maximus the Confessor* (London, 1996).

Lumpe, Adolf. "Stephanos von Alexandrien und Kaiser Herakleios," *Classica et*

Mediaevalia, dissertationes 9 (1973), 150-59.

MacAdam, Henry Innes. "Settlements and Settlement Patterns in Northern and Central Transjordania, *ca.* 550-*ca.* 750," in King and Cameron, eds., *Byzantine and Early Islamic Near East II*, 49-93.

MacCoull, L.S.B. "Three Cultures under Arab Rule: the Fate of Coptic," *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 27 (1985), 61-70; repr. in *eadem, Coptic Perspectives*, XXV.

———. "The Apocalypse of Pseudo-Pesyntheus: Coptic Protest under Islamic Rule," *Coptic Church Review* 9 (1988), 17-22.

———. "The Strange Death of Coptic Culture," *Coptic Church Review* 10 (1989), 35-45; repr. in *eadem, Coptic Perspectives*, XXVI.

———. "The Paschal Letter of Alexander II, Patriarch of Alexandria: a Greek Defence of Coptic Theology under Arab Rule," *DOP* 44 (1990), 27-40; repr. in *eadem, Coptic Perspectives*, XIX.

———. "Notes on Some Coptic Hagiographical Texts," *Proche Orient Chrétien* 42 (1992), 11-18.

———. *Coptic Perspectives on Late Antiquity* (Variorum CS 398; Aldershot, 1993).

MacDonald, John. *The Theology of the Samaritans* (London, 1964).

———. "An Unpublished Palestinian Tradition about Muhammad," *The Australian Journal of Biblical Archaeology* 1.2 (1969), 3-12.

Mackensen, Ruth Stellhorn. "Arabic Books and Libraries in the Umaiyad Period," *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 52 (1935-36), 24553; 53 (1936-37), 239-50; 54 (1937), 41-61; 56 (1939), 149-57 (supplementary notes).

Macler, Frederic. "Les apocalypses apocryphes de Daniel," *RHR* 33 (1896), 37-53 (intro. and Persian Daniel), 163-76 (Coptic Daniel), 288-319 (Armenian and Greek Daniel).

Madelung, Wilferd. "The Assumption of the Title *Shāhānshāh* by the Buyids and 'the Reign of the Daylam' (*Dawlat al-Daylam*)," *JNES* 28 (1969), 84-108, 168-83.

———. "New Documents concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and 'Alī al-Riḍā'," in Qadi, ed., *Festschrift Iḥsān 'Abbās*, 333-45.

———. "'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdī," *JNES* 40 (1981), 291-306.

———. "Has the *Hijra* Come to an End?," *Revue des études islamiques* 54 (1986), 225-37.

———. "Apocalyptic Prophecies in Ḥimṣ in the Umayyad Age," *JSS* 31 (1986}, 141-85.

———. "'Abd Allāh ibn al-Zubayr the Mulḥid," *Actas del XVI Congreso de Ia U.E.A.I.* (Salamanca, 1995), 301-308.

Magdalino, Paul. "The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda," in Roderick Beaton and Charlotte Roueché, eds., *The Making of Byzantine History: Studies Dedicated to Donald M. Nicol* (Variorum; Aldershot, 1993), 3-34.

Mahé, Jean Pierre. "Critical Remarks on the Newly Edited Excerpts from Sebēos," in Thomas J. Samuelian and Michael E. Stone, eds., *Medieval Armenian Culture* (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 6; Chico, California, 1984), 218-39.

———. "Entre Moïse et Mahomet: réflexions sur l'historiographie arménienne," *REA* 23 (1992), 121-53.

Maher, Michael J. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis, Translated with Introduction and Notes* (The Aramaic Bible, vol. IB; Edinburgh 1992).

Mai, Angelo. *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, 10 vols. (Rome, 1825-38).

Manandean, Hacob A. "Les invasions arabes en Arménie (notes chronologiques)," *Byzantion* 18 (1948), 163-95.

Mango, Cyril. "La culture grecque et l'Occident au VIIIe siècle," *Settimane di studio del Cent-ro italiano di studi sull'alto medioevo* (Spoleto) 20 (1973), 683-721.

———. "The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850," in *Byzantine Books and Bookmen* (Dumbarton Oaks Colloquium; Washington DC, 1975), 29-46; repr. in *idem*, *Byzantium and its Image*, VII.

———. "Who Wrote the Chronicle of Theophanes?" *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta* 18 (1978), 9-17; repr. in *idem, Byzantium and its Image*, XI.

———. *Byzantium, the Empire of New Rome* (London, 1980).

———. "The Life of St. Andrew the Fool Reconsidered," *Rivista di studi bizantini e slavi* 2 (1982), 297-313; repr. in *idem, Byzantium and its Image*, VIII.

———. *Byzantium and its Image: History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage* (Variorum CS 191; London, 1984).

———. "Deux études sur Byzance et Ia Perse sassanide," *Trauaux et Mémoires* 9 (1985), 91-117.

———. "The Breviarum of the Patriarch Nicephorus," in Nia A. Stratos, ed., *Byzantium: Tribute to Andreas N. Stmtos* (Athens, 1986), 2.539-52.

———. "The Tradition of Byzantine Chronography," *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988-89), 360-72.

———. *Nikephoros Patriarch of Constantinople: Short History* (Dumbarton Oaks Texts 10; Washington 1990).

———. "Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest," in Guglielmo Cavallo, Giuseppe de Gregorio and Marilena Maniaci, eds., *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio* (Spoleto, 1991), 149-60.

———. "The Temple Mount, AD 614-638," in Raby and Johns, eds., *Bayt al-Maqdis*, 1-16.

———, and Scott, Roger. *Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813* (Oxford, 1997).

Manitius, Max. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I: von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhtmderts* (Munich, 1911).

Mann, Horace K. *The Lives of the Popes in the Early Middle Ages*, vol. 1 (London, 1902).

Mann, Jacob. "The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History," *JQR* 7 (1916-17), 457-90; 8 (1917-18), 339-66; 9 (1918-19), 139-79; 10 (1919-20), 121-51, 309-65; repr. separately (New York, 1973).

———. *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, 2 vols. (Oxford, 1920-22).

———. "A Polemical Work against Karaite and other Sectaries," *JQR* 12 (1921-22), 123-50.

———. "An Early Theologico-Polemical Work," *Hebrew Union College Annual* 12-13 (1937-38), 411-59.

Mann, Michael. *The Sources of Social Power, Volume I: a History of Power from the Begining to A.D. 1760* (Cambridge, 1986).

Maraval, P. *Lieux saints et pélérinages d'Orient* (Paris, 1985).

Margoulias, Harry J. "The Lives of the Saints as Sources for Byzantine Agrarian Life in the Sixth and Seventh Centuries," *GOTR* 35 (1990), 59-70.

Markus, R.A. *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1990).

Marmorstein, A. "Les signes du Messie," *Revue des études juives* 52 (1906), 176-86.

———. "Die Einleitung zu David ben Merwans Religionsphilosophie wiedergefunden," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 66 (1922), 48-64.

Martikainen, Jouko. *Johannes I. Sedra. Einleitung, syrische Texte, Übersetzung und vollständiges Wörterverzeichnis* (Gottinger Orientforschungen, Syriaca 34; Wiesbaden, 1991).

Martindale, J.R. *The Prosopography of the Later Roman Empire, Volume 3: AD 527-641* (Cambridge, 1992).

Martinez, Francisco Javier. *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius* (Ph.D. thesis, Catholic University of America; Washington DC, 1985).

———. "The Apocalyptic Genre in Syriac: the World of Pseudo-Methodius," in Drijvers *et al.*, eds., *IV Symposium Syriacum*, 337-52.

———. "The King of Rūm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt," in Wlodzimierz Godlewski, ed., *Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw 1984* (Warsaw, 1990), 247-59.

Mason, Isaac. "The Mohammedans of China. When and How They First Came," *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 60 (1929), 42-78.

Maspero, Jean. *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empéreur Anastase jusqu'à la reconciliation des églises jacobites (518-616)* (Paris, 1923).

Mayerson, Philip. "The First Muslim Attacks on Southern Palestine (A.D. 633-34)," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95 (1964), 155-99; repr. in *idem, Monks*, 53-97.

———. "Antiochus Monachus' Homily on Dreams: an Historical Note," *JJS* 35 (1984), 51-56; repr. in *idem, Monks*, 216-21.

———. "*P. Ness.* 58 and Two *Vaticinia ex Eventu* in Hebrew," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 77 (1989), 283-86; repr. in *idem, Monks*, 304-307.

———. "Saracens and Rornans: Micro-Macro Relationships," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 274 (1989), 71-79; repr. in *idem, Monks*, 313-21.

———. *Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens: Papers on the Near East in Late Antiquity* (Israel Exploration Society; Jerusalem, 1994).

McGiffert, Arthur Cushman. *Dialogue between a Christian and a Jew* (New York, 1889).

McGinn, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979).

Meimaris, Yannis E. "The Arab (Hijra) Era Mentioned in Greek Inscriptions and Papyri from Palestine," *Graeco-Arabica* 3 (1984), 177-89.

———. *Katalogos tōn neōn arabikōn cheirographōn tēs hieras monēs hagias aikaterinēs tou orous Sina*/ كتالوج المخطوطات العربية المكتشفة حديثًا بدير سانت كاترينا المقدس بطور سيناء (Athens, 1985).

Meinardus, Otto. "A Commentary on the XIVth Vision of Daniel according to the Coptic Version," *OCP* 32 (1966), 394-449.

———. "New Evidence on the XIVth Vision of Daniel from the History of the Patriarchs of the Egyptian Church," *OCP* 34 (1968), 281-309.

———. "A Judaeo-Byzantine 14th Vision of Daniel in the Light of a Coptic

Apocalypse," *Ekklesiastikos Pharos* 60 (1978), 645-66.

Menasce, Jean de. *Škand-Gumānīk Vičār: la solution décisive des doutes* (Fribourg en Suisse, 1945).

———. *Une encyclopédie mazdéenne: le Dēnkart* (Paris, 1958).

———. "La 'Rivāyat d'Ēmēt i Ašavahištān,'" *RHR* 162 (1962), 69-88; repr. in *Cahiers de Studia Iranica* 3 (1985), 125-44 (*Études iraniennes: Jean de Menasce*).

———. "Problèmes des mazdéens dans l'Iran musulman," in Gernot Wiessner, ed., *Festschrift für Wilhelm Eilers* (Wiesbaden, 1967), 220-30; repr. in *Cahiers de Studia Iranica* 3 (1985), 97-107 (*Études iraniennes: Jean de Menasce*).

———. "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest," in Frye, ed., *CHIr.* 4, 543-65.

———. "Zoroastrian Pahlavī Writings," in Yarshater, ed., *CHIr.* 3.2, 1166-95.

Merrill, John Ernest. "Of the Tractate of John of Damascus on Islam," *Muslim. World* 41 (1951), 88-97.

Metcalf, William E. "Three Seventh-Century Byzantine Gold Hoards," *American Numismatic Society Museum. Notes* 25 (1980), 87-108.

Meyendorff, John. "Byzantine Views of Islam," *DOP* 18 (1964), 113-32.

———. *Christ in Eastern Christian Thought* (tr. Yves Dubois; Crestwood, New York, 1975).

———. *Imperial Unity and Christian Divisions: the Church 450-680 AD* (Crestwood, New York, 1989).

Meyerhof, Max. "La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes," *Archeion: Archivio di storia della scienza* 15 (1933), 1-15.

———. "On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs," *Islamic Culture* 11 (1937), 17-29.

Miles, George C. "Early Islamic Inscriptions near Ṭā'if in the Ḥijāz," *JNES* 7 (1948), 236-42.

———, ed. *Archaeologica Orientalia in memoriam Ernst Herzfeld* (Locust Valley, New York, 1952).

———. "Miḥrāb and 'Anazah: a Study in Early Islamic Iconography," in *idem*, ed., *Archaeologica Orientalia*, 156-71.

Milik, J.T. "Notes d'épigraphie et de topographie jordaniennes," *Liber Annutts* 10 (1959-60), 147-84.

Milikowsky, Chaim. "The Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature," *JJS* 39 (1988), 201-11.

Millar, Fergus. "Empire, Community and Culture in the Roman Near East: Greeks, Syrians, Jews and Arabs," *JJS* 38 (1987), 143-64.

———. "Hagar, Ishmael, Josephus and the Origins of Islam," *JJS* 44 (1993), 23-45.

Mingana, Alphonse. "The Transmission of the Kur'ān," *Joumal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 1915-16, 2.5-47.

———. "The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi," *Woodbroke Studies* 2 (Cambridge, 1928), 1-162.

———. "Apocalypse of Peter," *Wood broke Studies* 3 (Cambridge, 1931), 93-449.

———. *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Volume 1: Syriac and Garshūni Manuscripts* (Cambridge, 1933).

Moberg, Axel. "Die syrische Gramrnatik des Johannes Esṭōnājā," *Le Monde Oriental* 3 (1909), 24-33.

Mochiri, M. I. "A Sasanian-Style Coin of Yazīd b. Mu'āwiya," *JRAS* 1982, 137-41.

Modarressi, Hossein. "Early Debates on the Integrity of the Qur'ān: a Brief Survey," *Studia Islamica* 77 (1993), 5-39.

Momigliano, Arnalda. "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century AD," in *idem, The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford, 1963), 79-99; repr. in *idem, Essays*, 107-26.

———. "Tradition and the Classical Historian," *History and Theory* 11 (1972), 279-93; repr. in *idem, Essays*, 161-77.

———. *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Oxford, 1977).

Montet, E. "Un rituel d'abjuration des musulmans dans l'église grecque," *RHR* 53 (1906), 145-63.

Moorhead, John. "The Monophysite Response to the Arab Invasions," *Byzantion* 51 (1981), 579-91.

———. "The Earliest Christian Theological Response to Islam," *Religion* 11 (1981), 265-74.

Morimoto, Kosei. "Land Tenure in Egypt during the Early Islamic Period," *Orient* (Tokyo) 11 (1975), 109-53.

———. "Muslim Controversies regarding the Arab Conquest of Egypt," *Orient* (Tokyo) 13 (1977), 89-105.

———. "Taxation in Egypt under the Arab Conquest," *Orient* (Tokyo) 15 (1979), 71-99.

———. *The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period* (Kyoto, 1981).

Morisson, Cecile. "Le monnayage omeyyade et l'histoire administrative et économique de la Syrie," in Canivet and Rey-Coquais, eds., *Syrie de Byzance à l'Islam*, 309-18.

Morony, Michael G. "Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq," *JESHO* 17 (1974), 113-35.

———. "The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq," *Iran* 14 (1976), 41-55.

———. "Sources for the First Century of Islam," *Middle East Studies Association Bulletin* 12.3 (1978), 19-28.

———. "Conquerors and Conquered: Iran," in Juynboll, ed., *First Century of Islamic Society*, 73-87.

———. *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, 1984).

———. "The Age of Conversions: a Reassessment," in Gervers and Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity*, 135-50.

Motzki, Harald. *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 50.2; Stuttgart, 1991).

———. "The *Muṣannaf* of ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī as a Source of Authentic

Aḥādīth of the First Century A.H.," *JNES* 50 (1991), 1-21.

Mouterde, Paul. "Inscriptions en syriaque dialectal à Kāmed (Beq'a)," *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 22 (1939), 73-106.

Müller, C. Detlef G. "Benjamin I: 38. Patriarch von Alexandrien," *Le Muséon* 69 (1956), 313-40.

———. "Neues über Benjamin I, 38. und Agathon, 39. Patriarchen von Alexandrien," *Le Muséon* 72 (1959), 323-47.

———. "Der Stand der Forschungen über Benjamin I., den 38. Patriarchen von Alexandrien," *ZDMC supplement* 1.2 (1969), 404-10.

———. "Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum," *OC* 53 (1969), 227-45.

———. "Stellung und Haltung der koptischen Patriarchen des 7. Jahrhunderts gegenüber islamischer Obrigkeit und Islam," in Orlandi and Wisse, eds., *Second International Congress of Coptic Studies*, 203-13.

Muranyi, Miklos. "Zwischen 'Aṣr und Maġrib in Mekka. Ein Augenzeugenbericht von al-Laiṯ b. Sa'd aus dem Jahr 113/732," *Die Welt des Orients* 23 (1992), 101-28.

———. "Ibn Isḥāq's *Kitāb al-Maġāzī* in der *Riwāya* von Yūnus b. Bukair. Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte," *JSAI* 14 (1991), 214-75.

Murphy, F.X., and Sherwood, P. *Constantinople II et Constantinople III* (Histoire des conciles oecuméniques 3; Paris, 1974).

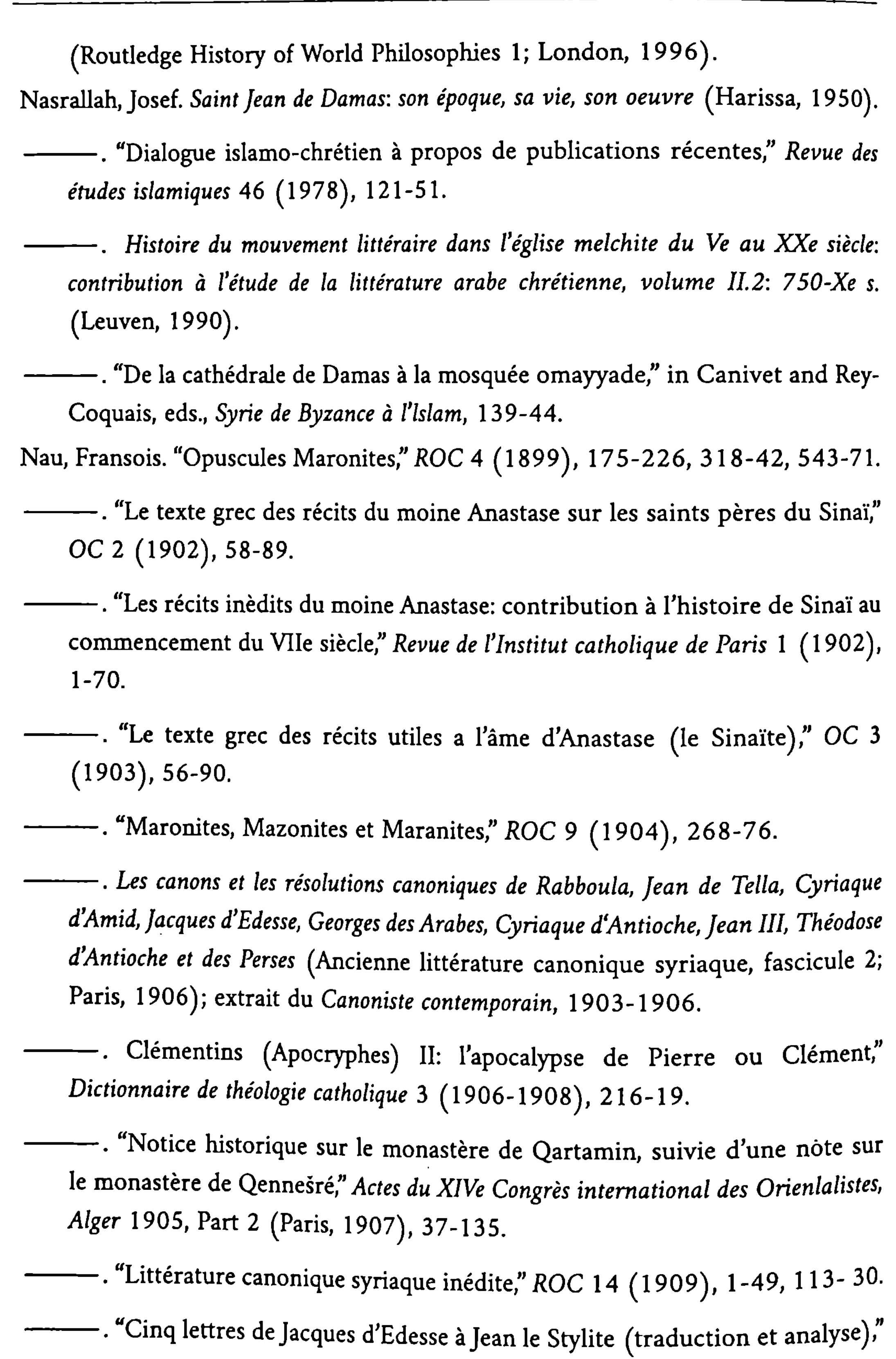
Murphy-O'Connor, Jerome. "The Location of the Capitol in Aelia Capitolina," *Revue biblique* 101 (1994), 407-15.

Muyldermans, J. *La domination arabe en Arménie extrait de l'histoire universelle de Vardan traduit de l'arménien et annoté* (Leuven and Paris, 1927).

———. "L'historiographie arménienne," *Le Muséon* 76 (1963), 109-44.

Nagel, Peter. "Grundzüge syrischer Geschichtsschreibung," in Winkelmann and Brandes, eds., *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz*, 245-59.

Nasr, Seyyed Hossein, and Leaman, Oliver, eds. *History of Islamic Philosophy*, 2 vols.



(Routledge History of World Philosophies 1; London, 1996).

Nasrallah, Josef. *Saint Jean de Damas: son époque, sa vie, son oeuvre* (Harissa, 1950).

———. "Dialogue islamo-chrétien à propos de publications récentes," *Revue des études islamiques* 46 (1978), 121-51.

———. *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle: contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne, volume II.2: 750-Xe s.* (Leuven, 1990).

———. "De la cathédrale de Damas à la mosquée omayyade," in Canivet and Rey-Coquais, eds., *Syrie de Byzance à l'Islam,* 139-44.

Nau, Fransois. "Opuscules Maronites," *ROC* 4 (1899), 175-226, 318-42, 543-71.

———. "Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinaï," *OC* 2 (1902), 58-89.

———. "Les récits inèdits du moine Anastase: contribution à l'histoire de Sinaï au commencement du VIIe siècle," *Revue de l'Institut catholique de Paris* 1 (1902), 1-70.

———. "Le texte grec des récits utiles a l'âme d'Anastase (le Sinaïte)," *OC* 3 (1903), 56-90.

———. "Maronites, Mazonites et Maranites," *ROC* 9 (1904), 268-76.

———. *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Edesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III, Théodose d'Antioche et des Perses* (Ancienne littérature canonique syriaque, fascicule 2; Paris, 1906); extrait du *Canoniste contemporain,* 1903-1906.

———. Clémentins (Apocryphes) II: l'apocalypse de Pierre ou Clément," *Dictionnaire de théologie catholique* 3 (1906-1908), 216-19.

———. "Notice historique sur le monastère de Qartamin, suivie d'une nôte sur le monastère de Qennešré," *Actes du XIVe Congrès international des Orienlalistes, Alger* 1905, Part 2 (Paris, 1907), 37-135.

———. "Littérature canonique syriaque inédite," *ROC* 14 (1909), 1-49, 113- 30.

———. "Cinq lettres de Jacques d'Edesse à Jean le Stylite (traduction et analyse),"

ROC 14 (1009), 427-40.

———. "Histoire de Mar Ahoudemmeh, apôtre des arabes de Mésopotamie (VIe siècle)," *PO* 3 (1909), 7-51.

———. "Histoire de Marouta, métropolitain de Tagrit et de tout l'Orient (VIe-VIIe siècles)," *PO* 3 (1909), 52-96.

———. "La cosmographie au VIIe siècle chez les syriens," *ROC* 15 (1910), 225-54.

———. "Abraham de Beit Ḥalê," *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 1 (1912), 165.

———. "La didascalie de Jacob, texte grec original du Sergis d'Aberga (*PO* III.4)," *PO* 8 (1912), 713-80.

———. "Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716," *JA* ser. xi, 5 (1915), 225-79.

———. "Note sur l'apocalypse de Samuel," *ROC* 20 (1915-17), 405-407.

———. "Le traité sur les 'constellations' écrit en 661 par Sévère Sébokht, évêque de Qennesrin," *ROC* 27 (1929-30), 327-38.

———. "Compte-rendu de: *Woodbroke Studies*, vol. II: 1. *Timothy's Apology for Christianity*, 2. *The Lament of the Virgin*, 3. *The Martyrdom of Pilate*, edited and translated by A. Mingana," *RHR* 100 (1929), 241-46.

———. "La politique matrimoniale de Cyrus (le Mocaucas), patriarche melkite d'Alexandrie de 628 au 10 Avril 643," *Le Muséon* 45 (1932), 1-17.

———. *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle* (Paris, 1933).

Nautin, Pierre. "L'auteur de la 'Chronique de Séert:' Išōʿdenaḥ de Baṣra," *RHR* 186 (1974), 113-26.

———. "L'auteur de la 'Chronique Anonyme de Guidi:' Elie de Merw," *RHR* 199 (1982), 303-14.

Neale, John Mason. *Hymns of the Eastem Church Translated with Notes and an Introduction* (London, 1862).

Negev, Avraham. *The Greek Inscriptions from the Negev* (Studium biblicum franciscanum, collectio minor 25; Jerusalem, 1981).

Nelson, Janet L. *The Annals of St-Bertin: Ninth-Century Histories, Volume I* (Manchester Medieval Sources Series; Manchester, 1991).

Nemoy, L. "Al-Qirqisānī's Account of the Jewish Sects and Christianity," *Hebrew Union College Annual* 7 (1930), 317-97.

Neubauer, Adolph N. *Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, 2 vols. (Oxford, 1887).

Neusner, Jacob. *A History of the Jews in Babylonia*, 5 vols. (Leiden, 1965-70).

———. *From Tradition to Imitation: the Plan and Program of Pesiqta Rabbati and Pesiqta deRab Kahana* (Brown Judaic Series 80; Atlanta, Georgia, 1987).

Nevo, Yehuda D., and Koren, Judith. "The Origins of the Muslim Descriptions of the Jahilī Meccan Sanctuary," *JNES* 49 (1990), 23-44.

———, and Koren, Judith. "Methodological Approaches to Islamic Studies," *Der Islam* 68 (1991), 87-107.

———. *Crossroads to Islam*, typescript (publication halted by the author's death in February 1992).

———, and Cohen, Zemira, and Heftman, Dalia. (*AAINJ* =) *Ancient Arabic Inscriptions from the Negev, Volume 1* (Midreshet Ben-Gurion, Negev, 1993).

———. "Towards a Prehistory of Islam," *JSAI* 17 (1994), 108-41.

Newman, N.A. *The Early Christian-Muslim Dialogue: a Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries* (Hatfield, Pennsylvania, 1993).

Nicoll, Alexander. *Catalogi codicum manuscriptorum orientalium bibliothecae Bodleianae, pars secunda: Arabicos* (Oxford, 1835).

Nissen, Theodor. "Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale," *BZ* 38 (1938), 351-76.

———. "Sophronios-Studien II. Die Reden," *BZ* 39 (1939), 89-115.

———. "Sophronios-Studien III. Medizin und Magie bei Sophronios," *BZ* 39 (1939), 349-81.

Nöldeke, Theodor. "Hatte Muhammad christliche Lehrer?" *ZDMG* 12 (1858),

699-708.

———. "Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrh. d.H. aus syrischen Quellen," *ZDMG* 29 (1875), 76-98.

———. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari* (Leiden, 1879).

———. "Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik," *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie dcr Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* 128 (Vienna, 1893), IX.

———. "Epimetrum," MGH auctores antiquissimi 11.2 *chronica minora saeculi IV-VII* (Berlin, 1894), 368-69 (appended to Mommsen's edition of *Chron. Byz.-Arab 741*).

———. "Review of: *The Life of Rabban Hormizd* ... by E.A. Wallis Budge," *ZDMG* 48 (1894), 531-39.

———. "Zur Geschichte der Omaijaden," *ZDMG* 55 (1901), 683-91.

———. *Das iranische Nationalepos* (Berlin and Leipzig, 1920).

———. *Geschichte des Qorāns*, vols. 1 and 2 are a reworking by F. Schwally (Leipzig, 1909-19); vol. 3 is a. reworking by G. Bergstrasser and O. Pretzl (Leipzig, 1 938).

Northedge, Alistair. "The Umayyad Mosque of 'Amman," in Bakhit and Schick, eds., *Bilād al-Shām during the Umayyad Period*, 2.140-63.

Noth, Albrecht. "Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit: die '*Ṣulḥ* '-"*Anwa*'-Traditionen für Ägypten und den Iraq," *Die Welt des Islams* 14 (1973), 150-62.

———. "Früher Islam," in Ulrich Haarmann *et al.*, eds., *Geschichte der arabischen Welt* (Munich, 1987), 11-100.

———. "*Futūḥ*-History and *Futūḥ*-Historiography: the Muslim Conquest of Damascus," *al-Qanṭara* 10 (1989), 453-61.

———. (with Lawrence I. Conrad), *The Early Arabic Historical Tradition: a Source-Critical Study* (tr. Michael Bonner; Studies in Late Antiquity and Early Islam

3; Princeton, 1994).

Ogle, Marbury B. "Petrus Comestor, Methodius and the Saracens," *Speculum* 21 (1946), 318-24.

Ohana, Moise. "La polémique judéo-islamique et l'image d'Ismaël dans Targum Pseudo-Jonathan et dans Pirke de Rabbi Eliezer," *Augustinianum* 15 (1975), 367-87.

O'Leary, De Lacy. "The Arabic Life of S. Pisentius," *PO* 22 (1930), 317-488.

———. *The Saints of Egypt* (London, 1937).

Olsson, Tord. "The Apocalyptic Activity: the Case of Jāmāsp Nāmag," in Hellholm, ed., *Apocalypticism*, 21-49.

Olster, David M. "The Construction of a Byzantine Saint: George of Khoziba, Holiness and the Pilgrimage Trade in Seventh-Century Palestine," *GOTR* 38 (1993), 309-22.

———. *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium* (Amsterdam, 1993).

———. *Roman Defeat, Christian Response and the Literary Construction of the Jew* (Philadelphia, 1994).

Omar, Farouk. "The Nature of the Iranian Revolts in the Early 'Abbāsid Period," *Islamic Culture* 48 (1974), 1-9.

Orlandi, Tito. "Un testo copto sulla dominazione araba in Egitto," in *idem* and Wisse, eds., *Second Intemational Congress of Coptic Studies*, 225-33.

———-, and Wisse, Frederik, eds. *Acts of the Second Intemational Congress of Coptic Studies, Roma 1980* (Rome, 1985).

Ortiz de Urbina, Ignatius. *Patrologia syriaca* (Rome, 1965).

Ory, Solange. "Les graffiti umayyades de 'Ayn al-Ğarr," *Bulletin du musée de Beyrouth* 20 (1967), 97-148.

———. "Aspects religieux des textes épigraphiques du début de l'Islam," *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 58 (1990), 30-39.

Palmer, Andrew N. "*Semper Vagus*: the Anatomy of a Mobile Monk," *Studia Patristica* 18.2 (Oxford Patristics Conference, 1983; Kalamazoo and Leuven, 1989),

255-60.

———. "Saints' Lives with a Difference: Elijah on John of Tella (d. 538) and Joseph on Theodotus of Amida (d. 698)," in Drijvers *et al.*, eds., *IV Symposium Syriacum*, 203-16.

———. *Monk and Mason on the Tigris Frontier: the Early History of Tur 'Abdin* (Cambridge Oriental Publications 39; Cambridge, 1990).

———. "Review of: Witold Witakowski, *The Syriac Chronicle of PseudoDionysius of Tel-Maḥrē*," *Abr-Nahrain* 28 (1990), 142-50.

———. "Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe," in Canivet and Rey-Coquais, eds., *Syrie de Byzance à l'Islam*, 31-46.

——— (with Sebastian P. Brock and Robert G. Hoyland), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Translated Texts for Historians 15; Liverpool, 1993).

———. "The Messiah and the Mahdi: History Presented as the Writing on the Wall," in Hero Hokwerda, Edme R. Smits and Marinus M. Woesthuis, eds., *Polyphonia Byzantina: Studies in Honour of Willem J. Aerts* (Groningen, 1993), 45-84.

———. "Two Jacobite Bishops: Theodotus (d. 698) and Simeon (d. 734), and Their Relations with the Umayyad Authorities," *Fourth International Conference of the ARAM Society*, Oxford, September 1993.

Papadopoulos-Kerameus, A. "Syllogē palaistinēs kai syriakēs hagiologias," *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik'* 19.3 (St. Petersburg, 1907).

Papathanassiou, Maria. "Stephanus of Alexandria: Pharmaceutical Notions and Cosmology in his Alchemical Work," *Ambix* 37 (1990), 121-33.

Pargoire, J. "Les LX Soldats Martyrs de Gaza," *Echos d'Orient* 8 (1905), 40-43.

Pattenden, Philip. "The Text of the *Pratum Spirituale*," *Journal of Theological Studies* 26 (1975), 38-54.

———. "Johannes Moschus," *Theologische Realenzyklopädie* 17 (Berlin, 1988), 140-44.

———. "Some Remarks on the Newly Edited Text of the *Pratum* of John Moschus,"

Studia Patristica 18.2 (Oxford Patristics Conference, 1983; Kalamazoo and Leuven, 1989), 45-51.

Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* = *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Allertumswissenschaft*, revised edition by Georg Wissowa (Stuttgart, 1893-1972).

Payne-Smith, R. *Catalogus codicum syriacorum* (Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae bodleianae 6; Oxford, 1864.

Peeters, Paulus. (*BHO* =) *Bibliotheca hagiographica orientalis* (Brussels, 1910).

———. "S. Romain le néomartyr († 1 mai 780) d'après un document géorgien," *AB* 30 (1911), 393-427.

———. "S. Antoine le néo-martyr," *AB* 31 (1912), 410-50.

———. "L'autobiographie de S. Antoine le néo-martyr," *AB* 33 (1914), 52-63.

———. "Review of: Constantin Bacha, *Biographie de Saint Jean Damascène*, and of: Georg Graf, *Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus*," AB 33 (1914), 78-81.

———. "La passion de S. Michelle Sabaïte," *AB* 48 (1930), 65-98.

———. "Une vie grecque du pape S. Martin I," *AB* 51 (1933), 225-62.

———. "La passion de S. Pierre de Capitolias († 13 janvier 715)," *AB* 57 (1939), 299-333.

———. "Glanures martyrologiques," *AB* 58 (1940), 104-125.

Pelliot, Paul. "Des artisans chinois à la capitale abbaside en 751-762," *T'oung Pao* ser. ii, 26 (1928), 110-12.

Peña, I., Castellana, P., and Fernandez, R. *Les stylites syriens* (Publications du studium biblicum franciscanum, collection minor. 16; Milan, 1975).

Pereira, F.M. Esteves. *Vida do abba Samuel do Mosteiro do Kalamon* (Lisbon, 1894).

Pereira, Jose Eduardo López. *Crónica mozárabe de 754: edición crítica y traducción* (Textos medievales 58; Zaragoza, 1980).

Perlmann, Moshe. "Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamluk Empire," *BSOAS* 10 (1940-42), 843-61.

———. "The Medieval Polemics between Islam and Judaism," in S.D. Goitein, ed., *Religion in a Religious Age* (Cambridge, Mass., 1974), 103-38.

Peters, F.E. "The Origins of Islamic Platonism: the School Tradition," in Parviz Morewedge, ed., Islamic Philosophical Theology (Albany, New York, 1979), 14-45.

———. *Jerusalem and Mecca: the Typology of the Holy City in the Near East* (New York, 1986).

Photiades, Penelope J. "A Semi-Greek Semi-Coptic Parchment," *Klio* 41 (1963), 234-36.

Piccirillo, Michele. "The Umayyad Churches of Jordan," *Annual of the Department of Antiquities in Jordan* 28 (1984), 333-41.

Pigulevskaja, Nina. "Theophanes' Chronographia and the Syrian Chronicles," *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 16 (1967), 55-60.

Pines, Shlomo. "Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity," *JSAI* 4 (1984), 135-52.

Pingree, David. "Historical Horoscopes," *JAOS* 82 (1962), 487-502.

———. *The Thousands of Abū Ma'shar* (London, 1968).

———. "The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy," *JAOS* 93 (1973), 32-43.

———. "Astrology," in Young *et al.*, eds., *CHALAP*, 290-300.

Podskalsky, G. *Byzantinische Reichseschatologie* (Munich, 1972).

Posner, Nadine F. "Whence the Muslim Conquest of Northern Mesopotamia?" in Farhad Kazemi and R.D. McChesney, eds., *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder* (New York and London, 1988), 27-52.

Proudfoot, Ann S. "The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty," *Byzantion* 44 (1974), 367-439.

Purvis, James D. *Jerusalem, the Holy City: a Bibliography*, 2 vols. (ATLA Bibliography Series 20; London, 1988-91).

Putman, Hans. *L'église et l'Islam sous Timothée I (780-823): étude sur l'église*

nestorienne au temps des premiers 'Abbāsides (Beirut, 1975).

Qadi, Wadad al-, ed. *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān 'Abbās* (Beirut, 1981).

Raby, Julian, and Johns, Jeremy, eds. *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem,* vol. 1 (Oxford Studies in Islamic Art 9; Oxford, 1992).

Raby, Julian. "Aqsa and the Anastasis," typescript; this will be a chapter in Raby's forthcoming book *The Last Day: the Building of the Dome of the Rock.*

Radtke, Bernd. *Weltgeschichte und Weltbeschreibung in mittelalterlichen Islam* (Beiruter Texte und Studien 51; Beirut, 1992).

Raġib, Yusuf. "L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'Islam," *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 58 (1990), 14-29.

Raven, Wim. "Some Early Islamic Texts on the Negus of Abyssinia," *JSS* 33 (1988), 197-218.

Reenen, D. van. "The *Bilderverbot*: a New Survey," *Der Islam* 67 (1990), 27-77.

Reif, Stefan C. "Aspects of Mediaeval Jewish Literacy," in Rosamond McKitterick, ed., *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe* (Cambridge, 1990), 134-55.

Reinink, Gerrit J. "Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodius," *BZ* 75 (1982), 336-44.

———. "Die syrischen Wurzeln der mittelalterlichen Legende von römischen Endkaiser," in Martin Gosman and Jaap van Os, eds., *Non nova, sed neve: mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen* (Groningen, 1984), 195-209.

———. "Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik," in C. Laga, J.A. Munitz and L. van Rompay, eds., *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to A. van Roey for his Seventieth Birthday* (Leuven, 1985), 263-81.

———. "Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser," in Werner Verbeke, Daniel Verhelst and Andries Welkenhuysen, eds., *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (Leuven, 1988), 82-111.

———. "Der edessenische Pseudo-Methodius," *BZ* 83 (1990), 31-45.

———. "Fragmente der Evangelienexegese des Katholikos Ḥenanišo' I," in René Lavenant, ed., V *Symposium Syriacum 1988* (Orientalia christiana analecta 236; Rome, 1990), 71-91.

——— ,and Vanstiphout, H.L.J., eds. *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East* (Orientalia lovaniensia analecta 42; Leuven, 1991).

———. "Ps.-Methodius: a Concept of History in Response to the Rise of Islam," in Cameron and Conrad, eds., *Byzantine and Early Islamic Near East I,* 149-87.

———. "The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam," *OC* 77 (1993), 165-87.

———. "Pseudo-Ephraems 'Rede über das Ende' und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts," *Aram* 5 (1993), 437-63 (*Festschrift for Sebastian Brock*).

———. "Die Muslime in einer Sammlung von Dämonengeschichten des Klosters von Qennešrīn," in René Lavenant, ed., *VI Symposium Syriacum 1992* (Orientalia christiana analecta 247; Rome, 1994), 335-46.

Renan, Ernest. "Mohomet et les origines de l'Islamisme," *Revue des deux Mondes* 12 (1851), 1063-1101.

Revell, E.J. "The Grammar of Jacob of Edessa and the other Near Eastern Grammatical Traditions," *PdO* 3 (1972), 365-74.

Revillout, Eugène. "Compte-rendu d'un mémoire sur les Blemmyes d'après divers documents coptes et un prophète jacobite (Senouti)," *Extrait des Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* Janvier-Fevrier 1871, 1-15.

———. "Mémoire sur les Blemmyes á propos d'une inscription copte trouvée á Dendur," *Mémoires presentes par divers savants a l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres ser.* i, 8.2 (1874), 371-445

Riad, E. *Studies in the Syriac Preface* (Uppsala, 1988).

Richard, Marcel. "Anastasius le Sinaïte, l'Hodegos et le Monothélisme," *Revue des études byzantines* 16 (1958), 29-42; repr. in *idem, Opera Minora III,* no. 63.

———. "Florilèges spirituels grecs," *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, V* (Paris, 1964), 475-510.

———. "Les véritables 'Questions et réponses' d'Anastase le Sinaïte," *Bulletin de l'Institut de recherche et d'histoire des textes* 15 (1967-68), 39-56; repr. in *idem, Opera Minora* III, no. 64.

———. *Opera Minora* III (Turnhout and Brepols, 1977).

Richter-Bernburg, L. "Linguistic Shu'ūbīya and Early Neo-Persian Prose," *JAOS* 94 (1974), 55-64.

Riedinger, Rudolf. *Concilium Lateranense a. 649 celebratum* (Acta conciliorum oecumenicorum, ser. ii, vol. 1; Berlin, 1984).

Rignell, Karl Erik. *A Letter from Jacob of Edessa to John the Stylite of Litarab concerning Ecclesiastical Canons* (Lund, 1979).

Rihaoui, Abdul Kader. "Découverte de deux inscriptions arabes," *Annales Archéologiques de Syrie* 11-12 (1961-62), 207-11.

Rippin, Andrew. "The Present Status of Tafsīr Studies," *Muslim World* 72 (1982), 224-38.

———. "Al-Zuhri, *Naskh al-Qur'ān* and the Problem of Early *Tafsīr* Texts," *BSOAS* 47 (1984), 22-43.

———. "Literary Analysis of *Qur'ān*, *Tafsīr* and *Sīra*: the Methodologies of John Wansbrough," in Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson, Arizona, 1985), 151-63.

———. "*Tafsīr Ibn 'Abbās* and Criteria for Dating Early *Tafsīr* Texts," *JSAI* 18 (1994), 38-83.

———. "Studying Early *Tafsīr* Texts" (review art. of C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden, 1993), *Der Islam* 72 (1995), 310-23.

Rissanen, Seppo. *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule* (Abo, 1993).

Ritter, Hellmut. "Philologika XIII: Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul," *Oriens* 3 (1950), 31-107.

Robinson, Chase F. "The Conquest of Khūzistān: a Historiographical Reassessment," *BSOAS* 67 (2004), 14-39.

Rochow, Ilse. "Chronographie," in Winkelmann and Brandes, eds., *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz*, 190-201.

Roey, Albert van. "Une apologie syriaque attribuée à Elie de Nisibe," *Le Muséon* 59 (1946), 381-97.

———. "Trois auteurs chalcédoniens syriens: Georges de Martyropolis, Constantin et Léon de Ḥarran," *Orient alia Lovanensia Periodica* 3 (1972), 125-53.

Rosen-Ayalon, Myriam. *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf: an Iconographic Study* (Qedem 28; Jerusalem, 1989).

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography* (Leiden, 1952).

———. "From Arabic Books and Manuscripts," *JAOS* 83 (1963), 452-57.

———. "'Of Making Many Books There is no End:' the Classical Muslim View," in George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: the Written Word and Communication in the Middle East* (Albany, New York, 1995), 33-55.

Rothenberg, Beno. Timna: *Valley of the Biblical Copper Mines* (London, 1972).

Rotter, Ekkehart. *Abendland und Samzenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter* (Berlin, 1986).

Rotter, Gernot. "Zur Überlieferung einiger historischer Werke Madā'inī's in Ṭabarī's Annalen," *Oriens* 23-24 (1974), 103-33.

———. *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg, 680-92* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 45.3; Wiesbaden, 1982).

———. "Der *veneris dies* im vorislamischen Mekka, eine neue Deutung des namens 'Europa' und eine Erklärung für *kobar* = Venus," *Der Islam* 70 (1993), 112-32.

Roueché, Mossman. "Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century," *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 23 (1974), 61-76.

———. "A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology," *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 29 (1980), 71-98.

Rubin, Uri. "The Ka'ba: Aspects of its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times," *JSAI* 8 (1986), 97-131.

———. "*Hijra and Muhājirūn* in Early Islam," *Fourth International Colloquium on:*

From Jahiliyya to Islam, Jerusalem, July 1987.

———. "*Ḥanīfiyya* and Ka'ba: an Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of Dīn Ibrāhīm," *JSAI* 13 (1990), 85-112.

———. *The Eye of the Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 5; Princeton, 1995).

Ruska, Julius. *Arabische Alchemisten I. Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwiya* (Heidelberg, 1924).

———. "Alchemy in Islam," *Islamic Culture* 11 (1937), 30-36.

Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy* (Oxford, 1967).

Russel, D.S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 BC-AD 100* (London, 1964).

Rydén, Lennart. "Zum Aufbau der Andreas Salos-Apokalypse," *Eranos* 66 (1968), 101-17.

———. "The Andreas Salos Apocalypse," *DOP* 28 (1974), 197-261.

———. "The Date of the *Life of Andreas Salos*," *DOP* 32 (1978), 127-55.

Rypka, Jan, *et al. History of Iranian Literature* (revised English version edited by Karl Jahn; Dordrecht, 1968). The section on Middle Persian is by Otakar Klíma.

Sachau, Eduard. *Verzeichnis der syrischen Handschriften*, 2 parts (Die Handscriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, vol. 23; Berlin, 1899).

———. *Syrischer Rechtsbucher*, 3 vols. (Berlin, 1907-14).

Sadan, Josef. "Les bébés qui parlent dans leur berceaux," *Fifth International Colloquium on: From Jahiliyya to Islam, Jerusalem*, July 1990.

Sadighi, Gholam Hossein. *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècles de l'hégire* (Paris, 1938).

Safar, F. *Wāsiṭ: the Sixth Season's Excavations (Govt. of Iraq, Directorate General of Antiquities)* (Institut français d 'archéologie orientale; Cairo, 1945).

Saffrey, H.D. "Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle," *Revue des études grecques* 67 (1954), 396-410.

Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam: the 'Heresy of the Ishmaelites'* (Leiden,

1972).

———. "The Formation of Later Islamic Doctrines as a Response to Byzantine Polemics: the Miracles of Muhammad," *GOTR* 27 (1982), 307-24.

———. "John of Damascus on Islam Revisited," *Abr-Nahrain* 23 (1984-85), 104-18.

———. "What an Infidel Saw that a Faithful Did Not: Gregory Dekapolites (d. 842) and Islam," *GOTR* 31 (1986), 47-67.

———. "The Art and Non-Art of Byzantine Polemics: Patterns of Refutation in Byzantine Anti-Islamic Literature," in Gervers and Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity*, 55-73.

———. "The Seventh Century in Byzantine-Muslim Relations: Characteristics and Forces," *International Christian Muslim Relations* 2 (1991), 3-22.

———. "Ritual of Conversion from Islam to the Byzantine Church," *GOTR* 36 (1991), 57-69.

———. "The Arab Character of the Christian Disputation with Islam: the Case of John of Damascus (ca. 655 – ca. 749)," in Lewis and Niewohner, eds., *Religionsgespräche im Mittelalter*, 185-205.

———. "Cultural Interaction during the Umayyad Period: the 'Circle' of John of Damascus," *Aram* 6 (1994).

Sako, Louis R.M. *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Īšō'yahb II de Gdālā* (Rome, 1983).

———. "Les sources de Ia Chronique de Séert," *PdO* 14 (1987), 155-66.

Salzman, Marcus. *The Chronicle of Ahimaaz, translated with Introduction and Notes* (New York, 1924).

Samir, Samir Khalil. "Date de composition de la 'Somme des aspects de la foi,'" *OCP* 51 (1985), 352-87.

———. "Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631-48)?" in Drijvers *et al.*, eds., *IV Symposium Syriacum*, 387-400.

———. "L'ère de l'Incarnation dans les manuscrits arabes melkites du 11e au 14e

siècle," *OCP* 53 (1987), 193-201.

———. "Christian Arabic Literature in the 'Abbasid Period," in Young *et al.*, eds., *CHALAP*, 446-60.

———. "Saint Rawḥ al-Qurashī: étude d'onomastique arabe et authenticité de sa passion," *Le Muséon* 10.5 (1992), 343-59.

———, and Nielsen, Jørgen S., eds. *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period* (750-12.58) (Leiden, 1994).

———. "The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)," in *idem* and Nielsen, eds., *Christian Arabic Apologetics*, 57-114.

Samuelian, Thomas J., ed. *Classical Armenum Culture: Influences and Creativity* (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 4; Philadelphia, 1982).

Samuk, S.M. *Die historischen Überlieferungen nach Ibn lsḥāq. Eine synoptische Untersuchung* (Ph.D. thesis; Frankfurt, 1978).

Sansterre, Jean Marie. "Les biographies de Maxime le Confesseur" (review art.), *Byzantion* 51 (1981), 653-57.

Sauvaget, Jean. "Les inscriptions arabes de Ia mosquée de Bosra," *Syria* 22 (I 941), 53-6.

———. "Notes de topographie omeyyade," *Syria* 24 (1944-45), 96-112.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1953).

———. "The *Kitāb al-Ta'rīkh* of Khalīfa b. Khayyāṭ," *Arabica* 16 (1969), 79-81.

Schäfer, Peter. "Research into Rabbinic Literature: an Attempt to Define the Status Quaestionis," *JJS* 37 (1986), 139-52.

———. "Once again the Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature: an Answer to Chaim Milikowsky," *JJS* 40 (1989), 89-94.

Scher, Addai. *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque episcopale de Séert* (Mosul, 1905).

———. "Analyse de l'histoire du couvent de Sabrišo de Beith Qoqa," *ROC* 11 (1906), 182-97.

———. "Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du convent des chaldéens de Notre Dame des Semences," *JA* ser. x, 7 (1906), 479-512; 8 (1906), 5.5-82.

———. "Analyse de l'histoire de Rabban bar 'Edta," *ROC* 11 (1906), 403-23; 12 (1907), 9-13.

———. "Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir," *JA* ser. x, 10 (1907), 331-62, 385-431.

———. "Notice sur Ia vie et les oeuvres de Yoḥannan bar Penkayê," *JA* ser. x, 10 (1907), 161-78.

———. "Joseph Hazzâyâ, écrivain syriaque du VIIIe siècle," *Rivista degli Studi Orientali* 3 (1910), 45-63.

Schick, Robert. "Jordan on the Eve of the Muslim Conquest A.D. 602-634," in Canivet and Rey-Coquais, eds., *Syrie de Byzance à l'Islam*, 107-20.

———. "The Settlement Pattern of Southern Jordan: the Nature of the Evidence," in King and Cameron, eds., *Byzantine and Early Islamic Near East II*, 133-54.

———. *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: a Historical and Archaeological Study* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 2; Princeton, 1995).

Schirmann, Jefim. "Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology," *JQR* 44 (1953-54), 123-61.

Schmoldt, Hans. *Die Schrift 'vom. jungen Daniel' und 'Daniels letzte Vision'. Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte* (Ph.D. thesis; Hamburg, 1972).

Schoeler, Gregor. "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam," *Der Islam* 62 (1 985), 201-30.

———. "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam," *Der Islam* 66 (1989), 38-67.

———. "Mündliche Thora und Ḥadit Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion," *Der Islam* 66 (1989), 213-51.

———. "Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten," *Der Islam* 69 (1992), 143.

———. *Charakter und Authentie der muslimische Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Berlin, 1996).

Schönborn, C. von. *Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique* (Paris, 1972).

Schove, D. Justin (with A. Fletcher). *Chronology of Eclipses and Comets AD 1-1000* (Woodbridge, Suffolk, and Dover, New Hampshire, 1984).

Schreckenberg, H. *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld. 1-11 Jh.* (Frankfurt am Main, 1990).

Schreiner, Martin. "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern," *ZDMG* 42 (1888), 591-675.

Schrier, Omert J. "Chronological Problems Concerning the Lives of Severus bar Mašqā, Athanasius of Balad, Julianus Romāyā, Yoḥannān Sābā, George of the Arabs and Jacob of Edessa," *OC* 75 (1991), 62-90.

Schultze, Karl. *Das Martyrium des hl. Abo von Tiflis* (Texte und Untersuchungen 28; Leipzig, 1905).

Schwabe, M. "'Aseret ḥavērāv ha-yehūdīm shel Mūḥammad," *Tarbiz* 2 (1931), 74-89.

Scott, Roger. "The Classical Tradition in Byzantine Historiography," in *idem* and Margaret Mullett, eds., *Byzantium and the Classical Tradition* (13th Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, 1979; Birmingham, 1981), 61-74.

"Byzantine Chronicle Writing: 2. The Byzantine Chronicle after Malalas," in Jeffery, *Studies in John Malalas*, 38-54.

Scott, Walter. "The Last Sibylline Oracle of Alexandria," *Classical Quarterly* 9 (1915), 144-66; 10 (1916), 7-16.

Sears, Stuart D. "The Sasaninn Style Coins of 'Muhammad' and Some Related Coins," *Yarmouk Numismatics* 7 (1415/1995), 7-19.

Segal, J.B. "Syriac Chronicles as Source Material for the History of Islamic Peoples," in Lewis and Holt, eds., *Historians of the Middle East*, 246-58.

———. "Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam," *JSAI* 4 (1984), 89-124.

Serjeant, R.B. "The *Sunnah Jāmi'ah*, Pacts with the Yathrib Jews and the *Taḥrīm* of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called 'Constitution of Medina'," *BSOAS* 41 (1978), 1-42.

Ševčenko, Ihor. "Hagiography of the Iconoclast Period," in Bryer and Herrin, eds., *Iconoclasm*, 113-31.

———. "The Search for the Past in Byzantium around the Year 800," *DOP* 46 (1992), 279-93.

Seybold, C.F. "Review of: Histoire nestorienne (Chronique de Séert) par Addai Scher," *ZDMG* 66 (1912), 742-46.

Sezgin, Fuat. (*GAS* =) *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. to date (Leiden, 1967-proceeding).

Shahbazi, A. Shahpur. "On the Xwadāy-Nāmag," *Acta Iranica* ser. iii, 16 (1990), 208-29 (*Iranica Varia*: *Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater.*

Shahid, Irfan. (*BAFIC* =) *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington, 1989).

———. "Ghassanid and Umayyad Structures: a Case of *Byzance après Byzance* ," in Canivet and Rey-Coquais, *Syrie de Byzance à l'Islam*, 299-308.

———. (*BASIC1* =) *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, Volume 1* (Washington, 1995).

Shaked, Shaul. *Dualism in Tmnsformation*: *Varieties of Religion in Sasanian Iran* (Jordan Lectures XVI, HI91; London, 1994).

———. *From Zoroastrian Iran to Islam*: *Studies in Religious History and Intercultural Contacts* (Variorum CS 505; Aldershot, 1995).

Sharafaddin, Ahmad Husain. "Some Islamic Inscriptions Discovered on the Darb Zubayda," *Aṭlāl* 1 (1397 /1977), 69-70 (and plates 49-50).

Sharf, Andrew. "Byzantine Jewry in the Seventh Century," *BZ* 48 (1955), 103-15.

———. "A Source for Byzantine Jewry under the Early Macedonians," *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 20 (1970), 302-18.

———. *Byzantine Jewry fmm Justinian to the Fourth Crusade* (London, 1971).

Sharon, Moshe. "An Arabic Inscription from the Time of the Caliph 'Abd al-

Malik," *BSOAS* 29 (1966), 367-72.

———. "Arabic Inscriptions from Sede Boqer," Appendix to Rudolf Cohen, *Archaeological Survey of Ismel: Map of Sede Boqer East (168) 13-03* (Jerusalem, 1981), xxxi-xxxii, 87-88.

——— "Arabic Inscriptions from Sede Boqer-Map 167," Appendix to Rudolf Cohen, *Archaeological Survey of Israel: Map of Sede Boqer West (167) 12-03* (Jerusalem, 1985), 94-102, 103-106.

———, ed. *The Holy Land in History and Thought: Papers Submitted to the International Conference on the Relations between the Holy Land and the World Outside It, Johannesburg 1986* (Leiden, 1988).

———. "The Birth of Islam in the Holy Land," in *idem*, ed., *Holy Land*, 225-35.

———. "Arabic Rock Inscriptions from the Negev," in *Archaeological Survey of Israel: Ancient Rock Inscriptions. Supplement to Map of Har Nafha* (196) 12-01 (Israel Antiquities Authority; Jerusalem, 1990), 9-35, 47-59 (photographs).

———. "The Umayyads as *Ahl al-Bayt*," *JSAI* 14 (1991), 115-52.

———. "Five Arabic Inscriptions from Reḥovoth and Sinai," *Israel Exploration Journal* 43 (1993), 50-59.

Shboul, Ahmad. "Umayyad Damascus: Notes on its Population and Culture Based on Ibn 'Asākir's *History*," *Aram* 6 (1994).

Sherwood, Polycarp. *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (Studia Anselmiana 30: Rome, I 952).

Shinan, A. "The 'Palestinian' Targums – Repetitions, Internal Unity, Contradictions," *JJS* 36 (1985), 72-87.

———. "Dating Targum Pseudo-Jonathan: Some More Comments," *JJS* 41 (1990), 57-61.

Shtober, Shimon. "Muḥammad and the Beginning of Islam in the Chronicle *Sefer Divrey Yoseph*," in Moshe Sharon, ed., *Studies in Islamic History and Civilisation in Honour of Professor David Ayalon* (Jerusalem, 1986), 319-52.

———. "Ha-nazīr Baḥīrā, īsh sōdō shel Muḥammad, ve-ha-yehūdīm: bēn pūlmūs le-histōriōgrafia," *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies* B.1

(Jerusalem, 1990), 69-76.

Silver, Abba Hillel. *A History of Messianic Speculation in Israel from the First through the Seventeenth Centuries* (Gloucester, Mass., 1978).

Simonsen, Jørgen Baek. *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System* (Copenhagen, 1988).

Slane, Baron de. *Catalogue des manuscrits arabes de Ia Bibliothèque Nationale, premier fascicule* (Paris, 1883).

Smith, Sidney. "Events in Arabia in the 6th Century A.D.," *BSOAS* 16 (1954), 425-68.

Smith, William, and Cheetham, Samuel. (*DCA* =) *A Dictionary of Christian Antiquities*, 2 vols. (London, 1875-80).

Soloi: *Dix campagnes de fouilles (1964-1974): volume premier* (Recherches archéologiques de l'Université Laval; Sainte-Fay, 1985).

Sourdel, Dominique. "Un pamphlet musulman anonyme d'époque ʿabbasside contre les chrétiens," *Revue des études islamiques* 34 (1966), 1-33.

Sourdel-Thomine, Janine. "Inscriptions et graffiti arabes d'époque umayyade à propos de quelques publications récentes," *Revue des études islamiques* 32 (1964), 115-20.

Sprenger, A. "Muḥammad's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Baḥyrā," *ZDMG* 12 (1858), 238-49.

Spuler, Bertold. "Der Verlauf der Islamisierung Persiens," *Der Islam* 29 (1950), 63-76.

———. *Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der Seldchukischen Eroberung 633 bis 1055* (Wiesbaden, 1952).

———. "The Evolution of Persian Historiography," in Lewis and Holt, eds., *Historians of the Middle East*, 126-32.

———. "La 'Sīra' du prophète Mahomet et les conquêtes des arabes dans le Proche-Orient d'après les sources syriaques," in Fahd, ed., *Vie du prophète Mahomet*, 87-97.

Starr, Joshua. "Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest (565-638),"

Journal of the Palestine Oriental Society 15 (1935), 280-93.

———. "Le mouvement messianique au dèbut du VIIIe siècle," *Revue des études juives* 102 (1937), 81-92.

———. *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204* (Athens, 1939).

Stavenhagen, Lee. "The Original Text of the Latin *Morienus*," *Ambix* 17 (1970), 1-12.

Steinschneider, Moritz. "Apocalypsen mit polemischer Tendenz," *ZDMG* 28 (1874), 627-59; 29 (1875), 162-66.

———. *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 6; Leipzig, 1877).

Stenhouse, Paul. "Samaritan Chronicles," in Crown, ed., *The Samaritans*, 218-65.

Stenning, John F. *The Targum of Isaiah* (Oxford, 1949).

Stephanitzes, P.D. *Syllogē diaphorōn prorrēseōn* (Athens, 1838).

Stern, Sacha David. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings* (Leiden, 1994).

Stern, S.M., "Ya'qūb the Coppersmith and Persian National Sentiment," in C.E. Bosworth, ed., *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky* (Edinburgh, 1971), 535-55.

Stillman, Norman A. *The Jews of Arab Lands: a History and Source Book* (Philadelphia, 1979).

Stone, Michael E. "Armenian Pilgrims and Pilgrimages," in *idem, The Armenian Inscriptions from the Sinai* (Harvard Armenian Texts and Studies 6; Harvard, 1982), 25-52.

Strack, H. L., and Stemberger, G. *Introduction to the Talmud and Midrash* (tr. Markus Bockmuehl; Edinburgh, 1991).

Stratos, A.N. *Byzantium in the Seventh Century*, 5 vols. (English tr.; Amsterdam, 1968-80).

Stroumsa, Gedaliahu G. "Religious Contacts in Byzantine Palestine," *Numen* 36 (1989), 16-42.

Stroumsa, Sarah. "The Signs of Prophecy: the Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature," *Harvard Theological Review* 78

(1985), 101-14.

———. "Jewish Polemics against Islam and Christianity in the Light of Judaeo-Arabic Texts," *Proceedings of the First Judaeo-Arabic Conference, Chicago 1985*, forthcoming in *Studies in Muslim-Jewish Relations* (ed. Norman Golb).

Studemund, W., and Cohn, L. *Verzeichnis der griechischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* (Berlin, 1890).

Suermann, Harald. "L 'apocalypse copte de Daniel et la chute des Omayyades," *PdO* 11 (1983), 329-48.

———. "Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632-750," *Zeitschrift für Missionswisssenschaft und Religionswissenschaft* 67 (1983), 120-36.

———. *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts* (Frankfurt am Main, 1985).

———. "Das arabische Reich in der Weltgeschichte des Jôhannàn bar Penkàjē," in P.O. Scholz and R. Stempel, eds., *Nubia et Oriens Christianus. Festchrift für C.D.G. Muller* (Bibliotheca Nubica 1; Köln, 1988), 59-71.

———. "Une controverse de Jôhannàn de Lītārb," *PdO* 15 (1988-89), 197-213.

———."Une controverse de Jôhannàn de Lītārb," *Islamochristiana* 15 (1989), 169-74.

Sukenik, E.L. *Ancient Synagogues in Palestine and Greece* (Schweich Lectures, 1930; London, 1934).

Sviri, Sara. "*Wa-rahbāniyatan ibtada'ūhā*: an Analysis of Traditions concerning the Origin and Evaluation of Christian Monasticism," *JSAI* 13 (1990), 195-208.

Swanson, Mark N. "Some Considerations for the Dating of *Fī taṯlīṯ Allāh al-wāḥid* (Sinai Ar. 154) and *al-Ǧāmi' li-wuǧūh al-īmān* (London, British Library Or. 4950)," *PdO* 18 (1993), 115-41.

Swartz, Merlin. "The Position of Jews in Arab Lands following the Rise of Islam," *Muslim World* 60 (1970), 6-24.

Szoverffy, Josef. *A Guide to Byzantine Hymnography: a Classified Bibliography of Texts and Studies*, 2 vols. (Brookline, Mass., and Leiden, 1978-79).

Tabbaa, Yasser. "The Transformation of Arabic Writing," *Ars Orientalis* 21 (1991), 119-48 ("Qur'anic Calligraphy"); 24 (1994), 119-47 ("The Public Text").

Tartar, Georges. *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mūn (813-834): les épitres d'Al-Hashimi et d'Al-Kindi* (Paris, 1985).

Tavadia, J ehangir C. *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier* (Leipzig, 1956).

Taylor, F.S. "A Survey of Greek Alchemy," *Journal of Hellenic Studies* 50 (1930), 109-39.

Tcherikower, E. "Jewish Martyrology and Jewish Historiography," *Yivo Annual of Jewish Social Science* 1 (1946), 9-23.

Ter-Lewondyan, Aram N. "Observations sur la situation politique et économique de l'Arménie aux VIle-IXe siècles," *REA* 18 (1984), 197-213.

———. "L'Arménie et la conquête arabe," in Kouymjian, ed., *Armenian Studies*, 773-92.

Ter-Mkrtichyan, L.Kh. *Armyanskie istochniki o Palestine V-XVIII BB.* (Moscow, 1991).

Thomas, David. *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū 'Īsā al-Warrāq's 'Against the Trinity'* (Cambridge, 1992).

———. "The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic," *JSS* 39 (1994), 221-43.

Thomson, Robert W. *Moses Khorenats'i: History of the Armenians* (Harvard, 1978).

———. "Armenian Variations on the Baḥira Legend," *Harvard Ukrainian Studies* 3-4 (1979-80), 884-95.

———. "Muhammad and the Origin of Islam in Armenian Literary Tradition," in Kouymjian, ed., *Armenian Studies*, 829-58.

———. "The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i," *DOP* 43 (1989), 125-226.

———. *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD* (Brepols and Turnhout, 1995).

Thorossian, H. *Histoire de la littérature arménienne des origines jusqu'à nos jours*

(Paris, 1951).

Thümmel, Hans Georg. *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit uor dem Bilderstreite* (Texte und Untersuchungen 139; Berlin, 1992).

Tihon, Anne. *Le 'Petit Commentaire' de Théon d'Alexandrie aux Tables Faciles de Ptolemée* (Studi e Testi 282; Vatican City, 1978).

———. "L'astronomie byzantine (du Ve au XVe siècle)," *Byzantion* 51 (1981), 603-24.

Tillyard, H.J.W. *Byzantine Music and Hymnography* (London, 1923).

Todt, S.R. "Die syrische und die arabische Weltgeschichte des Bar Hebraeus – ein Vergleich," *Der Islam* 65 (1988), 60-80.

Treadgold, Warren T. *The Byzantine Revival 780-842* (Stanford, 1988).

Tritton, A.S. *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: a Critical Study of the Covenant of 'Umar* (London, 1970).

Troupeau, Gérard. "De quelques apocalypses conservées dans des manuscrits arabes de Paris," *PdO* 18 (1993), 7.5-87.

Tsafrir, Y., and Foerster, G. "The Dating of the 'Earthquake of the Sabbatical Year' of 749 C.E. in Palestine," *BSOAS* 55 (1992), 231-35.

Tucker, William F. "Bayān b. Sam'ān and the Bayāniyya: Shi'ite Extremists of Umayyad Iraq," *Muslim World* 6-5 (197.5), 241-53.

———. "Rebels and Gnostics: al-Muġīra ibn Sa'īd and the Muġīriyya," *Arabica* 22 (1975), 33-34.

———. "Abū Manṣūr al-'Ijlī and the Manṣūriyya: a Study in Medieval Terrorism," *Der Islam* 54 (1977), 66-76.

———. "'Abd Allāh ibn Mu'āwiya and the Janāḥiyya: Rebels and Ideologues of the Late Umayyad Period," *Studio Islamica* 51 (1980), 39-57.

Twitchett, Denis, and Fairbank, J.K., eds. *The Cambridge History of China, Volume 3: Sui and T'ang China, 589-906, Part I* (Cambridge, 1979).

———. *The Writing of Official History under the T'ang* (Cambridge, 1992).

Tyckoczynski, Hayyim. "Bustānay Rōsh ha-Gōla," *Devir* 1 (1923), 145-79.

Ullmann, Manfred. *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (Leiden, 1972).

———. "Ḫālid ibn Yazīd und die Alchemie: eine Legende," *Der Islam* 55 (1978), 181-218.

Usener, H. *De Stephano Alexandrino commentatio* (Bonn, 1880); repr. in *idem, Kleine Schriften*, vol. 3 (Leipzig, 1914), 247-322 (also gives pagination of the original edition, which I cite in this book).

Vailhé, Simeon. "La prise de Jérusalem par les Perses en 614," *ROC* 6 (1901), 643-49.

———. "Jean Mosch," *Echos d'Orient* 5 (1902), 107-16.

———. "Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche," *ROC* 7 (1902), 36085; 8 (1903), 32-69, 356-87.

Vasiliev, A.A. "The Iconclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721," *DOP* 9-10 (195.5-56), 23-47.

———. "Agapij Manbidžskij, khristianskij arabskij istorik' X veka," *Vizantijskij Vremmenik* 11 (1904), 574-87.

Vaux, R. de. "Une mosaïque byzantine à Ma'in (Transjordanie)," *Revue biblique* 47 (1938), 227-58.

Vereno, I. *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica* (Berlin, 1992).

Versteegh, C.H.M. *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam* (Leiden, 1993).

Vocht, Constant de. "Maximus Confessor," *Theologische Realenzyklopädie* 22 (Berlin, 1992), 298-304.

Vööbus, Arthur. *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism* (Stockholm, 1960).

———. "The Discovery of New Cycles of Canons and Resolutions composed by Ja'qōb of Edessa," *OCP* 34 (1968), 412-19.

———. *Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde*, 2 vols. (*CSCO* 307 and 317, *subsidia* 35 and 38; Leuven, 1970).

———. *The Synodicon in the West Syrian Tradition I* (*CSCO* 367-68 *scr. syri* 161-

62; Leuven, 1975).

Voorhis, John W. "John of Damascus on the Muslim Heresy," *Muslim World* 24 (1934), 391-98.

———. "The Discussion of a Christian and a Saracen by John of Damascus," *Muslim World* 25 (1935), 266-73.

Waegemann, Maryse. "Les traités *Adversus Judaeos*: aspects des relations judéo-chrétiennes dans le monde grec," *Byzantion* 56 (1985), 295-313.

Wakeman, Charles Bunnell. *Hsi Jung (the Western Barbarians): an Annotated Translation of the Five Chapters of the 'T'ung Tien' on the People and Countries of Pre-Islamic Central Asia* (Ph.D. thesis, University of California; Los Angeles, 1990).

Walker, John. *A Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum*, vol. 1: Arab-Sasanian Coins (London, 1941), vol. 2: Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins (London, 1956).

Wallenstein, M. *Some Unpublished Piyyutim. from the Cairo Genizah* (Manchester, 1956).

Walmsley, Alan G. "The Social and Economic Regime at Fihl (Pella) between the 7th and 9th Centuries," in Canivet and Rey-Coquais, eds., *Syrie de Byzance à l'Islam*, 249-61.

Walter, Christopher. "The Origins of the Cult of St. George," *AB* 53 (1995), 295-326.

Waltz, J. "The Significance of the Voluntary Martyrs Movement of Ninth-Century Córdoba," *Muslim World* 60 (1970), 143-59, 226-36.

Wansbrough, John E. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977).

———. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford, 1978).

———. *Res ipsa loquitur: History and Mimesis* (Israel Academy of Sciences and Humanities, Albert Einstein Memorial Lecture; Jerusalem, 1987).

Wasserstein, David J. "A Latin Lament on the Prevalence of Arabic in Ninth-Century Islamic Córdoba," in Alan Jones, ed., *Arabicus Felix: Luminosus*

Brittanicus. Essays in Honour of A.F.L. Beeston on his Eightieth Birthday (Oxford, 1991), 1-7.

Wasserstrom, Steven M. "The 'Īsāwiyya Revisited," *Studia Islamica* 75 (1992), 57-80.

———. *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam* (Princeton, 1995).

Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: the Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100* (Cambridge, 1983).

Waxman, Meyer. *A History of Jewish Literature, Volume 1: From the Close of the Canon to the End of the Twelfth Century* (New York, 1930).

Weissenstern, Nachum. *Pīyūṭē Yoḥannan ha-Kohen bi-rabbī Jehōshu'a* (Ph.D. thesis, Hebrew University; Jerusalem, 1983).

Wellesz, Egon. *A History of Byzantine Music and Hymnography* (revised edition; Oxford, 1961).

Wellhausen, Julius. *Skizzen und Vorarbeiten*, 6 vols. in 4 (Berlin 1884-89).

———. *Reste arabtschen Heidentums* (Berlin, 1887).

———. *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902).

Wensinck, Arent Jan. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, 1932).

——— *et al.*. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vols. (Leiden, 1933-88).

———. *Muhammad and the Jews of Medina* (tr. Wolfgang Behn; Freiburg im Breisgau, 1975).

Werkmeister, Walter. *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-'Iqd al-farīd des Andalusiers Ibn 'Abdrabbih (:346/860-328/940). Ein Betrag zur arabischen Literaturgeschichte* (Berlin, 1 983).

West, E.W. *Pahlavi Texts*, 5 parts, in F. Max Müller, ed., *The Sacred Books of the East* (vols. 5, 18, 24, 37, 42; Oxford, 1880-97).

Whelan, Estelle. "The Origins of the *Miḥrāb Mujawwaf*: a Reinterpretation," *International Journal of Middle Eastern Studies* 18 (1986), 205-23.

Whitby, Michael. "Greek Historical Writing after Procopius: Variety and Vitality," in Cameron and Conrad, eds., *Byzantine and Early Islamic Near East I*, 25-80.

Whitcomb, Donald. "*Amṣār* in Syria? Syrian Cities after the Conquest," *Aram* 6 (1994).

White, Hayden. "The Fictions of Factual Representation," in Angus Fletcher, ed., *The Literature of Fact* (New York, 1976), 21-44.

Whittow, Mark. *The Making of Orthodox Byzantium, 600-1025* (Basingstoke and London, 1996).

Widengren, Geo. "Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik," in Hellholm, ed., *Apocalypticism*, 77-162.

Wigram, W.A. *The Separation of the Monophysites* (London, 1923).

Wilken, Robert L. *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought* (New Haven, 1992).

Wilkinson, John. *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster, 1977).

Williams, A. Lukyn. *Adversus Judaeos: a Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance* (Cambridge, 1935).

Wilson, Nigel G. *Scholars of Byzantium* (London, 1983).

Winkelmann, Friedheim. "Die Quellen zur Erforschung des monoenergetisch-monotheletischen Streites," *Klio* 69 (1987), 515-59.

———, and Brandes, Wolfram, eds. *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4-9. Jahrhundert). Hestand und Probleme* (Amsterdam, 1990).

———. "Kirchensgeschichtwerke," in *idem* and Brandes, eds., *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz*, 202-12.

Winter, J., and Wünsche, August, eds. *Geschichte der rabbinischen Literatur während des Mittelalters* (Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons, zweiter Band; Trier, 1894).

Witakowski, Witold. "Chronicles of Edessa," *Orientalia Suecana* 33-35 (1984-86), 487-98.

———. *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē: a Study in the History of Historiography* (Studia Semitica Upsaliensia 9; Uppsala, 1987).

———. "Sources of Pseudo-Dionysius for the Third Part of his *Chronicle*,"

Orientalia Suecana 40 (1991), 2.52-75.

Witte, Bernd. "Der koptische Text von M602 f. 52-f. 77 der Pierpont Morgan Library – wirklich eine Schrift des Athanasius?" OC 78 (1994), 123-30.

Wolf, Kenneth Baxter. "The Earliest Spanish Christian Views of Islam," *Church History* 55 (1986), 281-93.

———. *Christian Martyrs in Muslim Spain* (Cambridge, 1988).

———. *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain* (Translated Texts for Historians 9; Liverpool, 1990).

———. "The Earliest Latin Lives of Muhammad," in Gervers and Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity*, 89-101.

Wolska-Conus, W. "Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie: essai d'identification et de biographie," *Revue des études byzantines* 47 (1989), 5-89.

Worp, K.A. "Hegira Years in Greek, Greek-Coptic and Greek-Arabic Papyri," *Aegyptus* 65 (1985), 107-15.

Worsley, Peter. *The Trumpet Shall Sound: a Study of "Cargo" Cults in Melanesia* (Second edition with new introduction; London, 1968).

Wortley, John. "The Warrior-Emperor of the Andrew Salos Apocalypse," *AB* 88 (1970), 43-59.

Wright, F.A. *The Works of Liudprand of Cremona* (London, 1930).

Wright, William. (*Catalogue* =) *A Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. Acquired Since the Year 1838*, 3 vols. (London, 1870-72).

——— . *Notulae Syriacae* (150 copies printed for private circulation; London, 1887).

———. *A Short History of Syriac Literature* (London, 1894).

———. *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of Cambridge*, 2 vols. (Cambridge, 1901).

Wünsche, August. *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur jüdischen Eschatologie und Apokalyptik*. 5 vols. (Leipzig, 1907-10).

Wüstenfeld, Ferdinand. *Die Chroniken der Stadt Mekka I: Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka von Abul-Walîd Muhammed ben Abdallah el-Azraqî* (Leipzig,

1858).

Yahalom, Yosef. "'Al toqpān shel yeṣīrōt sifrūt ke-maqōr le-vērūr she'ēlōt histōriyōt," *Cathedra* 11 (1979), 125-33.

———. "Ḥillūfē malkhūyōt be-ereṣ isrā'ēl 'al pī tefīsātām shel payyeṭanīm ve-darshanīm," *Shelem* 6 (1992), 1-22.

Yanney, R., ed. "A New Martyr: Saint George the Egyptian," *Coptic Church Review* 3 (1982), 75-77 (and see p. 50).

Yarshater, Ehsan, ed. (*CHIr. 3.1* =) *Cambridge Histoy of Iran, Volume 3.1: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods* (Cambridge, 1983).

——- (*CHIr. 3.2* =) *Cambridge History of Iran, Volume 3.2: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods* (Cambridge, 1983).

———. "Iranian National History," in *idem*, ed., *CHIr.* 3.1, 359-477.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle, 1982).

Young, M.J.L., *et al.*, eds. (*CHALAP* =) *Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period* (Cambridge, 1990).

Young, William G. "The Church of the East in 650 A.D.: Patriarch Ishu'-Yab III and India," *Indian Church History Review* 2 (1968), 55-71.

———. *Patriarch, Shah and Caliph: a Study of the Relationships of the Church of the East with the Sasscmid Empil'e and the Early Caliphates up to 820 AD* (Rawalpindi, 1974).

Yovsep'ian, Garegin. *Yishatakarank' Dzemgrats'* (Antelias, 1951).

Zarrinkub, 'Abd al-Husain. "The Arab Conquest of Iran and its Aftermath," in Frye, ed., *CHIr.* 4, 1-56.

Zeitlin, Solomon. "The Essenes and Messianic Expectations," *JQR* 45 (1954-55), 83-119.

Zervos, G.T. "Apocalypse of Daniel (Ninth Century A.D.)," in Charlesworth, ed., *Old Testament Pseudepigrapha*, 755-70.

Zeyadeh, Ali. "Settlement Patterns, an Archaeological Perspective: Case Studies from Northern Palestine and Jordan," in King and Cameron, ed., *Byzantine and Early Islamic Near East II*, 117-31.

Zimmermann, F.W. *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De*

interpretatione (London, 1981).

———. "*Kalām* and the Greeks," *Third International Colloquium on: From Jahiliyya to Islam*, Jerusalem, July 1985.

Zotenberg, H. *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale* (Paris, 1874).

———. "Mémoire sur la chronique byzantine de Jean, évêque de Nikiou," *JA* ser. vii, 10 (1877), 451-517; 12 (1878), 245-347; 13 (1879), 291-386.

Zwemer, Samuel M. *The Law of Apostasy in Islam, Answering the Question Why Are There So Few Muslim Converts* (London, 1924).

فهرس عام

[......][1]

[أرقام الصفحاتِ في هذا الفهرس هي أرقام صفحات الأصل الإنكليزي، الملونة بالأحمر في متن النص المترجَم. المترجم]

(1) [هنا ملاحظة للمؤلف من أربعة أسطر ونصف عن تجاهل أداة التعريف العربية والفرق بين الهمزة والعين والدال والضاد في تمثيل الحروف العربية بالحروف اللاتينية، أهملتها لأن المشكلة محلولة بنظام الألفباء العربي. المترجم]

نماذج من المراسلات بين المؤلف والمترجم

On Wed, Aug 8, 2018 at 4:52 PM, hilal aljihad <hilaljihad@yahoo.com> wrote:

Dear Professor R. G. Hoyland,

I am writing to inform you first that I am about to finish a full translation of your book (Seeing Islam as the others saw it) into Arabic hoping it will have a great deal of influence on the contemporary Muslim- Arab view to their history. As to the publication, I will deliver the translation file only to a publisher who respects the copyrights and hence you would be informed of any development in advance. Secondly, I need to discuss some issues related to the meaning of some paragraphs and terms. I also think that it would be very useful at least for me If you write a brief statement about the book and the circumstances of composing it.

Yours,

Hilal M. Jihad

University of Hamdaniyya, Nineveh, Iraq.

يوم الأربعاء، 8 آب (أغسطس)، 2018 الساعة 4:52 مساءً، كتب هلال الجهاد:

عزيزي پروفسر ر. ج. هوّيلاند،

أكتب لأعلمك أولًا أني على وشك إنهاء ترجمة كاملة لكتابك (Seeing Islam as the others saw it) إلى العربية، آملًا أن يكون لها تأثير كبير على نظرة القارئ العربي المسلم المعاصر إلى تاريخه. فيما يتعلق بالنشر، أنا لن أسلم ملف الترجمة إلا لناشر يحترم حقوق النشر، وعليه، سيتم إعلامك بأي تطور مسبقًا. ثانيًا، أحتاج لمناقشة بعض القضايا المتعلقة بمعنى بعض الفقرات والمصطلحات. أعتقد أيضًا أنه سيكون مفيدًا جدًّا لي على الأقل أن تكتب بيانًا موجزًا عن الكتاب وظروف تأليفه.

المخلص

هلال محمد الجهاد

جامعة الحمدانية، نينوى، العراق.

Fri, Aug 17, 2018 at 2:46 PM, Robert Hoyland <rgh2@nyu.edu> wrote:

Subject: Re: Translating “SeeingIslam”

To: “hilal aljihad” <hilaljihad@yahoo.com>

Dear Hilal,

I am very impressed that you have managed to finish a translation of my rather long book and especially in Nineveh, where I imagine conditions for working have been difficult. I am certainly willing to write a statement about my book and to answer any .questions you may have about any problematic passages

Regards, Robert.

يوم الجمعة، 17 آب (أغسطس)، 2018 الساعة 2:46 مساءً، كتب روبرت هويلاند:

الموضوع: رد: ترجمة «Seeing Islam»

إلى: هلال الجهاد

عزيزي هلال

أنا معجب جدًا بأنك تمكنت من إنهاء ترجمة كتابي الطويل إلى حد ما وخاصة في نينوى، حيث أتصور أن ظروف العمل كانت صعبة. أنا بالتأكيد على استعداد لكتابة بيان حول كتابي، والإجابة عن أي أسئلة قد تكون لديك حول أي مقاطع إشكالية.

مع التحيات،

روبرت

hilal aljihad hilaljihad@yahoo.com

Tue, Aug 28, 2018 at 8:38 PM

To: Robert Hoyland

Dear Robert

I am sorry I did not see your email in time because it somehow was spammed.

You may know that sometimes, books have their own biographies once they reach a reader's hands, so here is the biography of your "Seeing Islam" me. I came across it in early Summer 2014 just a few days before ISIS took reign over my home city of Mosul and during the month after that, I read most of it. Realizing what does it mean when the "Caliph" delivered his horrifying speech announcing the "Islamic state following the method of the prophet", I was so upset that I made up my mind to translate the book.

For about 900 days under our "new masters" I had been working secretly while they were practicing the Prophet's Shari'a outside, beginning with displacing Christian people and confiscating their properties, taking Yezidi women and girls in captivity and selling them (really) after killing their men in the nearby town of Sinjar, beheading and cutting hands, throwing the gays from the highest building in the city, lashing, detaining and breaking into houses in search of anything suspicious by "Hisba" and "Amniyya". [...].

Under circumstances like these, I had to store any "dangerous" books and files in a USB, and of course, your book and my translation were the first. Every time I finish a work session which was usually all night long, I used to hide the USB in every possible place (behind a socket, in a hole, inside the refrigerator, among the branches of my Gardenia shrub, etc.) But, though I had been enthused, the work was somewhat slow especially when they completely isolated us from the outside world on 2015 eve in addition to the shortage of food, water, oil, electricity, and almost no money at all so that I sold everything to cope with the living. I managed nevertheless, to finish the first two parts by the beginning of what so-called liberating Mosul operation in October 2016. During the war, the ISIS fighters forced me to leave home. It was on Thursday 15 December 2016 and I discovered later that I left the USB somewhere behind. twenty days later (this is the first time ever I tell anyone about that because it is so painful and I am not proud of what actually happened then) I recklessly decided to get back and find it in addition to find something the children can eat and while I was sneaking in that chilly dawn unaware that the area had become a front line, two

fighters suddenly emerged from nowhere and arrested me and they were about to execute me for they thought I was a spy from the other side. Throughout those long terrifying minutes of waiting for their commander, I was overwhelmed by regret and sorrow not only for deserting my wife and two children but also because I didn't do my best to finish translating the book.

days later, I got back home and the house was severely damaged due to the 23 airstrikes and fighting; the most of my library was gone (I knew later that they used the books for cooking) and many other things including the USB which I couldn't find it anywhere so I had to forget all about it.

After that, I was displaced again [to Erbil] and I am still. And your book remained a prick in my mind until I decided to work on it from the beginning again. And here I am after nine months and about ten hours a day of working in such circumstances I am about to come to an end and you can imagine what that means to me.

I know now as I knew at the start point that working on your book was a kind of healing from what I have witnessed of the brutality of all sides when they think that they are killing in the name of GOD/ Allah and it is also a kind of resisting that. The aim of translating is to put a mirror against whom you call "the confessional communities" and the sectarian and political Islamist parties which are the worst in the Arab world to recognize well who and what they really are through history till now and hopefully make them understand that the only way left ahead for all of us is either to accept each other or perish each other.

Finally, I have to thank you for all that your book meant to me.

Yours,

Hilal

هلال الجهاد hilaljihad@yahoo.com

الثلاثاء 28 آب (أغسطس) 2018 الساعة 8:38 مساءً

إلى: روبرت هويلاند

عزيزي روبرت

أنا آسف لأنني لم أر رسالتك في الوقت المناسب إذ تم إرسالها إلى البريد العشوائي بطريقة ما.

لعلك تعلم أنه في بعض الأحيان، يكون للكتب سيرة ذاتية خاصة بها بمجرد وصولها إلى يدي القارئ، لذلك ها هي سيرة كتابك «Seeing Islam». صادفته في أوائل صيف 2014 قبل أيام

قليلة من سيطرة داعش على مدينتي الموصل وخلال الشهر التالي، قرأت معظمه. وإذ أدركت ماذا يعني أن يلقى «الخليفة» خطابه المروع الذي أعلن فيه «دولة إسلامية على منهاج النبوة»، كنت مستاءً للغاية لدرجة أنني اتخذت قراري بترجمة الكتاب.

لمدة 900 يوم تحت حكم «أسيادنا الجدد» كنت أعمل سراً أثناء ممارستهم للشريعة النبوية في الخارج، بدءًا من تهجير المسيحيين ومصادرة ممتلكاتهم، وأسر النساء والفتيات الإيزيديات وبيعهن (حقًا) بعد قتل رجالهن في بلدة سنجار المجاورة، وقطع الرؤوس والأيدي، وإلقاء المثليين من أعلى مبنى في المدينة، والجلد، والاعتقالات واقتحام المنازل بحثًا عن أي شيء تشتبه فيه «الحسبة» و «الأمنية». [...].

في ظل ظروف كهذه، كان علي تخزين أي كتب وملفات «خطيرة» في وحدة تخزين خارجية USB، وبالطبع كان كتابك وترجمتي الأولى. في كل مرة أنتهي من جلسة عمل وكانت عادة طيلة الليل، اعتدت إخفاء وحدة التخزين في كل مكان ممكن (خلف مقبس، في حفرة، داخل الثلاجة، بين فروع شجيرة الجاردينيا، إلخ.) ولكن، رغم أنني كنت متحمسًا، إلا أن العمل كان بطيئًا نوعًا ما، خاصةً عندما عزلونا تمامًا عن العالم الخارجي ليلة سنة 2015، بالإضافة إلى نقص الطعام والماء والنفط والكهرباء، وليس ثمة مال على الإطلاق تقريبًا، لدرجة أني قمت ببيع كل شيء من أجل تدبر المعيشة. ومع ذلك، تمكنت من إنهاء الجزأين الأولين مع بداية ما يسمى بعملية تحرير الموصل في أكتوبر 2016. خلال الحرب، أجبرني مقاتلو داعش على مغادرة المنزل. كان ذلك يوم الخميس 15 ديسمبر 2016 واكتشفت لاحقًا أنني تركت وحدة التخزين في مكان ما خلفي. بعد عشرين يومًا (وهذه هي المرة الأولى التي أخبر فيها أي شخص عن ذلك، لأنه مؤلم جدًا ولست فخوراً بما حدث بالفعل في ذلك الوقت)، قررت بتهور أن أعود للبحث عنه، بالإضافة إلى العثور على شيء يمكن للأطفال تناوله. وبينما كنت أتسلل في ذلك الفجر البارد غير مدرك أن المنطقة قد صارت خطًا أماميًا، ظهر مقاتلان فجأة من العدم واعتقلاني وكانا على وشك إعدامي لأنهما اعتقدا أنني جاسوس من الجانب الآخر. وطيلة تلك الدقائق المرعبة الطويلة في انتظار قائدهم، غمرني الندم والحزن ليس فقط لترك زوجتي وطفلي، ولكن لأنني لم أبذل قصارى جهدي لإنهاء ترجمة الكتاب أيضًا.

بعد 23 يومًا، عدت إلى المنزل الذي تضرر بشدة بسبب الغارات الجوية والقتال. اختفت معظم

مكتبتي (علمت لاحقًا أنهم استخدموا الكتب للطهي) والعديد من الأشياء الأخرى بما في ذلك وحدة التخزين التي لم أتمكن من العثور عليها في أي مكان، لذلك كان علي أن أنسى أمرها تمامًا.

بعد ذلك، نزحت مرة أخرى [إلى أربيل] وما زلت، وبقي كتابك وخزة في ذهني حتى قررت العمل عليه من البداية مرة أخرى. وها أنا بعد تسعة أشهر، وحوالي عشر ساعات من العمل يوميًا، في مثل هذه الظروف، على وشك الانتهاء، ويمكنك أن تتخيل ماذا يعني ذلك بالنسبة لي.

أعرف الآن كما عرفت في البداية، أن العمل على كتابك كان نوعًا من الشفاء مما شهدته من وحشية جميع الأطراف عندما يعتقدون أنهم يقتلون باسم الرب / الله، وهو أيضًا نوع من مقاومة ذلك. الهدف من الترجمة هو وضع مرآة أمام من تسميها أنت «الجماعات الطائفية» وأمام الأحزاب الطائفية والسياسية الإسلاموية وهي الأسوأ في العالم العربي، ليتعرفوا على من هم حقًا عبر التاريخ وحتى الآن، وأن تجعلهم كما آمل، يفهمون أن الطريق الوحيد المتبقي لنا جميعًا هو إما أن نقبل بعضنا بعضًا، أو أن نُهلك بعضنا بعضًا.

أخيرًا ، أود أن أشكرك على كل ما عناه كتابك لي.

المخلص،

هلال

Robert Hoyland rgh2@nyu.edu

Sun, Seb. 23, 2018 at 2:18 PM

Dear Hilal,

I am very sorry that I have not written earlier, but your message came just as our new semester started, so I had to devote myself to the new students for a while. I admire your persistence in translating my book in the face of such hardship and my heart goes out to you for all that you and your family/friends etc..., had to suffer in the last few years. It is also a great honour for me that you chose my book to translate - how did you discover it?

Do you have plans to publish your translation? I would be very happy to help in any way that I can. I could, for example, offer a fee to an Iraqi publisher for taking it on - I don't know whether Iraq still has reliable academic publishers, so I would have to rely on you for this.

Is life getting any better for you and the people of Mosul. If I could do something, perhaps raising money to provide books etc..., for a school, please do let me know.

My warmest wishes, Robert.

روبرت هويلاند

الأحد، 23 أيلول (سبتمبر)، 2018 الساعة 2:18 مساء

أنا آسف جدًا لأنني لم أكتب في وقت أبكر، لكن رسالتك جاءت تمامًا مع بدء الفصل الدراسي الجديد ، فكان علي تكريس نفسي للطلاب الجدد لبعض من الوقت. أنا معجب بإصرارك على ترجمة كتابي في مواجهة هذه الصعوبات، وأشعر بتعاطف عميق مع كل ما عانيتموه أنت وعائلتك / أصدقاؤك وغيرهم في السنوات القليلة الماضية. كما أنه شرف عظيم لي أن تختار كتابي لترجمته- كيف اكتشفته؟

ألديك خطط لنشر ترجمتك؟ سأكون سعيدًا جدًا للمساعدة بأي طريقة ممكنة. يمكنني، مثلًا، تقديم رسوم لناشر عراقي لتوليه - لا أعرف ما إذا كان العراق ما يزال فيه ناشرون أكاديميون موثوقون، لذا، سأضطر إلى الاعتماد عليك في ذلك.

هل تتحسن الحياة لك ولأهل الموصل؟ إذا كان بإمكاني فعل شيء ما، ربما جمع الأموال لتوفير الكتب وغيرها لمدرسة ما، فيرجى إبلاغي بذلك.

أصدق تمنياتي، روبرت .

On Tu, Jan 1, 2019, at 9:52 AM, hilal aljihad <hilaljihad@yahoo.com> wrote:

Dear Robert,

I hope you are doing well.

I've finished the final editing of the translation. I received an Email from a publisher (...) who has shown interest in the book and I am waiting for their approval within the next two weeks.

I think it would be great if you could kindly write an introduction to the translation explaining the message of your book to the Arab- Muslim reader.

Looking forward to hearing from you as soon as possible,

Thank you,

Yours,

Hilal

يوم الثلاثاء، 1 كانون الثاني (يناير)، 2019، الساعة 9:52 صباحًا، كتب هلال الجهاد:

عزيزي روبرت،

أتمنى أن تكون بخير.

انتهيت من التحرير النهائي للترجمة. تلقيت رسالة إلكترونية من ناشر (...) أبدى اهتمامًا بالكتاب وأنا في انتظار الموافقة عليه خلال الأسبوعين المقبلين.[1]

أعتقد أنه سيكون من الرائع أن تكتب مقدمة للترجمة تشرح رسالة كتابك للقارئ العربي المسلم.

أتطلع إلى الاستماع منك في أقرب وقت ممكن،

شكرًا لك،

المخلص،

هلال

(1) اعتذرت هذه الدار عن نشر الكتاب برسالة إليكترونية بتاريخ 18/ 2/ 2019.

On Wednesday, January 2, 2019, 4:46:25 PM GMT+3, Robert Hoyland <rgh2@nyu.edu> wrote:

That is good news Hilal. Yes, I would be happy to write an introduction for the translation. By the way, I realise that I didn't follow up about the name and contact details of the engineer who is working on rebuilding the girls school (sorry, it was a very busy semester). I would be willing to help.

Best wishes for 2019, Robert

الأربعاء ، 2 كانون الثاني (يناير)، 2019 ، الساعة 4:46:25 مساءً بتوقيت غرينتش +3 ، كتب روبرت هويلاند:

هذه أخبار جيدة، هلال. نعم، سأكون سعيدًا بكتابة مقدمة للترجمة. بالمناسبة، أدرك أنني لم أتابع بشأن اسم المهندس الذي يعمل على إعادة بناء مدرسة البنات وتفاصيل الاتصال به(آسف، لقد كان فصلًا دراسيًا مزدحمًا للغاية). سأكون على استعداد للمساعدة.

أطيب التمنيات لعام 2019.

روبرت

On Wed, Jul 31, 2019, 11:22 AM hilal aljihad <hilaljihad@yahoo.com> wrote:

Dear Robert

I need to understand exactly what do you mean by this phrase: p. 327

"And of the mixing together of all three of them, of the being trusted and attaining the highest station with them of the inferior, the petty, the transient and the undistinguished of the age, and the destruction and downfall of excellent and notable men in their time."

الأربعاء، 31 تموز (يوليو)، 2019، الساعة 11:22 صباحًا، كتب هلال الجهاد:

عزيزي روبرت

أحتاج إلى أن أفهم ما تعنيه بالضبط، بهذه العبارة: ص. 327

"And of the mixing together of all three of them, of the being trusted and attaining the highest station with them of the inferior, the petty, the transient and the undistinguished of the age, and the destruction and downfall of excellent and notable men in their time."

Robert Hoyland <rgh2@nyu.edu>

Fri, Aug 2, 2019 at 4:30 PM

To: hilal aljihad

Hmm yes, this is not very clear English is it; I am quoting here an old translation. The text is talking about how things in his time make clear that the arrival of Ushedar and the end of the world is near. This is evident from the fact that the rule of Iran has ended and been replaced with the rule of Byzantines, Turks and Arabs. Then the author continues with the passage that you quote below, which gives three further signs of the coming of Ushedar:

- the mixing of all three of them (i.e. Byzantines, Turks and Arabs).
- the fact that inferior, petty, transient (i.e. superficial) and undistinguished people are trusted (with positions of power) and reach high status
- the fact that excellent and notable people suffer the opposite fate: they fall from favor/high office and are wiped out.

Hope that helps, Robert

روبرت هويلاند

الجمعة، 2 آب (أغسطس)، 2019، الساعة 4:30 مساءً

إلى: هلال الجهاد

أممم نعم، هذه ليست عبارة إنكليزية واضحة، صحيح؟ أنا أقتبس هنا ترجمة قديمة. يتكلم [مؤلف] النص عن كيف أن الأمور في زمنه تبين أن مجيء أوشيدار ونهاية العالم صارا وشيكين. تثبت هذا حقيقة أن حكم إيران قد انتهى وحل محله حكم البيزنطيين والترك والعرب. بعد ذلك، يستمر المؤلف في القطعة التي اقتبستها [أعلاه]، والتي تقدم ثلاث علامات إضافية على مجي أوشيدار:

- اختلاط ثلاثتهم جميعًا (أي البيزنطيين والترك والعرب).

- حقيقة أن الوضعاء والتافهين والعابرين (أي السطحيين) والخاملين موثوق بهم (في مناصب السلطة)، ويصلون إلى مراتب عالية.

- حقيقة أن المميزين والنابهين يعانون من مصير معاكس: يطاح بهم من المناصب العليا/الرفيعة، ويقضى عليهم.

آمل أن يكون هذا مفيدًا.

رؤبرت.

On Wed, Oct 28, 2020 at 12:32 PM hilal aljihad <hilaljihad@yahoo.com> wrote:

Many thanks for your time, Robert. What you've done was really an honor. I think I'll send the article to JAL, Brill.

I have been working on the proofs, making any necessary corrections and I am about to finish it soon. I have taken into account your notes and the most of those of George.

Kind regards,

Hilal

يوم الأربعاء، 28 تشرين الأول (أكتوبر)، 2020، الساعة 12:32، كتب هلال الجهاد:

شكرًا جزيلًا على وقتك، رؤبرت. ما فعلته كان شرفًا لي حقًّا.[1] أعتقد أني سأرسل البحث إلى مجلة الأدب العربي، (JAL, Brill).

كنت أعمل على التجارب الطباعية، وقمت بأية تصحيحات ضرورية، وأوشك على إنهائها قريبًا. أخذت في الحسبان ملاحظاتك، وأغلب ملاحظات جورج [كيراز].

أطيب التمنيات،

هلال

On Monday, November 2, 2020, 08:04:02 AM GMT+3, Robert Hoyland <rgh2@nyu.edu> wrote:

No problem at all, Hilal, it was interesting to read. Good luck with finishing the proofs. It would be good to see our book out in early 2021. Best wishes, Robert.

يوم الإثنين، 2 تشرين الثاني (نوفمبر)، 2020، الساعة 8:04:02 بتوقيت گرينچ +3، كتب روبرت هويلاند:

لا مشكلة على الإطلاق، هلال. كانت قراءة [بحثك] ممتعة. حظًّا موفقًا مع إنهاء التجارب الطباعية. سيكون أمرًا طيبًا أن نرى كتابنا منشورًا أوائل سنة 2021.

أطيب التمنيات، روبرت

On Thu, Sep 29, 2022 at 1:26 AM hilal aljihad <hilaljihad@yahoo.com> wrote:

Dear Robert,

I am now doing the final review of the translation with the original text of "Seeing Islam" for the Academic Research Center. There is a phrase on p. 41 that seems that I did not translate properly. I understand what it means, but I want to be precise. The phrase is:

"This is important to understanding what has been discussed above, namely, **the fluidity and mobility of texts, which would be to some degree inevitable while oral and written tradition coexisted, priority being given to oral communication.**"

Thanks,

Hilal

يوم الخميس، 29 أيلول (سبتمبر)، 2022، الساعة 1: 26 صباحًا، كتب هلال الجهاد:

عزيزي روبرت،

أقوم الآن بالمراجعة النهائية للترجمة مع النص الأصلي لـ (Seeing Islam) للمركز الاكاديمي للأبحاث. هناك عبارة في صفحة 41 يبدو أني لم أترجمها بالصورة الصحيحة. أنا أفهم ما تعني، لكني أريد أن أكون دقيقًا. العبارة هي:

"This is important to understanding what has been discussed above, namely, **the fluidity and mobility of texts, which would be to some degree inevitable while oral and written tradition coexisted, priority being given to oral communication.**"

شكرًا،

هلال

Robert Hoyland <rgh2@nyu.edu>

Sun, Oct 2, 2022 at 9:45 AM

To: hilal aljihad

I am glad to hear that this is now moving along, Hilal. I could have expressed myself more succinctly I think, but here are some clarifications:

fluidity of texts = the exact wording of a text can vary from copy to copy

mobility of texts = the texts themselves circulate quite widely

oral and written tradition coexisted = texts were transmitted both orally and in writing at the same time. priority being given to oral communication = society at the time valued oral methods of communication more highly; for example, people who could recite large numbers of hadith from memory were praised over those who had to rely on written copies

I hope this helps. Feel free to write to me any time for clarification

روبرت هويلاند

الأحد، 2 تشرين الأول (أكتوبر)، 2022، الساعة 9:45 صباحًا

إلى: هلال الجهاد

أنا مسرور لسماع أن هناك تقدمًا الآن،[1] هلال. كان بإمكاني التعبير بأسلوب أكثر إيجازًا ووضوحًا، لكن إليك بعض الإيضاحات:

fluidity of texts = الصياغة الدقيقة لنص ما، يمكن أن تختلف من نسخة إلى أخرى.

mobility of texts = النصوص أنفسها تنتشر على نطاق واسع.

oral and written tradition coexisted = كانت النصوص تنقل شفويًا وكتابيًا في الوقت نفسه.

priority being given to oral communication: كان المجتمع في ذلك الوقت، يقدّر أساليب الاتصال الشفوية بدرجة أكبر؛ فمثلًا، كان الأشخاص الذين يمكنهم تلاوة عدد كبير من الأحاديث النبوية من ذاكرتهم مفضّلين على أولئك الذين كان يضطرون إلى الاعتماد على نسخ مكتوبة.

---

(1) يقصد في نشر الكتاب لدى المركز الأكاديمي للأبحاث.

آمل أن يكون هذا مفيدًا. لا تتردد في الكتابة إلي للاستيضاح في أي وقت.

On Mon, Dec 26, 2022 at 2:57 PM hilal aljihad <hilaljihad@yahoo.com> wrote:

Dear Robert,

Nasser thinks it is important to have your permission to change the title in Arabic from (رؤية الإسلام كما رآه الآخرون) into (الإسلام كما رآه الآخرون). I know we have already agreed on that, but a clear statement from you in this regard directed to both of us would be great. When I told him that you and I have had many correspondents during the last four years, Naseer came up with an idea that we should include some of our emails as an addendum to the translation in order to enhance its credibility. What do you think?

Best wishes,

Hilal

يوم الإثنين 26 كانون الأول (ديسمبر)، 2022 الساعة 2:57 مساءً، كتب هلال الجهاد:

عزيزي روبرت،

يعتقد نصير [الكعبي] أن من المهم الحصول على إذن منك لتغيير العنوان باللغة العربية من (رؤية الإسلام كما رآه الآخرون) إلى (الإسلام كما رآه الآخرون). أعرف أننا قد اتفقنا على ذلك من قبل، لكن بيانًا واضحًا منك في هذا الشأن موجهًا لكلينا سيكون رائعًا. عندما أخبرت نصير أنه كان بيني وبينك العديد من المراسلات خلال السنوات الأربع الماضية، طرح فكرة أنه يجب علينا تضمين بعض رسائل البريد الإلكتروني الخاصة بنا كإضافة للترجمة من أجل تعزيز مصداقيتها. ما رأيك؟

أطيب التمنيات،

هلال

Robert Hoyland <rgh2@nyu.edu>

Tue, Dec 27, 2022 at 1:09 AM

To: hilal aljihad

I actually prefer الإسلام كما رآه الآخرون as it seems snappier/catchier. I am not opposed to the idea of including some of our emails if you can find any that might be of interest to a wider audience. By the way, I am just about to leave to direct an excavation in

Umm al-Quwain, so my replies may be slow, but I shall respond as quickly as I can.

Regards, Robert.

روبرت هويلاند

27 كانون الأول (ديسمبر)، 2022 الساعة 1:09 صباحًا

إلى: هلال الجهاد

في الواقع، أنا أفضّل (الإسلام كما رآه الآخرون) لأنه يبدو أكثر أناقة/ جاذبية. أنا لا أعارض فكرة تضمين بعض رسائل البريد الإلكتروني الخاصة بنا إذا كان بإمكانك العثور على أي منها قد يكون محل اهتمام جمهور أوسع. بالمناسبة، أنا على وشك المغادرة لإدارة حفريات في أم القيوين، لذلك قد تكون ردودي بطيئة، لكنني سأرد بأسرع ما يمكن.

مع التحيات،

روبرت .

Robert Hoyland <rgh2@nyu.edu>

Tue, Dec 27 at 8:26 PM

To: hilal aljihad

After your last email to me, Hilal, I looked through some of our earlier exchanges, and I see that even if there are no major intellectual insights, there are quite a few emails that are enlightening regarding the process of the translation, especially of the difficult situation under which you labored, and there is an interesting one explaining how you came across my book. Perhaps the exchange below, when you first made contact with me, is also worth including.

R.

روبرت هويلاند

الثلاثاء، 27 كانون الأول (ديسمبر) الساعة 8:26 مساءً

إلى: هلال الجهاد

بعد رسالتك الإلكترونية الأخيرة لي، هلال، نظرت في بعض رسائلنا السابقة، وأرى أنه حتى لو

لم تكن هناك رؤى فكرية رئيسية، فهناك عدد قليل جدًّا من رسائل البريد الإلكتروني التي تلقي الضوء على عملية الترجمة، لا سيما الوضع الصعب الذي عملت فيه، وهناك موقف مثير للاهتمام يشرح كيف صادفت كتابي. ربما تكون الرسالة أدناه، عندما اتصلت بي لأول مرة، تستحق تضمينها أيضًا.

ر.

مقدمة المؤلف للترجمة العربية- النص الإنكليزي

(أرسلها لي بتاريخ 26 فبراير، 2019. المترجم)

Hoyland, Seeing Islam, New Preface for Arabic translation

The publication of this Arabic translation of my book *Seeing Islam as Others Saw It* two decades on from its first publication in 1997 gives me the opportunity to reflect on the changes in the field of early Islamic history during that time. Some changes in a field would always be expected, but in this case there has been a wholesale transformation. When I approached Patricia Crone in 1990 to supervise a thesis on early Islam, she warned me that there was no interest in the subject and that it would hinder my chances of getting an academic job. Yet the shocking events of 9/11 in the US, plus the subsequent American-led invasion of Afghanistan and Iraq and the violent reaction of some Muslim groups to it, put a spotlight on Islam and especially on the question of whether it was innately, from its very beginnings, inimical to Western values of freedom and democracy. Suddenly the study of Islam's founder and foundations was in vogue. If the reasons for this upsurge in interest are depressing, the increased attention is welcome and has led to dramatic advances in numerous branches of this field. Whereas a second edition of a book might be a time to add a few new publications and highlight some subtle modifications of the original arguments, I can point to whole new avenues of research and major innovations. This does, however, present me with a problem: there is no way that I can take account of all these developments nor list all the ways in which it has altered or corrected the picture that I presented in my book. I will, therefore, simply highlight the areas that have seen the greatest progress as regards analysis of sources and of historical themes, and I will end by commenting on two major shifts in perspective that affect the thesis of my book.

Sources

1. The Qur'an

I did not accord a separate entry to the Qur'an in my survey of sources,

assuming that, as the foundational text of Islam, one surely could not incorporate it into a study of non-Muslim writings. Yet in a sense it is a pre-Muslim text, that is, it was formulated before Islam entered the main centers of the Middle East and became exposed to ancient Near Eastern cultural traditions that shaped it into the Islam that we would recognize today. Or to put it in another way, the Qur'an is a late antique text. This realization, cogently argued by Angelika Neuwirth (2010), has given rise to a number of studies by scholars such as Gabriel Reynolds (2010 and 2018), Emran el-Badawi, (2013) and Holger Zellentin (2013) that have sought to put the Qur'an in dialogue with other late antique texts and that have yielded fascinating new perspectives on the world of this scripture and of those it portrays. This was argued for in a different vein by Christoph Luxenberg (2000), who sought to demonstrate that the Qur'an drew upon late antique Syriac liturgical literature, and Joseph Witztum (2011), who contends that the Biblical narratives mostly reached the Qur'an via the Syriac Christian tradition.

This world of the Qur'an was assumed to be one where a monotheist preacher, Muhammad, encountered a hard-core of pagan opponents addicted to their old gods. However, Gerald Hawting (1999) argued that the idolaters (*mushrikūn*) of the Qur'an were some sort of monotheists, since there they are presented as worshipping Allah, the one god, though still remaining loyal to some of their former minor deities. This idea has been enthusiastically embraced by some scholars, including Patricia Crone, who published a series of brilliant articles (2016) trying to elaborate further the "theological landscape" of Muhammad's Arabia. If Hawting's thesis is accepted, it changes our perception of Islam's birthplace: from a pagan backwater isolated from the religious developments of the wider Middle East to an interconnected region participating in the religious revolution that saw Christianity, and to a lesser extent Judaism, spread across the Middle East in the fourth to sixth centuries.

In addition to these changes in perspective, there has been intense focus on the materiality of the Qur'an and its transmission: the manuscripts, scribal practices, variations in wording, and so on. This again has changed not just our understanding of details about the Qur'an, but of the development of the fledgling Muslim community. The earliest texts, especially a group of palimpsests, have been radiocarbon dated to the first half of the seventh century, which, if correct, means that Muhammad's followers had collected, edited and distributed the Qur'an quite shortly after his death, so evidently it was important to them from the very beginning. Moreover, variations in wording are minor and consistent, which suggests that transmission was written rather than oral and that there was a central authority able to exert some degree of

control over the process. Contributors to our knowledge of the early transmission history of the Muslim scripture are numerous, but see, for example, Michael Cook (2004), François Deroche (2014), Behnam Sadeghi and Uwe Bergmann (2010), Alba Fideli (2011), Nicolai Sinai (2014) and Alain George (2011).

2. Papyri

Although Islamicists often bemoan the lack of sources from the first century or so of Muslim rule, we are lucky to have a considerable number of papyrus documents, issued by Muslims and non-Muslims, both within their own groups and to one another. Many are dated and the Arabic ones start already in 22 AH / AD 642. I did make use of papyri for some specific data, but I by no means exhausted their potential. Petra Sijpesteijn has done much to promote their value for historians, both in her own publications and research projects and in the part she played in the establishment of the International Society of Arabic Papyrology (2002), which has opened up a narrow specialism to a much wider audience. Papyri are particularly good for insights into the administrative processes of the early Islamic government, and Sijpesteijn's book on Egypt (2013) is a wonderful demonstration of this, as are a series of fascinating articles by Wadad al-Qadi (e.g. 2008). However, this is certainly not the limit of their worth and they have been successfully deployed to explore emotions (Reinfandt 2012), interactions between central and local power (Foss 2009-10, Papaconstantinou 2015), dispensation of justice (Tillier 2014), provincial and fiscal reorganization (Gascou 2013, Legendre 2014) and writing practices (Grob 2010). Moreover, many papyri remain unedited, and so there is reason to be very optimistic about their future contribution to early Islamic history.

3. Inscriptions

The driver of change in this arena has been the huge amount of material coming out of Saudi Arabia. Some is old material that now circulates more easily in a digital age, some is new material from the increased number of professional surveys by locals and foreigners that have resulted from Saudi's opening up in the last decade, and much has been generated by enthusiastic amateurs cruising around in four-wheel drives looking for epigraphic treasure. Whereas once this material was not published at all or only very slowly in hard-to-obtain books, now it is beamed instantaneously to the world via Whatsapp, Twitter and a variety of internet sites and forums. What to do with this substantial body of new texts is still being thought out, but it has already contributed to such topics as the rise and development of the Arabic language and script (Robin 2006, Nehmé 2010 and 2015, al-Jallad 2012), piety (Imbert 2011),

continuity with the pre-Islamic period (Harjumäki and Lindstedt 2016), and warfare and identity (Lindstedt forthcoming).

4. Non-Muslim sources

There have not really been any major new discoveries of Christian, Jewish or Zoroastrian texts to augment the corpus that I compiled, but many new studies have appeared that have added to or modified the picture that I presented. In particular, there have been new editions and translations (e.g. Sebeos' *History* by Thomson and Howard-Johnston, the *Chronicle of Khuzistan* by al-Ka'bi, the *Dispute of the Monk of Beth Hale* by David Taylor, Anastasius of Sinai's edifying stories by André Binggeli, the *Life* of Timothy of Kakhushta/the Stylite by Lamoreaux and Cairala), studies on texts in particular languages (Michael Penn on Syriac writings) and pertaining to particular genres (Christian Sahner on martyrologies, David Bertaina on disputations, Muriel Debié on Syriac historiography), studies on individual authors (Pauline Allen on Sophronius, Peter Schadler on John of Damascus, Bas ter Haar Romeny on Jacob of Edessa, Thomas O'Loughlin on Adomnan/Arculf) and on individual texts (Philip Booth on John of Nikiu's *Chronicle*, Tim Greenwood on Lewond's *History*, Philip Wood on the *Chronicle of Siirt*), and analysis of supplementary materials (e.g. Seonyoung Kim on the Arabic versions of the correspondence between 'Umar and Leo).

Historical themes

I consider below four of the themes treated in my book that I consider most important and that have developed substantially in the intervening two decades:

1. Islam and Late Antiquity

Already in 1971 Peter Brown had included Islam in late antiquity, discussing its rise in the last chapter of his book *The World of Late Antiquity*. Crone and Cook concurred, emphasizing in their preface to *Hagarism* that they took very seriously the fact that "the formation of Islamic civilization took place in the world of Late Antiquity". And I followed this lead, stressing that Islam "fitted well into the Late Antique mould" (pp. 15-16). This has continued to be the dominant approach, and many rich and fascinating studies have appeared that emphasize different ways in which Islam is understood as developing within a late antique context (e.g. Sizgorich 2004 and 2009, Morony 2004, Marsham 2011, Fowden 2004 and 2013, Van Bladel 2009, Azmeh 2014, Anthony 2014 and forthcoming). Also important are the volumes in the series in which my *Seeing Islam* appeared (Studies in Late Antiquity and Early

Islam, Darwin Press, shortly to be taken up by Gorgias Press).

Clouding this picture, however, is the persistent specter of the Pirenne thesis: the idea that the Arab conquest was a rupture in the Mediterranean/Near Eastern world and that, in the realm of urban and mercantile life at least, it signaled the end of late antiquity. This debate has raged since the publication of Henri Pirenne's *Mahomet et Charlemagne* in 1939, though Michael McCormick's *Origins of the European Economy* (2001) did do much to demonstrate the continuity of trade and exchange between Europe and the Middle East throughout the early Islamic period. Yet in many ways the issue is not so much whether Pirenne was right or not, but rather whether the frame of the debate is appropriate or not. It is perhaps too binary, too focused on the two blocks of Europe and the Arab world as fixed constants, whereas it might be better to think more in terms of regional variety and difference (applying the vision of Nicolas Purcell and Peregrine Horden's *Corrupting Sea*, which saw the Mediterranean world as a series of connected but discrete micro-regions, to the whole of western Eurasia). there have been some excellent studies on specific areas of the early Islamic world, such as Corisande Fenwick (2013) on northwest Africa, Alan Walmsley (2007) on Syria, Alison Vacca (2017) on the Caucasus, and Khodadad Rezakhani (2010) on Iran/Central Asia.

2. Muslim/non-Muslim relations

In reaction to rising tensions between Western and Islamic societies in the wake of the American-led war on terror there has been greater focus on Muslim attitudes to and relations with non-Muslims, especially in the present, but also in the past. The most impressive academic testimony to this development is the monumental project run by David Thomas and entitled *Christian-Muslim Relations: a Bibliographical History* (2009-) which provides a comprehensive list, with brief description, of texts that shed light on Muslim-Christian interaction, both physical and intellectual, from the seventh to the early twentieth century. There have also been a considerable number of works published on various aspects of this theme, in particular the socio-legal relationship between Muslims and non-Muslims (Friedmann 2003, Levy-Rubin 2011, Simonsohn 2011, Tillier 2017), the socio-religious relations (Griffith 2008, Thomas 2003), the phenomenon of conversion (Simonsohn 2013, Papaconstantinou 2015, Chrysostomides 2018) and theological debates (Griffith 2002, Bertaina 2011). Moreover, an interesting sub-theme has emerged, that of Abrahamic studies (Silverstein 2015), which seeks to find the common ground between the three Abrahamic offshoots, as is overtly signaled by the title of the new Cambridge chair

held by Garth Fowden: Professor of "Abrahamic Faiths and Shared Values". There has been dramatically less attention paid to Muslim dealings with Zoroastrians, but the study of Andrew Magnusson (2014) provides an excellent foundation and for the pre-Islamic Iranian context we have now the insightful work of Richard Payne (2016).

3. Identity

Identity became a hot topic in lots of fields after the collapse of the Soviet Union lifted the lid on a whole host of minor groups that seemed to have retained a distinctive identity despite decades of Soviet rule. It took a while to become fashionable in Islamic studies, but is now being debated from a number of different perspectives. Fred Donner (2012) and Peter Webb (2016) have questioned whether we can simply define the Arabian conquerors as Arab and/or Muslim. The former has argued that Muhammad's community initially defined itself primarily in religious terms, as "believers" and did not think of itself as distinct from Jews and Christians; the disassociation from the latter and adoption of a distinctive identity, as "Muslims", only came towards the end of the seventh century. Webb's theory complements Donner's, postulating that the evolution of an Arab ethnic identity only began in the second half of the seventh century and did not develop out of a pre-Islamic Arab identity. Both theories have strong advocates and opponents, so the matter is far from settled, but the debate that they have provoked have been welcome and productive (Hoyland 2017). Although the nature of Muslim and Arab identity grabs the limelight, other identities of the early medieval Middle East have attracted some attention, such as Eastern Christian (Romeny 2009), Persian/Iranian (Agha 2003) and Central Asian (de la Vaissière 2007, Karev 2015). And in particular it is starting to be realized that the rise of Islamic civilization did not only result in the shaping of a new Arab and Muslim identity, but led to a reworking of identities of those who now founding themselves living within it (e.g. Kennedy 2009, Savant 2013 and Savran 2017 on aspects of Iranian Muslim identity).

4. Transmission of knowledge

Within this big and unwieldy subject there have been a number of key growth areas. First, the transmission of late antique scientific knowledge to the burgeoning Islamic state, especially once it was based in Iraq, has received exceptional attention, at least in part because it provides a 'good news' story of how the Muslims preserved and supplemented ancient science and subsequently passed it on to medieval Europe, stimulating its renaissance. The focus has chiefly been on the Greek input (Gutas 1998), but the Syriac (Tannous 2010), Persian and Sanskrit contributions (Van Bladel

2012 and 2015) have also received some attention. Second, there is the transmission of legal-theological knowledge, and here the main issue at stake is how material was passed from Muhammad and his companions to the compilers of the earliest extant law-books and religious treatises of the early ninth century and the degree of transformation and deformity that it suffered in the process (e.g. Shoemaker 2011 v Görke/Motzki/Schoeler 2012, Gledhill 2012 and Scott Lucas 2008). Third, the transmission of historical knowledge has been substantially investigated; despite much wailing and gnashing of teeth on the part of historians at the relative paucity of such knowledge for the Middle East in the period 630-780 (which was the reason I picked those dates), some fruitful detective work has been carried out with the aim of ascertaining what material was recorded, how it was passed on, to what degree it was reshaped, and so on (e.g. Donner 1998, el-Hibri 1999, Elad 2003, Borrut 2010, Hoyland 2011 and 2018, Scheiner 2012, Conterno 2014, Zychowicz-Coghill 2017).

Conclusion

There are numerous minor corrections to my book that I would now make if I had the time and space, but I will end by noting two shifts in perspective that I would in hindsight have adopted or at least explored. Firstly, although in my *Seeing Islam* I tried "to bring out the parallels and similarities between the reports of Muslim and non-Muslim witnesses" (p. 591), I did nevertheless make a strong distinction between Muslim and non-Muslim sources, influenced by Crone and Cook's assertion that it was possible to "step outside" the Muslim tradition (1977, p. 3). I now feel that this is not really an option, as the writings of the different confessional groups were much more interconnected than had previously been thought, if only by virtue of the fact that their authors lived in close proximity to one another and not in ghettos. This was alluded to by Lawrence Conrad long ago (1990, pp. 42-44, and 1992, p. 399), and was expanded upon more recently by Antoine Borrut (2010, pp. 137-66), and I have since incorporated it into my subsequent publications, notably in *In God's Path* (2015, pp. 2-3), where I maintained that "the division (between Muslim and non-Muslim sources) is a false one. Muslims and non-Muslims inhabited the same world, interacted with one another and even read one another's writings" and decided simply to distinguish between earlier and later sources, favoring "the former over the latter irrespective of the religious affiliation of their author".

Secondly, there has been something of a pushback against qualifying the culture and politics of the seventh to ninth-century Middle East as "Islamic", since the Muslims, though the rulers, would have been quite a small minority in demographic

terms, and so the Middle East was still a world of Christians, Zoroastrians, Jews and other non-Muslim groups, and in any case Islamic civilization took time to crystallize. This is of course obvious: the distinctive features of a new world order only gain shape and dominance over centuries and large-scale conversion is a slow process – in some regions Muslims only became a majority in the late middle ages. Yet it is true that the implications of this have not really been elaborated into a different approach to writing about what we might more neutrally call the 'early medieval Middle East'. I certainly highlighted the role of non-Muslims in my *Seeing Islam*, but because I was interested in them as witnesses to Islamic history; I did not fully portray them as actors in that history. What is perhaps needed is a more integrative approach, one that takes account of all the different participants in the making of a new civilization in the Middle East from the seventh to the ninth century, for non-Muslims were not only affected by the actions of the new rulers but also had an effect upon the policies of these rulers and contributed materially and intellectually to the religious and cultural transformation of the region. One could achieve this in many ways, by highlighting that this was a "shared world" (Tannous 2010, part III) or by treating it as an "imperial society" (Weitz 2018, 'Intro'), which, as we know from other empires, tend to be melting pots of peoples, the new rulers drawing on talent from all sectors of their territories without much discrimination. As a somewhat cynical contemporary observer of the Mongol regime put it: "Everyone who approaches the Mongols and offers them any of the mammon of the world, they accept it from him, and they entrust to him whatsoever office he seeks... All they demand is strenuous service and submission" (Morgan 1982, p. 124). The striking thing about the faith of the seventh-century Arabian conquerors was that it did not (overtly anyway) favor or bar any one social group and did not enshrine any hierarchy, making it easy to join and a means by which very diverse peoples could coalesce and coexist (Hoyland 2015, pp. 162-64, 228-29). The label: the 'early medieval Middle East' is unlikely to replace 'early Islam', but we should at least bear in mind that this was a land of stunning diversity, not just in terms of religion, but also in ethnic and linguistic terms, and strive to factor this into our historical narratives.

فهرس المحتويات


مكتبة العولقي
– شبوة اليمن –

المركز الأكاديمي للأبحاث

Seeing Islam as Others Saw It
A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam

هذا الكتاب

دراسة موسوعية تجمع ما كتب عن الإسلام من نصوص باثنتي عشرة لغة في أول مئة وخمسين سنة من تاريخه، وتمارس عليها التحليل التاريخي بمنهجية صارمة، ومنظور موضوعي مدعوم بمئات المصادر الأولية والدراسات والبحوث الأكاديمية، وهذه النصوص مصنفة إلى أنواع منها التنبؤات والرؤى والمناظرات والحوليات والتواريخ والسير وأدب الرحلات والمراسلات والتشريعات والشهادات، فضلاً عن الآثار والنقوش والبرديات والعملات، ليشكّل مشهداً تاريخياً بانورامياً يكشف عن الطروحات والتصورات والمواقف التي تضمنّتها هذه النصوص، ويرصد ردود الأفعال المتفقة والمتباينة لأتباع الديانات على الإسلام بوصفه ديناً بدأ يفرض نفسه عقيدة وشريعة ووجوداً سياسياً على عالمهم خلال مدة قصيرة، فاضطروا للدخول في صراع معه أحياناً، أو حوار في أحيان أخرى، مما انعكس في هذه النصوص، ورسم خطاً بيانياً لتطور العلاقة التفاعلية بين المسلمين وغير هم على الأصعدة كافة. من جهة أخرى، يجيب الجهد النقدي الفريد الذي يقوم به المؤلف في هذا الكتاب، عن مجموعة من الأسئلة الكبيرة التي تتعلق بطبيعة النصوص المدروسة وأصالتها، وسياقاتها الدينية والثقافية، لكي يمنح الفرصة للباحثين والمهتمين لتقويم هذه النصوص وتحديد قيمتها العلمية والتاريخية، والكشف عن البنى الفكرية المستحكمة التي شكّلتها، والمواقف الموضوعية أو المسبقة التي كانت -وما تزال- تفرض نفسها على المنظورات الدفاعية العقائدية للإسلام في الأوساط الدينية المختلفة. هذا، ويتضمن الكتاب نصوصاً نادرة ذات صلة ألحقت به، ويضيف فهرسين موسعين شاملين يجمع فيهما كل المصادر العربية وغير العربية حول موضوع الكتاب، ليحصر هذه المصادر ويجعلها متاحة من أجل دارسي التاريخ الإسلامي المبكر.

روبرت ج. هويلاند




متخصص في تاريخ منطقة الشرق الأوسط في العصور الوسطى، وتاريخ الإسلام المبكر، عمل في أكثر من مؤسسة أكاديمية مرموقة؛ منها جامعة أوكسفرد وسانت أندروز وكاليفورنيا، وهو الآن أستاذ في معهد جامعة نيويورك لدراسات العالم القديم، استطاع منذ وقت مبكر أن يطور رؤية موضوعية شاملة مرنة لميدان تخصصه، أعانته على تكوينها دراسته للغات عديدة، وقيامه برحلات استكشافية وتنقيبية متكررة في منطقة الشرق الأوسط، ويعدُّ من أبرز الشخصيات العلمية في ميدان دراسة الإسلام وتاريخه في الأوساط الأكاديمية الغربية.

هلال محمد الجهاد

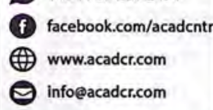


متخصص في الأدب العربي القديم، وميدان اهتمامه البحثي والترجمي الشعر العربي وفلسفة الجمال والتاريخ العربي القديم. مواليد الموصل، العراق، 1963. حصل على الدكتوراه في الأدب العربي من جامعة الموصل، 1998، وعمل في كلية الآداب والعلوم (المرج)، جامعة قاريونس، ليبيا (1998-2012)، ويعمل حالياً في كلية التربية، جامعة الحمدانية، نينوى، العراق.



www.gorgiaspress.com







The Academic Center for Research
CANADA- TORONTO